



COMUNIDAD POSMODERNA

José María Garrido Bermúdez (ed.)

DYKINSON

COMUNIDAD POSMODERNA

COMUNIDAD POSMODERNA

José María Garrido Bermúdez (ed.)

DYKINSON

2023

Extravagantes, 16
ISSN: 2660-8693

© 2023 Autores

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1170-273-7
Depósito legal: M-17670-2023

Versión electrónica disponible en e-Archivo
<http://hdl.handle.net/10016/37325>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

ÍNDICE

<i>Introducción. Comunidad, si fuera posible</i> José María Garrido Bermúdez	9
I. DESENTRAÑANDO LA POSMODERNIDAD	
<i>Narración, comunidad y crisis en la posmodernidad</i> Jorge Martínez-Lucena y Javier Barrycoa Martínez	15
<i>Feminismo, trabajo e identidades posmodernas</i> Teresa Pueyo Toquero	33
<i>Diferencia, antihumanismo y fragmento. Aproximación a la comunidad desde la filosofía posmoderna</i> Jaime Vilarroig Martín y José María Mira de Orduña y Gil	47
<i>Decadencia y caída posmoderna del 'homo oeconomicus'</i> Miguel Ángel Belmonte Sánchez	63
<i>La comunidad gnóstica: una lectura de la posmodernidad</i> Stefano Abbate	79
II. COMUNIDAD EN LA TRAMA CULTURAL	
<i>Libertad, cultura y comunidad</i> Enrique Anrubia y Marcelo López Cambroneró	97
<i>Lo constitutivo de la comunidad: sociabilidad y gratuidad</i> Aquilino Cayuela	113

ÍNDICE

<i>Convivencia y racionalidad: condiciones comunes de la argumentación pública</i> Manuel Oriol Salgado	135
<i>El republicanismo comunitario como alternativa a la teoría política liberal</i> Pablo Sánchez Garrido	151
<i>Dialéctica de la comunidad en el pensamiento de Mounier</i> Isidro Rodríguez Marugán	167
<i>Irrealidad del individuo solitario</i> José María Garrido Bermúdez	181

INTRODUCCIÓN

Comunidad, si fuera posible

Solo una mente sutil, un gigante que no precisara subirse a los hombros de nadie sería capaz de interpretar con acierto la sociedad de su tiempo, el alma de sus contemporáneos. Su elevado ángulo de visión nos ofrecería la perspectiva de la sabiduría. En cambio, la estatura media de la mente humana —amante del saber, como señaló Aristóteles— es hija del momento, y su paladar discrimina los sabores ateniéndose a los umbrales acostumbrados; comprende lo que está pasando ahora con ideas diluidas en las corrientes (sociales, económicas, religiosas...) de la época. Es compatible, por tanto, la clásica certeza de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, con la experiencia de que cada uno sabe y saborea a su manera. A largo plazo, la manera personal de apresar los acontecimientos es definitiva, y más o menos clara según quién mire y desde dónde lance sus observaciones. Por esta última razón, más que por lo primero, parece imprescindible prevenirnos contra las prisas al hacer crítica cultural.

La dificultad metodológica para elaborar un juicio histórico —el caso nuestro es la posmodernidad— se salvaría entonces por lo menos de dos maneras: una, recurriendo a autores privilegiados que desenmarañen el momento vigente; otra, complementaria, practicando la paciencia de engendrar a la madre de la ciencia con ese escudo que es el tiempo, que marca la distancia para poder comprender el presente cuando ya no es.

Pero ¿no fluye el tiempo a ritmo distinto según culturas y generaciones? ¿No se detiene a veces la vida de una civilización o un pueblo aislados durante largas décadas, mientras otros transforman sus estructuras año tras año? ¿No son las llamadas revoluciones justamente una prueba (tan solo una) de la aceleración del cambio? De ser así, la relatividad del trascurso temporal afecta a la crítica de la cultura. Y esto significaría, no solo que el lapso adecuado para el juicio histórico fluctúa, sino que además engendra por necesidad una paradoja. Pero, ¿cuál?

Hace ya bastantes décadas la astrofísica empezó a confirmar con evidencias la expansión del universo, y más recientemente se van reformulando algunas ideas sobre su composición fundamental precisamente para poder explicar su progresiva aceleración. De forma análoga, algo posterior en el

tiempo, desde el ámbito de la sociología se ha descrito también un proceso de aceleración social (Rosa, 2013) en la cultura tardomoderna de Occidente. No sería entonces desacertado pensar que la sociología, la historia o la antropología cultural, entre otras, cada vez sean más capaces de “anticipar” descripciones sensatas del conjunto de los cambios sociales, y que, sin embargo (esto es lo paradójico), de igual modo debamos enterrar sus análisis más aprisa, porque sus juicios quedan obsoletos prematuramente. Si este riesgo es real, en coherencia ha de considerarlo el lector de estas páginas.

Cuando sugería la idea de este libro a quienes acabarían siendo sus autores, pasaba páginas desordenadamente a Finkelkraut, Lipovetski, Rosa, Han, Marín, Hadjadj, entre otros... Mezcla de escuelas, genealogías e intenciones, pero todos afanados en clarificar nuestra cultura. Hay en ellos agudeza (y belleza) suficientes como para solventar el escollo metodológico: la altura de sus mentes alcanza a ver en la distancia y en sazón como para lanzar juicios certeros sobre la posmodernidad. Esta convicción han venido a corroborarla los textos reunidos aquí, ricos en inspiración y variados en sus planteamientos, como comprobará el lector.

Como este libro aúna la investigación e interrogantes de autores de distintas filiaciones y ha rehusado de intento la planificación detallada de los contenidos, la organización sencilla es un decantado de las ideas originales con la coherencia que me ha parecido encontrar entre ellos. No es acertado hablar de esfuerzos interpretables solo por separado, mucho menos de narraciones de inexistentes sujetos omniscientes extracorpóreos y extraculturales. Aquí aparecen elementos y visiones más menos sinópticas de la cultura occidental, sobre el trasfondo del humanismo cristiano, el cual resulta más o menos visible según el modo en que cada creador transmite sus convicciones. En cambio se perfilan más intensas, en primer plano, las líneas de fuerza que permiten agrupar y ordenar los ensayos con interna coherencia, si bien —hay que reconocerlo— nunca con tanta unidad como sería presumible en la obra sistemática de un único autor.

La primera parte incluye los capítulos cuyos discursos insisten más directamente en comprender la *posmodernidad* con sus derivas; en la segunda se gravita en torno a la *comunidad posible* y el modo de entenderla y construirla en nuestra circunstancia histórica. La primera parte prepara la segunda. Y la segunda prolonga a su vez alguno de los propósitos de socialización explicitados en el grupo de los capítulos iniciales. La división, en cualquier caso, es imperfecta, y otros la habrían alterado.

En una lectura tranquila, *Comunidad posmoderna* plantea preguntas y respuestas a cuestiones de la cultura contemporánea más generalistas y también bucea con claridad en pormenores especializados: ¿Qué hemos heredado de la posmodernidad y por qué mecanismos nos ha llegado? ¿Tiene algún sentido pensarnos a nosotros mismos fuera de ella? ¿Constituye esta herencia posmoderna un poso definitivo en la constitución social actual? ¿Disponemos de principios y estrategias de control ante esta situación? ¿En qué medida esos principios requieren un espacio argumentativo común y cómo se ve afectado este por las nuevas tecnologías? ¿Cómo influye la cultura tardomoderna en la percepción de la identidad femenina, del trabajo o del cuerpo humano? ¿Qué lógica histórica conecta el movimiento *woke* y el gnosticismo? ¿Son los populismos una alternativa a la hegemonía de la política y la economía liberal en Occidente? ¿En qué facetas se ejerce hoy la reducción del hombre a su dimensión económica, y por qué es así?

La gestación de esta obra encierra algo de posmoderna por el método, menos por el resultado. Insisto en que apenas se ha antepuesto un interés general explícito, unas “reglas racionales colectivas” (Lipovetsky, 1983), y en todo caso se confiado en el trabajo privado a partir de un contexto somero y unas orientaciones donde podía apuntarse casi cualquier estudioso intrigado por nuestra época. Pero parte del éxito se debe a que era previsible abocar a un “pequeño destino común”, dadas las señas de identidad donde nacía el proyecto. La apertura inicial a todo especialista en ciencias sociales y humanidades tal vez hubiera terminado en un texto inabarcable, así como deslavazado e irreconocible por su fragmentariedad. Por eso desde el inicio se entornaba levemente la puerta y entraron al proyecto solo los más afines a un ensayo filosófico. Se han encontrado en estas páginas profesores universitarios con un recorrido académico experimentado en las generaciones de *millenials*, Z, Alfa... y que han tenido la oportunidad de colaborar intelectualmente en otras coyunturas. La mayoría trabajamos en el ámbito de la filosofía (teórica y práctica) en la red de universidades CEU en España (Valencia, Barcelona y Madrid) y compartimos, junto a este, otros proyectos de investigación y de docencia en estas universidades y en el Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala. Esta institución ha participado en la financiación de la investigación que aquí se presenta.

Con mucho gusto he caído en la cuenta, mientras preparaba esta introducción, de que *Comunidad posmoderna* podría ser un regalo en homenaje a los que sostuvieron el Instituto en sus inicios y a quienes a lo largo de estos años

y todavía hoy consolidan y ensanchan sus proyectos en la cercanía del año 2024, cuando se celebran sus bodas de plata. La buena acogida que tuvo esta propuesta filosófica, que desde aquí agradezco a los autores, permitió una selección primera con una extensión razonable para la colección y la exigencia de la editorial Dykinson. Luego, gracias al trabajo en colaboración en algunos capítulos, se ha extendido tímidamente la nómina de los autores más allá de los límites de la casa donde fue gestado el plan.

Solo cuando se alcanza una meta vale la pena repasar las carencias irremediabiles. Recordando ahora el punto de partida veo la botella vacía, tal vez en el cuello, tal vez en el hombro o en el cuerpo. Es inútil, pero hermoso, lamentar la ausencia de personas que hubieran aportado sabores nuevos a esta monografía y se han visto obligados a declinar o se han reservado para otra ocasión, porque *ars [et familia] longa, vita [sana] brevis*. Echar “de menos” a alguien no es solo una de las innumerables expresiones de nuestra vulnerabilidad; es también una prueba precisa de que miramos el futuro —crecemos, damos naturalmente “de más”—, cuando enlazamos nuestra vida afanosa en el sostenimiento mutuo. Espero que estos textos contribuyan a enredar y sostener a los autores entre sí y con sus lectores. Nos individualizamos a través de nuestras dependencias, tensando y destensando los lazos de lo común.

José María Garrido Bermúdez

I

DESENTRAÑANDO LA POSMODERNIDAD

NARRACIÓN, COMUNIDAD Y CRISIS DE LA POSMODERNIDAD

Jorge Martínez-Lucena¹
Universitat Abat Oliba CEU

Javier Barraycoa Martínez²
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: Las sociedades posmodernas actuales tienen la crisis como una de sus características irrenunciables. Crisis de significado en la cultura individualista; precariedad laboral, auto-explotación y obsesión por el rendimiento; disolución de los vínculos y transformaciones narcisistas de la intimidad adaptadas al régimen neoliberal de la globalización; fragilidad psicológica subjetiva; ubicuidad tecnológica y nuevas epistemologías; etc. Este capítulo muestra en qué medida la narración y la comunidad cristianas, en su imbricación mutua, favorecen la conformación y estructuración de individualidades y relaciones con una consistencia mayor que la liquidez estándar. En ese escenario humano incluso las crisis y vulnerabilidades se convierten en oportunidades.

Abstract: Today's postmodern societies have crisis as one of their inalienable characteristics. Crisis of meaning in individualistic culture; job insecurity, self-exploitation and obsession with performance; dissolution of bonds and narcissistic transformations of intimacy adapted to the neo-liberal regime of globalisation; subjective psychological fragility; technological ubiquity and new epistemologies; etc. This chapter shows to what extent Christian narrative and community, in their mutual intertwining, favour the shaping and structuring of individualities and relationships with a greater consistency than standard liquidity. In such a human scenario even crises and vulnerabilities become opportunities.

1. Crisis ubicua

Desde la filosofía, la sociología y la psicología se ha denunciado el individualismo y el narcisismo recalcitrantes de nuestro tiempo. Las sociedades líquidas descritas por Bauman coinciden con una disolución de los vínculos, con una liquidación de la vida³. A este respecto, Agamben⁴ ha descrito las

1 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID: 0000-0001-9687-3057

2 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID: 0000-0002-9573-2209

3 Cf. Bauman, Z., *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2010.

4 Cf. Agamben, G., *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

últimas mutaciones de las sociedades de control deleuzianas⁵, que reducen nuestra humanidad a la pura intemperie, a la inseguridad de la *nuda vida*, a la pura transparencia pornográfica, sin misterio ni intimidad, diría Han⁶.

Los dos ejes fundamentales de la vida –trabajo y amor–, sufren un proceso de adaptación o selección al medio neoliberal de la existencia. El del trabajo es un mundo precario, acelerado⁷ y auto-explotador, volátil y nos convertimos fácilmente en *redundantes*⁸. Es por ello que hay que viajar ligero de equipaje y las relaciones amorosas se adaptan también a las nuevas condiciones del mundo neo-liberal, buscando hacerse competitivas, reduciéndose, flexibilizándose, esterilizándose para evitar los compromisos de la duración y de la descendencia, cargas hoy en día mucho más difíciles de sobrellevar que antaño⁹.

Por si fuese poco, vivimos una epidemia multilateral de crisis. La doctrina del *shock*, en el contexto de la cultura capitalista del desastre, la ha llamado Naomi Klein¹⁰. Pero seguimos ahondando la crisis cultural ya descrita por Pasolini en el sesentayocho¹¹, como suscriben psicoterapeutas contemporáneos¹². Con la caída del muro de Berlín y la difusión de internet, en 1989 se impuso el capitalismo en su versión neoliberal como la medida de todas las cosas, como nuevo imaginario social aparentemente sin ideología, sin metarrelato¹³. Con el atentado de las torres gemelas, la civilización occidental descubrió que los yihadistas amaban la muerte más de lo que nosotros amábamos la vida¹⁴, porque en la modernidad nos habíamos quedado sin grandes

5 Cf. Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*. Pre-Textos, Valencia, 1995.

6 Cf. Han, B. C., *La sociedad de la transparencia*., Herder, 2013.

7 Cf. Rosa, H., *Alienación Y Aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2016.

8 Cf. Bauman, Z., *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2006.

9 Cf. Illouz, E., *El fin del amor: una sociología de las relaciones negativas*, Akal, Madrid, 2020.

10 Cf. Klein, N., *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*, Booket, Barcelona, 2012.

11 Cf. Pasolini, P.P., *Escritos corsarios*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022.

12 Cf. Recalcati, M., *L'uomo senza inconscio: Figure della nuova clinica psicoanalítica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011.

13 Cf. Lyotard, J.F., *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2016.

14 Cf. Glucksmann, A., *Dostoievski en Manhattan*, Taurus, Barcelona, 2002.

ideales que alentasen la vida, nos habíamos quedado en el nihilismo festivo¹⁵ protegido por el bienestar y prorrogado por el entretenimiento.

En 2008 la economía nos hizo descubrir el espejismo financiero –la tan llamada burbuja– en el que vivíamos. En 2015 llegó la oleada de refugiados de Siria¹⁶, como desde 2022 llegan desde Ucrania, los cuales se suman a la ya creciente afluencia de inmigrantes en las fronteras sur de Occidente, personas abocadas a emigraciones estructurales de origen económico, bélico, ecológico y político¹⁷. En 2020 sucedió la crisis sanitaria de la COVID_19¹⁸, que se sumó a la epidemia de *burn-out*, depresión, ansiedad, suicidio, etc.¹⁹, que se viene denunciando desde los 90 y que se ha agudizado en nuestros días según las informaciones más recientes (Informe WHO, 2022).

Todas estas crisis siguen a pleno rendimiento en nuestros días, acuciándonos desde los distintos frentes, multiplicados a través de las redes sociales, que polarizan además cada vez más las posturas políticas en los populismos de actualidad. La vida contemporánea se ha convertido en un rompecabezas que no conseguimos afrontar en su complejidad. Eso requeriría un arduo trabajo de identificación de los distintos problemas y una búsqueda de soluciones estructurales que muy difícilmente podrían implementarse a corto plazo, ni a la velocidad que nosotros y nuestro entorno se mueve. La aceleración de la vida, también descrita por distintos teóricos en los últimos años, nos hace caer una y otra vez en la inutilidad del cortoplacismo, ya que nos movemos en el nivel de la supervivencia, donde no tenemos un colchón para ensayar nuevas posibilidades y realizar experimentos. Siempre encontramos *quorum* para la legitimación sistémica, no porque estemos de acuerdo con lo que está sucediendo, sino porque lo consideramos inevitable o simplemente porque no tenemos tiempo de salirnos de la caja que es la rueda del hámster de la sociedad del rendimiento.

Después de las sociedades disciplinarias descritas por Foucault²⁰, se conso-

15 Cf. Del Noce, A., *Verità e ragione nella storia: Antologia di scritti*, BUR, 2012.

16 Cf. Nair, S., *Refugiados: Frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*, Crítica, Barcelona, 2016.

17 Cf. Sassen, S., *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Katz, Buenos Aires, 2015.

18 Cf. de Sousa Santos, *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal, Madrid, 2021.

19 Cf. Han, B. C., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2021.

20 Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

lida la psicopolítica de Byung-Chul Han²¹, que ya avizó Deleuze²² en su “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, según la cual los individuos asumen, en una teórica libertad, su propia dominación, a través de la auto-explotación, auto-exposición, y de la búsqueda de la autenticidad a través de la transparencia en la gran máquina digital. En suma, estamos sumidos en la continua agitación que denunciaba *El Gatopardo*: “cambiar todo para que nada cambie”.

2. Alienación del sujeto y de la experiencia posmodernos

En este capítulo no queremos ni podemos solucionar esta crisis constante y multipolar a la que podríamos sumar otras tantas. Lo único que deseamos hacer es plantear un par de claves que permitirían vivir más allá de la mera agitación²³ a la que nos abocan los reducidos horizontes de significado de la existencia neoliberal. Frente al “cambiar todo para que nada cambie”, intentamos apuntar un “cambiar algo para que todo cambie”.

Aunque sometidos a un totalitarismo blando, no dejamos de estar sometidos a las mismas estrategias de dominación propias de los estados totalitarios descritas por Hannah Arendt²⁴: el desarraigamiento y la superfluidad. Dos mecanismos que siguen funcionando en nuestras sociedades democráticas globalizadas a través de los múltiples mecanismos de consumo, y debilitando o disolviendo tanto la experiencia como el sujeto de los individuos contemporáneos, así como la consistencia de las comunidades de pertenencia. Y ambos afectos acaban entrando en resonancia o en bucle, generando un círculo vicioso que requiere de interrupción.

Una de las ideas recurrentes tanto en la filosofía continental como en la anglosajona de los últimos tiempos, es que la experiencia humana se caracteriza por ser pre-narrativa o proto-narrativa. Decimos que es una característica *compuesta* porque es el resultado del entrelazamiento de un haz de características trascendentales de la experiencia y de la acción humanas: temporalidad, moralidad –en tanto que tendencia a la propia idea o imagen de bien–, sociabilidad, inteligibilidad, autoconciencia, etc.²⁵

21 Han, B. C., *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*, Herder, Barcelona, 2021.

22 Cf. Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*. Pre-Textos, Valencia, 1995.

23 Cf., Freire, J., *Agitación*, Páginas de Espuma, Madrid, 2020.

24 Cf., Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.

25 Cf., Martínez-Lucena, J. “Narratividad y pre-narratividad de la experiencia en A. MacIntyre”, en *Rivista di Filosofia Neo-scolástica*, 100 (4). Págs. 73-109.

En un mundo filosófico en el que han sido proscritos los esencialismos en tanto que *nouménicos*, la fenomenología y la hermenéutica²⁶, la filosofía analítica²⁷, la filosofía tan personal, que algunos llaman comunitarista, de Alasdair MacIntyre²⁸, o la misma psicología cognitiva²⁹, han intentado explicar la experiencia, la acción y/o la identidad humana como narrativa. Somos, a la vez, narradores y protagonistas de nuestra propia narración. Somos coautores de nosotros mismos.

Sin embargo, en algún momento hemos perdido capacidad narrativa, no sabemos tramitar ni relaciones ni nuestra propia historia en compañía del prójimo. Como nos dice Sennett en *La corrosión del carácter*, el sujeto de la modernidad tardía

vive en un mundo marcado por la flexibilidad y el cambio a corto plazo; este mundo no ofrece muchas cosas que se parezcan a una narración, ni económica ni socialmente. [...] Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia, la experiencia de un tiempo desarticulado, que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas³⁰.

En la misma vida corriente, se encuentran también modificaciones de este tipo en el ámbito de las relaciones amorosas y sexuales. En su libro *Amor Líquido*, por ejemplo, Zygmunt Bauman mostraba la aparición de una nueva lógica en el sí de los vínculos de pareja. Del ideal institucional de matrimonio en Occidente, del *para siempre* tradicional, hemos pasado a asumir la lógica individualista, hedonista y narcisista del consumo, también en el campo de nuestra afectividad. Algo que se ha agudizado en los últimos años gracias a aplicaciones como *Tinder*, en las cuales se prescinde del cortejo para las relaciones, creando subjetividades fluidas, adaptadas al panorama de cambio constante impuesto ubicuamente por el neoliberalismo.

La *nuda vida*, desacralizada³¹, no solo la encontramos en los metecos e inmigrantes, a los que se excluye sin reconocerles derechos ni dignidad, sino

26 Cf. Carr, D., *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.

27 Cf. Schechtman, M., *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2017.

28 Cf. MacIntyre, A., *After virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981.

29 Cf. Bruder, J., *Nomadland: Surviving America in the Twenty-first Century*, W.W. Norton & Company, New York, 2017.

30 Cf. Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000, págs. 29-30.

31 Cf. Agamben, G., *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

también en los ciudadanos del sistema, que se dejan moldear incluso en sus dimensiones más íntimas –sexual y familiar–, como bien ha ilustrado Eva Illouz hablando del fin de amor³² y de las nuevas lógicas del capital sexual³³, en las que nos adaptamos al continuo cambio exigido por la competitividad, la eficiencia y el rendimiento.

Vivimos en la ya mencionada sociedad *paliativa*, víctimas de la algofobia, que solo trata el dolor desde la analgesia y no desde el afrontamiento y posible sentido de éste, desde su integración, aunque solo sea como misterio, dentro de la propia narración vital. Veamos cómo describe Lola López Mondéjar, psicóloga psicoanalista, al individuo adaptado al sistema de hoy:

[...] ante el dolor inasimilable del mundo, nunca tan insistentemente mostrado como ahora, dolor que nos reduce a la impotencia y la indefensión; ante la precariedad laboral que deja a los jóvenes sin capacidad de elaborar un futuro; ante la crueldad y la hostilidad de nuestras sociedades, que desprotegen a los más débiles, el individuo contemporáneo que ha de adaptarse a estas coordenadas lo hace mediante la estrategia de la supervivencia que vamos a llamar *fantasía de invulnerabilidad*. El individuo contemporáneo hiperadaptado se identifica con la invulnerabilidad y la omnipotencia infantiles, negando los aspectos más frágiles de su sí mismo, que pasan finalmente inadvertidos, e inventa para vivir una ilusión de invulnerabilidad que le hace sumamente moldeable³⁴.

Ahora podríamos distinguir cómo los mencionados desarraigo y superfluidad se ven incrementados por las características del nuevo sujeto normativo. En primer lugar, se agudiza el desarraigo porque las relaciones interpersonales pierden la incondicionalidad y la estabilidad que habían tenido en otros momentos de nuestra historia pasada, y porque, debido a la fantasía de invulnerabilidad en la que se vive, tendemos a negar la necesidad de los demás para existir, algo que es ontológicamente errado. De este modo, nuestra identidad narrativa tenderá a ser monádica y fragmentaria, sin otra pertenencia que las diversas, efímeras, evanescentes, imaginarias y descomprometidas, propias del mundo digital.

32 Cf. Illouz, E., *El fin del amor: una sociología de las relaciones negativas*, Akal, Madrid, 2020.

33 Cf. Illouz, E. y Kaplan, D., *El capital sexual en la Modernidad tardía*. Herder, Barcelona, 2020.

34 López Mondéjar, L., *Invulnerables e invertebrados: Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo*, Anagrama, 2022, pág. 6.

En segundo lugar, en la experiencia de estas personas invertebradas, habrá más superfluidad porque nuestra narración de invulnerables e invertebrados elimina los hechos considerados negativos a través del sesgo cognitivo provocado por la misma fantasía de invulnerabilidad. Tendemos a quedar atrapados en lo que Recalcati considera el *goce de muerte*. Nuestro tiempo es el de los ideales inconsistentes, de la clínica del vacío, que solo reconoce el goce de muerte como fin último de la vida.³⁵ ya que en nuestra cultura resulta poco habitual que la búsqueda del mero placer se tope con un límite, con un testimonio que introduzca la posibilidad de que el deseo trascienda la inmediatez de la apetencia y se haga ley. Como ha afirmado Han, vivimos en una sociedad positiva, en la que la cultura y la sociedad confabulan para eliminar cualquier elemento negativo en el horizonte de lo visible, donde parece obligatorio ser feliz³⁶.

Así, sin vivir a fondo la realidad, hasta su último significado, se hace muy difícil vivir más allá de la frenética apariencia y del ubicuo entretenimiento digital, y tramar una narración unitaria a la altura de lo humano. Nos encontraríamos ante la superficialidad de nuestro *narcinismo* actual, como estrategia de racionalización para mantener intacto el delirio de invulnerabilidad propio de Narciso³⁷ ignorando la negatividad, la problematicidad, el pringue de lo real.

En tercer lugar, atendiendo a la cara rígida de la psicología propia de la clínica del vacío denunciada por Recalcati, nos encontraríamos con una cierta facilidad para narrarse imaginariamente de la mano de la moda o del imaginario social dominante en cada instante, desde una mimesis pre-consciente, que puede generar la sensación de que no existe el desarraigo, pues se vive de acuerdo con una multi-pertenencia estética a las propias tribus³⁸, y donde la superfluidad, lejos de ser un problema es una virtud, pues nuestro ecosistema es por definición post-metafísico y neo-liberal, con lo que la superfluidad pasa a ser una de las condiciones *sine qua non* del supuesto nuevo realismo del cinismo y de la supervivencia cortoplacista.

Como leemos en Recalcati, actualmente, “il godimento assume la forma di un imperativo categorico che rifiuta la castrazione: Devi Godere!”³⁹. Y,

35 Cf. Recalcati, M. *L'uomo senza inconscio: Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2011.

36 Cf. Béjar, H. , *Felicidad. La salvación moderna*, Tecnos, Madrid, 2018.

37 Cf. López Mondéjar, L., *Invulnerables e invertebrados: Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2022.

38 Cf. Maffesoli, M., *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI, Madrid, 2021.

39 Recalcati, M., *La tentazione del muro. Lezioni brevi per un lessico civile*, Feltrinelli, Milano, 2020, pág. 26.

pese a ser éste un modo de vida celebrado por sociólogos como Lipovetsky, no es verdad que sea una ética indolora, como afirma éste en el título de su ensayo *Le Crépuscule du devoir: l'etique indolore des nouveaux temps démocratiques*, sino que tiene una traducción en un nuevo malestar de nuestra cultura.

Sin embargo, este discurso capitalista tiene su contraparte, ya que nos convierte en objetos pasivos de su voluntad de goce sistémica como bien se ha retratado en la distópica *The Matrix* (1999), de Lana Wachowski y Lilly Wachowski, donde los humanos se convierten en pilas del sistema tecnológico que tiende a arrastrar nuestra vivencia de lo real a la existencia virtual, como también hemos visto recreado en numerosos episodios de la teleserie *Black Mirror* (2011-2019), o al *reality*, como veíamos en *The Truman Show* (1998) y hemos seguido viendo en *Free Guy* (2021), donde el personaje interpretado por Ryan Reynolds da el salto de estatuto ontológico pasando de avatar de relleno en un video-juego a persona real.

De sujetos libres devenimos objetos atrapados en los límites del propio y endémico mundo del consumo. Somos pues también turbo-consumidores en el sentido de que vivimos el goce como algo desvinculado de todo límite, “impermeable al discurso amoroso, antivital, que no se genera solamente del consumo sino que tiende a consumir a quien consume, a utilizar el consumo de las cosas como modo de compensación de la desinserción del sujeto de todo ligamen con el Otro”⁴⁰.

Como se ha denunciado en distintas ocasiones desde la *Teoría Crítica*⁴¹, nuestra sociedad se caracteriza por hacernos vivir una vida alienada –recuperando el concepto marxiano– en la medida que perdemos una relación significativa con nosotros mismos, con los demás, con la realidad, con el trabajo, con el tiempo y con el espacio. Una interesante formulación de esta nueva situación que vivimos en la tardomodernidad, en la que parece que todo se ha convertido en disponible y con ello el mundo ha perdido su magia, es la de Hartmut Rosa. Él considera que el desencantamiento de Weber, la reificación de Lukács, o el absurdo de Camus, pueden ser reconceptualizados como alienación, que es:

un modo particular de relacionarse con el mundo de las cosas, con las personas y con uno mismo en el que no hay *responsividad*, es decir, no existe una conexión interior significativa. Es una relación sin vínculo auténtico. En este modo, ciertamente hay

40 Recalcati, M., *L'uomo senza inconscio: Figure della nuova clinica psicoanalítica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011, pág. 49. La traducción es nuestra.

41 Cf. Adorno, T.W., *Minima Moralia*, Verso, Barcelona, 1978 [1951].

conexiones e interacciones causales e instrumentales, pero el mundo (en todas sus cualidades) no puede ser apropiado por el sujeto, no se le puede hacer “hablar”, parece no tener sonido ni color. Así pues, la alienación es una relación marcada por la ausencia de un intercambio y una conexión verdaderos y vibrantes: entre un mundo silencioso y gris y un sujeto “seco” no hay vida, ambos parecen estar “congelados” o ser genuinamente caóticos y mutuamente aversivos. De ahí que, en el estado de alienación, el yo y el mundo parezcan relacionarse de un modo totalmente indiferente o incluso hostil⁴².

Se consolida pues un malestar propio de nuestro tiempo, que podría ser el resultado de la aceleración de la vida que vivimos. Así, mirando a nuestra sociedad desde el prisma de su aceleración⁴³, nos encontramos, también, con dificultades para tramar narrativamente nuestras propias identidad y experiencia en la posmodernidad. Ya que narrar es siempre un acto en el tiempo, y el tiempo nunca es ajeno a la construcción cultural que se hace de él⁴⁴. De este modo, con el incremento de velocidad se hace mucho más complicada la narración que tiende a transformarse en mera adición.

Para narrar se requiere tiempo: el drama, la metáfora y el sentido no funcionan como un flujo de ceros y unos que podemos acelerar casi hasta el infinito con los nuevos procesadores, que buscan ahorrar tiempo, porque el tiempo sigue siendo oro, especialmente para las finanzas. Vivimos en una sociedad que, como afirma Han (2021d), asume el *big data* como modelo de comunicación. Frente a la narración se opone la información y el mero encadenamiento de datos.

Otro elemento interesante en lo referente a la influencia que tiene la aceleración en nuestra capacidad de narrar, es la relación entre aceleración, memoria y experiencia. Rosa (2016) habla de una paradoja subjetiva del tiempo, que consiste precisamente en que el tiempo de la experiencia y el del recuerdo no necesariamente coinciden. Ejemplo de ello lo encontramos en que cuando hacemos algo que realmente disfrutamos, con sensaciones nuevas, intensas y estimulantes, el tiempo pasa rápidamente, mientras que, si lo intentamos

42 Rosa, H., “The Idea of Resonance as a Sociological Concept. Global Dialogue” en *Theoretical Perspectives*, 9 of July 2018, <https://bit.ly/3yp6oa9> (Acceso actualizado, 23/02/2023). La traducción es nuestra.

43 Cf., Rosa, H., *Alienación y Aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2016.

44 Cf., Barraycoa, J., *Tiempo muerto. Tribalismo, civilización y neo-tribalismo en la construcción cultural del tiempo*, Scire, Barcelona, 2005.

recuperar a través de la memoria, nos encontramos con muchas cosas que explicar y el día entonces se nos antoja sumamente largo. La misma relación inversa entre experiencia y memoria la encontramos en el caso contrario, cuando pasamos el día haciendo algo aburrido, repetitivo y sin ningún interés para nosotros: entonces el tiempo se nos hace largo mientras lo consumimos, pero cuando intentamos recordar qué hemos hecho apenas hace falta una frase para narrarlo.

Sin embargo, en nuestra civilización tecnológica tardomoderna, esas formas clásicas larga/corta y corta/larga de relación entre la experiencia y la memoria, están pasando a ser substituidas por la díada corta/corta. Se trata pues de un nuevo tipo de tiempo, que no deja huella en nuestra experiencia. Delante de la pantalla de los videojuegos o de la jornada laboral llena de correos electrónicos y diversas aplicaciones que uno debe utilizar, navegando por las redes sociales, o en la procrastinación, uno vive intensamente lo que tiene delante y las horas pasan volando. Sin embargo, cuando rememoramos qué hemos hecho hay poco que contar. Tenemos así un tiempo que no deja rastro narrativamente porque no nos apropiamos de él. Por eso decimos que también vivimos alienados con respecto al tiempo.

Como afirmaba Benjamin, la modernidad, en este caso la tardía, verifica la riqueza en número de *vivencias* provocadas (*Erlebnis*) por los distintos *shocks* que nos produce la cotidianidad, mientras que somos cada vez más pobres en *experiencia* subjetiva (*Erfahrung*). Así nos lo explica Jay en su *Cultural Semantics*:

La experiencia interior inmediata, pasiva, fragmentada, aislada y desintegrada de la *Erlebnis* era, según Benjamin, muy diferente de la acumulación totalizadora de sabiduría transmisible, de verdad épica, que era la *Erfahrung* [...] El continuo de la *Erfahrung* ya se había roto por los choques inasimilables de la vida urbana y la sustitución de la producción artesanal por la repetición aburrida y no acumulativa de la cadena de montaje. En los medios de comunicación de masas, la información desordenada y las sensaciones en bruto habían suplantado a la narración significativa.⁴⁵

La alienación en la tardomodernidad es una intensificación de esta desposesión de la propia experiencia, de esta pobreza narrativa, que ya reconocía Benjamin en el final de la modernidad sólida. Y nos advertía de la relación entre la pérdida de esa capacidad de narrar y el aislamiento: “Una facultad

45 Jay, M, *Cultural Semantics*, University of Massachusetts Press, Massachusetts, 1998, págs. 48-49. La traducción es nuestra.

que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias⁴⁶.

Decíamos, al principio del capítulo, que la narratividad es un haz de características trascendentales u originarias de la experiencia: temporalidad, moralidad, sociabilidad, inteligibilidad, etc. Es decir: vivimos en una temporalidad acelerada, en la que las vivencias se multiplican y superponen en un difícil montaje vertiginoso que compromete su inteligibilidad; vivimos en un tiempo post-edípico, en que la modernidad sólida ha dado paso al *narcinismo* ensimismado en un mundo sin ideal, poniendo en entredicho la moralidad, en la medida que los bienes que se afirman son efímeros y no permiten arros-trar las dificultades; vivimos en una sociedad donde los vínculos han perdido consistencia y se amoldan en cada momento a la fluidez neoliberal y digital, favoreciendo un discurso capitalista que atomiza y aboca a la nueva epidemia de la soledad; vivimos, en suma, una vida en que, como describe Gergen⁴⁷, ya no tenemos un objetivo importante por el que afrontar las dificultades, sino que, debido a la mutabilidad e inconsistencia de todo, dejamos de cansarnos en la lucha y reservamos fuerzas con el fin de mantenernos a flote, mientras nos dejamos arrastrar a la deriva, como náufragos –o surfistas, quizás mejor, para no romper la positividad– que se dejasen arrastrar por ese bravo mar de la tecnología, la competencia, y la aceleración del ritmo de la vida. Vivimos hoy, decididamente, una vida mucho más superflua y desarraigada.

3. Comunidad, narración y acontecimiento

No somos los primeros en llamar la atención entre la razón abstracta y calculadora propia de la modernidad y el individualismo⁴⁸. Los tiempos modernos han ido acompañados de una evolución de la razón tecnológica y burocrática y de la consiguiente secularización, erosionando el tejido comunitario anclado en visiones más tradicionales de la existencia. El mismo Habermas reconoce cierta deriva de modernidad que produciría una atomización y una disolución de las comunidades con nocivas consecuencias en las sociedades democráticas liberales:

46 Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Barcelona, 2001, pág. 112.

47 Cf. Gergen, K. J., *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York, 2000.

48 Cf. Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.

[...] Una modernización “descarrilada” de la sociedad en su conjunto podría quebrar con seguridad el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal. En este caso sí que se daría [...] la transformación de los ciudadanos de sociedades liberales prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiados por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros. Evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana como el descrito se observan en [...] que los mercados, que no pueden evidentemente someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, asumen cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida, que hasta ahora habían estado recogidos normativamente, esto es mediante formas políticas o pre-políticas de comunicación⁴⁹.

La secularización fruto de la Ilustración ha ido reconvirtiendo la religión cristiana a valores inmanentes⁵⁰ desligándolos de su origen existencial en la experiencia cristiana, y ha provocado un desecamiento moral por la desconexión de sus fuentes morales originales que no ha encontrado nueva irrigación en los meros individualismo y narcisismo. Así, Habermas reconoce que “vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero el que se encuentre en una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental”⁵¹.

La pérdida de solidaridad producto del individualismo de distinta raigambre ha generado una pérdida también desde el punto de vista pragmático, tal y como nos ha mostrado el sociólogo en sus diversos estudios acerca del capital social en la sociedad americana. Putnam, en uno de sus últimos textos tiene el muy efusivo título de *Our Kids: the American Dream in Crisis*⁵² y en él pone en evidencia, entre otros muchos datos, cómo la gran pérdida de tejido social, especialmente en las capas sociales más desfavorecidas que no pueden pagar recursos educativos como extraescolares, etc., está siendo letal para las nuevas generaciones. La educación del pueblo, de la tribu, de la familia extendida, ha dado paso al desierto de la supervivencia individual, en que la vida es mucho más líquida y difícil, tal como leemos en textos más periodísticos aunque no menos documentados. Ejemplo de ello son: *Fulfillment: America*

49 Ratzinger, J. y Habermas, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006, pág. 27.

50 Cf., Carrón, J., *La belleza desarmada*, Encuentro, Madrid, 2016.

51 Ratzinger, J. y Habermas, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006, pág. 29.

52 Cf., Putnam, R., *Our Kids: the American Dream in Crisis*, Simon & Schuster, Nueva York, 2016.

*in the Shadow of Amazon*⁵³, donde se hace un retrato del poder disolvente a nivel social de una empresa del NASDAQ como Amazon; o el citado *Nomadland: Surviving America in the Twenty-first Century*, del que se ha hecho una interesante película, *Nomadland* (2020), en la que se retrata la aparición de nuevas tribus nómadas de desempleados en el corazón de Estados Unidos.

Tal como hemos expuesto en otro lugar⁵⁴, la modernidad opera una sinécdoque en su mirada sobre la realidad y opta por poner en funcionamiento un tipo de razón calculadora y positivista que deja de lado todo aquello que no puede ser dominado por su dimensión misteriosa intrínseca, por su condición de alteridad con respecto a los diversos intentos de simplificación de origen científico, técnico, burocrático y economicista. De este modo lo presenta Maffesoli:

[...] La simple razón, al menos tal como se puso en funcionamiento durante la modernidad, no basta para semejante integración. Hay que poner en juego lo que he llamado anteriormente los afectos. Estos demuestran la perduración de esa “sombra”, ese “instante oscuro”, y otra “parte maldita” que se atribuía a lo primitivo, y que el hombre civilizado habría conseguido exorcizar. De hecho, no hay nada de eso. Hoy en día todavía está presente la sombra, y eso tanto en el nivel individual como en el nivel colectivo⁵⁵.

Por eso abogamos por una razón que trascienda su versión kantiana y que beba de experiencias comunitarias y relacionales surgidas de fuentes trascendentales, como pueden ser las religiosas, en la medida en que el deseo humano no es algo que se pueda aplacar con algo material ni de una vez por todas, por mucho que nos intente convencer de ello el mercado a través de una presunta construcción de la propia identidad en persecución constante de la propia autenticidad mediante el consumo.

Este individualismo recalcitrante nos llega del neoliberalismo de la era Reagan y Thatcher, con todo el apoyo de esa razón calculadora moderna que le cede al mercado y a la cultura *cool*⁵⁶ y *woke*⁵⁷ —que saturan la mente ame-

53 Cf., MacGillis, A., *Fullfilment: America in the Shadow of Amazon*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2021.

54 Cf., Martínez Lucena, J., *Los antifaces de Dory. Retrato en “collage” del sujeto posmoderno*, Scire, Barcelona, 2007.

55 Maffesoli, M., *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997, pág., 69.

56 Cf. Frank, T., *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

57 Cf. Sánchez Garrido, P., “(Don’t) be woke, my friend: ¿defensa de las minorías o

ricana y occidental⁵⁸— la posición sobre cada vez más cuestiones antropológicas y morales que no tienen ya respuesta en la vivencia comunitaria de una tradición propia.

La experiencia humana posmoderna está dividida en dos polos que se autojustifican desde la propia carencia. La razón abstracta, economicista, científicista convierte la vida en algo frío sin motivaciones para la existencia más que el dominio y el control, y engendra una contraparte afectiva que se integra perfectamente en la dinámica del consumo del sexo, los viajes, los *hobbies*, el entretenimiento, las micro-ideologías, etc. y que daría razones para ir viviendo dentro de la jaula de hierro de la auto-explotación antes descrita, gracias a los múltiples modos de reencantamiento previstos en el sistema capitalista: desde los parques temáticos, o las distintas catedrales de consumo descritas por Ritzer a la infinita oferta de video-juegos, plataformas de diversa índole⁵⁹, etc.

Sin embargo, no parece tan claro que esa fractura de la experiencia suponga una solución pragmáticamente satisfactoria, dados los malestares individuales y sociales que parecen derivarse de ese supuesto equilibrio. Es por ello que la alteridad se hace antropológicamente necesaria en diferentes niveles. Los psicólogos nos hablan de la importancia del apego en los primeros años de vida⁶⁰. Desde la neuropsiquiatría infantil se nos dice:

[...] Nacer con un cerebro inmaduro es el precio que el bebé tiene que pagar por pertenecer a la especie humana. Es importante insistir en que es esta inmadurez la que determina la extrema dependencia de los bebés a la calidad, cantidad y permanencia de los cuidados y la protección de los adultos, en particular de sus progenitores. Estos cuidados son completamente necesarios para sobrevivir, crecer y desarrollarse. Desde esta perspectiva, los bebés necesitan que por lo menos un adulto, generalmente su madre, tenga las competencias para cuidarlo, estimularlo, protegerlo y educarlo⁶¹.

tiranía distópica?” en *Nueva Revista*, 7 de Junio 2022, <https://bit.ly/3KFBA2> (Acceso actualizado, 25/02/2023).

58 Cf. Haidt, J. y Lukianoff, G., *La transformación de la mente moderna: Cómo las buenas intenciones y las malas ideas están condenando a una generación al fracaso*, Deusto, Bilbao, 2019.

59 Cf. Scolari, C. A., *La guerra de las plataformas. Del papiro al metaverso*, Anagrama, Barcelona, 2020.

60 Cf. Bowlby, J., *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Routledge, Abingdon, 2012.

61 Barudy, J. y Dantagnan, M., *Los desafíos invisibles de ser madre o padre. Manual de evaluación de las competencias y la resiliencia parental*, Gedisa, 2013, Barcelona, pág. 328.

Y estas competencias a su vez provienen de la historia de los padres y el resto de adultos de la comunidad, que a su vez no son islas o meros datos, sino seres connaturalmente sociales y narrativos. Desde la terapia psicoanalítica leemos también acerca de la importancia de los vínculos en la propia historia para tener el sentimiento de la existencia, que nos permitirá no caer en estados depresivos:

Los elementos fundamentales que confieren al recién nacido su humanidad, es decir, los medios para hacerse existir, serían: la relación primaria con una madre; las relaciones con otras personas del entorno, y el hecho de atribuírsele una identidad a través de las pertenencias esencialmente familiares y sociales que le son dadas... Existimos, o más bien aprendemos a existir, a través de la mirada de los padres y con el aval de la sociedad⁶².

Esta pertenencia tradicionalmente ha ido ligada a metarrelatos, a visiones del mundo u horizontes de significación contenidos en los mitos y en los ritos de una determinada cultura dentro de la cual se nace y crece. Como sigue diciéndonos Neuberger:

[...] Para existir no basta con solo establecer relaciones interpersonales, es necesario que estas relaciones se sitúen dentro de un círculo de pertenencia. La relación de pertenencia se basa en compartir con otras personas unos valores, creencias, metas, intereses, que crean una comunidad real o psicológica. La pertenencia impone un compromiso de cara al grupo. Una de las características de este tipo de relación es que crea una solidaridad, una lealtad entre los miembros de un grupo. Es el mundo de la identidad. La existencia de cada uno reposa sobre este doble vínculo relacional sobre el que se superpone un sistema de pertenencia. Por un lado el apego y, por el otro, el compromiso⁶³.

Es por todo esto que las comunidades, sea por los adultos, sea por los horizontes de significado con que nos proveen a través de sus narrativas y ritos, generan personas que se desarrollan en todas las dimensiones trascendentales contenidas en la narratividad de su propia experiencia antes mencionadas. Putnam define el capital social como “las características de la organización social, tales como las redes, las normas y la confianza, que facilitan la

62 Neuberger, R., *Existir. El más íntimo y frágil de los sentimientos*, Kairós, Barcelona, pág. 18.

63 *Ibidem*.

coordinación y la cooperación para un beneficio mutuo”⁶⁴. Y según numerosas correlaciones parece que un elevado capital social está asociado a mejores resultados sociales, políticos y económicos⁶⁵.

Sin embargo, no todas las pertenencias o comunidades son igualmente beneficiosas. Sabemos que no todas las familias introducen en el mundo de igual modo. La mafia puede dar sensación de protección y seguridad –aunque tras ver *El padrino*, *El padrino II* y *El padrino III* sabemos que también aumenta el peligro de sufrir violencia–, pero no educa en la bondad ontológica del prójimo –algo que siempre ha hecho el cristianismo–; más bien, inicia y refuerza dialécticas identitarias que también se repiten en nuestros días, como vemos en la contraparte rígida de la nihilista clínica del vacío propia de la hipermodernidad⁶⁶, que nos provee con la sensación de solidez en un mundo líquido, con la ilusión de la estabilidad en nuestra situación de caída de todas las evidencias. Es lo que, en el ámbito civil, político y comunitario, Recalcati ha llamado la *tentación del muro* y que encuentra su formulación católica áurea en el encierro identitario de la *opción benedictina*⁶⁷ frente al miedo a una mundanidad omnipresente y cáustica.

Por eso consideramos fundamental conservar la polaridad propia del cristianismo en lo que respecta a la identidad: soy porque otro me hace, me está generando ahora. Es por ello que la comunidad cristiana, para no disolverse en el nihilismo, debe conservar su anclaje en la tradición viva de la iglesia, a través de los sacramentos y de los testimonios presentes en la comunidad cristiana que nos permiten narrar la vida en vistas a un significado:

Si no percibimos su significado, la realidad no nos conmueve, no puede resultarnos verdaderamente interesante. Este es el origen del nihilismo, de esa actitud que termina en el aburrimiento porque ya nada despierta el interés del yo. Pensábamos que la realidad podía seguir resultando atractiva incluso sin significado, reducida a mera apariencia, y que los jóvenes podían seguir interesándose por la transmisión de nociones puras y de datos, sin la comunicación de una hipótesis de significado, pero esto no ha

64 Putnam, R., “Bowling alone: America’s declining social capital” en *Journal of Democracy*, 6 (1), 1995, pág. 67.

65 Cf. Putnam, R., *Bowling Alone: Revised and Updated: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2001.

66 Cf. López Mondéjar, L., *Invulnerables e invertebrados: Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2022.

67 Cf. Dreher, R., *La opción benedictina. Una opción para los cristianos en una sociedad post-cristiana*, Encuentro, Madrid, 2018.

sucedido. Con la reducción de la realidad a su aspecto inmediato, a apariencia, se ha abierto paso una nueva forma de nihilismo, un nihilismo débil, “despreocupado”, en el que se produce un colapso del deseo, de la curiosidad. Solo quien consiga rescatar al yo de esta astenia podrá ofrecer una contribución a la situación dramática en la que nos encontramos⁶⁸.

Como nos sigue diciendo el mismo autor, lo único que puede vencer el nihilismo en nosotros no son nuestras fuerzas, sino

ser atraídos por una presencia, por una carne que porta consigo, en sí misma, algo que corresponde a toda nuestra espera, a todo nuestro deseo, a toda nuestra exigencia de sentido y de afecto, de plenitud y de estima. Solo puede arrancarnos de la nada “esa” carne que es capaz de colmar “el abismo de la vida”, el “deseo angustioso” de cumplimiento que hay en nosotros⁶⁹.

Y para que este significado venza al nihilismo en nuestra experiencia hace falta verificarlo, para lo cual es inevitable arriesgarse en la apertura hacia el otro descentrándose con respecto a la comunidad, dejándose desequilibrar como se deja desequilibrar el buen samaritano en la pintura de Van Gogh y como lo hizo Cristo en el Calvario, a ver si ese camino, el cristiano, lleva o no a la resurrección. Esta es la única manera de la verificar que el acontecimiento cristiano, como una llamada a la misión, permanece vívido en nosotros gracias a esta doble parada de la comunidad y el prójimo más allá de los confines de ésta. Sólo desde este punto de vista todas nuestras crisis resultan una oportunidad para crecer en la experiencia cristiana y en la comunidad cristiana como ya lo formuló San Benito en el número 53 de su Regla: “A todos los huéspedes que vienen al monasterio se les recibe como a Cristo, porque él dirá: fui forastero y me hospedasteis”.

68 Carrón, J., *La belleza desarmada*, Encuentro, Madrid, 2016, pág. 194.

69 Carrón, J., *Un brillo en los ojos. ¿Qué nos arranca de la nada?*, Fraternità di Comunione e Liberazione, 2020, págs. 54-55.

FEMINISMO, TRABAJO E IDENTIDADES POSMODERNAS

Teresa Pueyo-Toquero¹
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: Este capítulo aborda el paradigma de la construcción de la realidad aplicado a la identidad humana, especialmente en lo que respecta a las mujeres. Se analiza cómo el feminismo ha cambiado la concepción tradicional de la maternidad como centro de la identidad femenina y ha puesto en su lugar el desarrollo profesional. Este cambio ha sido asumido y promovido por la dialéctica capitalista, que ha situado el trabajo y la producción en una posición privilegiada en la jerarquía de valores. Ambas dialécticas dificultan la posibilidad de la maternidad en la Posmodernidad y, en tanto que niegan una dimensión de la naturaleza de la mujer, la deshumanizan.

Abstract: This chapter addresses the paradigm of reality construction applied to human identity, especially with regard to women. It analyses how feminism has changed the traditional conception of motherhood as the core of female identity and has replaced it with professional development. This shift has been assumed and promoted by the capitalist dialectic, which has placed work and production in a privileged position in the hierarchy of values. Both dialectics hinder the possibility of motherhood in postmodernity and, by denying a dimension of women's nature, dehumanize them.

1. Las identidades posmodernas

Quien emprende el estudio del fenómeno posmoderno, pronto se encuentra con una dificultad ineludible: la complejidad de analizar racionalmente lo irracional. Bauman puso de manifiesto esta contradicción con su definición de la Posmodernidad como una realidad fluida, líquida², como la “época de la desregulación”³.

La evocadora imagen solo se puede comprender en contraposición con la Modernidad, que precede y da nombre a la Posmodernidad. Para Bauman, tanto la Modernidad como la Posmodernidad consistirían en la construcción de un nuevo orden humano que sustituye al tradicional. La diferencia entre ambos sería que, en la Modernidad, el *agente constructor* de la realidad hu-

1 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID 0000-0001-8823-4618

2 Cfr. Bauman, Z., *La modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2002, pág. 8.

3 Bauman, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Tres Cantos, 2001, pág. 9.

mana es el Estado, mientras que, en la Posmodernidad, es el individuo. Así, la Posmodernidad sería “una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo”⁴.

Según esto, hay una unidad ontológica entre la Modernidad y la Posmodernidad, aunque su articulación concreta sea distinta. Su sustrato común sería el rechazo de la realidad *dada*, que precede a la voluntad humana.

Este capítulo trata el paradigma de la construcción de la realidad aplicado a la identidad humana, en particular, respecto de la mujer. Para ello, se abordará cómo el feminismo ha sustituido la maternidad por el desarrollo profesional como centro de la identidad femenina, en connivencia con la dialéctica materialista, que sitúa el trabajo y la producción en lo más alto de la jerarquía de valores.

La cuestión de la identidad humana se desarrolla entre múltiples coordenadas: por un lado, se puede plantear si la identidad es algo dado por naturaleza —y en qué medida— o si es algo construido⁵ y, de ser cierto lo último, quién sería el agente constructor. También ha de matizarse que el concepto *identidad* puede referirse al individuo particular (*quién soy yo*), aunque el objeto de este artículo es una categoría (*quién es “la mujer”*).

Como se ve, el análisis completo del tema debería abordarse desde el amplio abanico de disciplinas que van de la teoría política a la psicología. En cualquier caso, puede decirse que, en la Posmodernidad, predomina la noción de que la identidad es algo *construido por la voluntad*, ya sea del poder o del individuo.

La teoría feminista que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XX se basa en este paradigma, pues entiende que no existe *la mujer* como realidad objetiva, sino que es una construcción que el patriarcado ha impuesto sobre las hembras humanas con la voluntad de oprimirlas: “No se nace mujer, se llega a serlo”⁶, es la célebre máxima de Simone de Beauvoir que resume y fundamenta el resto de la teoría.

4 Bauman, Z., *La modernidad líquida*, op. cit., pág. 13.

5 Entre los dos polos, se haya toda una escala de grises de autores que afirman que la identidad humana es el resultado de la influencia social sobre el *yo* nuclear, de modo que “nuestra identidad se define por los compromisos e identificaciones que nos proporcionan el marco u horizonte, [dentro del cual podemos] adoptar una postura” (Martínez Lucena, J., “La autenticidad como libertad plural y dialéctica: de Charles Taylor a Francesco Botteri”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 58(138), 2009, pág. 98).

6 De Beauvoir, S. *El segundo sexo*. Anaya, 2005. Pág. 371.

La obra de esta filósofa francesa se halla influida por el pensamiento de Jean-Paul Sartre, con quien mantuvo una relación intelectual y sentimental hasta la muerte de él. En concreto, la obra de Beauvoir consiste en aplicar al sexo femenino la teoría existencialista de Sartre, según la cual las cosas que hay en el mundo —y también el ser humano— no tienen una naturaleza dada, sino que es la voluntad humana la que decide lo que las cosas *son*.

En *El existencialismo es un humanismo*, mantiene que la idea de la ley natural es heredada de una concepción religiosa del mundo, que ha de ser superada. En este sentido, entiende que, en la medida en que se afirma que Dios existe, se asume que es creador y que crea las cosas con un propósito, con un fin. Este fin para el cual son creadas las cosas es su naturaleza⁷. Aunque Sartre celebra que el ateísmo haya cobrado fuerza desde la Ilustración, dice que el proceso no se ha completado porque aún pervive entre los filósofos la idea de que hay una esencia —una naturaleza— que precede a la existencia de las cosas: “En el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia”⁸. Sartre juzga que la lógica atea implica necesariamente negar la existencia de una ley natural que preceda la voluntad humana, por lo cual sentencia que “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”⁹.

Conviene matizar que el existencialismo de Sartre no es absolutamente novedoso, pues ya la sofística, en los inicios de la filosofía, había cuestionado la existencia de la ley natural, al igual que lo hiciera más adelante la Ilustración, el marxismo¹⁰ y el propio Nietzsche¹¹. Sartre, sin embargo, es especial-

7 Así lo mantiene la tradición iusnaturalista fundada en la filosofía de Aristóteles y que atraviesa el pensamiento cristiano. Cfr. Prevosti, A., “La naturaleza humana en Aristóteles”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 60 (141), 2011, págs. 35-50; Petit Sullá, J.M., “La pérdida del sentido de naturaleza en la Modernidad”. *Verbo*, (329-330), 1994, págs. 901-919; Martínez, E. (ed.), *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*. Tirant humanidades, Valencia, 2021.

8 Sartre, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. UNAM, México, 2006, pág. 27

9 Ibid., pág. 28.

10 “La esencia humana no tiene una realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, de rechazo, la lucha contra este mundo del cual la religión es el aroma espiritual” (Marx, K., citado en Baas, E., *Introducción crítica al marxismo*. Ediciones Nova Terra, Barcelona, 1963, pág. 47.

11 “Dios ha muerto”. Esta frase se repite varias veces en la obra culminante de Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1994.

mente interesante por la relevante fusión de la dialéctica marxista y la teoría feminista. Cuando el existencialismo se integró dentro de la poderosa dinámica marxista, consiguió la hegemonía que hasta entonces no había disfrutado y, con ella, la capacidad casi imparable de transformar la realidad humana.

El existencialismo de Sartre se rebela contra la idea de que sea Dios creador, a través de la ley natural, quien defina la esencia humana. No es, sin embargo, un nihilista absoluto que pretenda que el ser humano no se defina de ninguna manera. Reconoce que el hombre tiene la necesidad de dar sentido a la realidad de su existencia mediante la conciencia de su identidad. La propuesta existencialista es que esa identidad va a ser construida por la voluntad del propio hombre, que se convierte así en creador de sí mismo:

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente [...]. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho [...]. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo¹².

De este modo, el existencialismo consolida la idea de que en la identidad humana no hay nada *dado*, sino que el hombre es lo que su voluntad determina. Como se ha dicho, el éxito del existencialismo se debe, en parte, a su relación con la dialéctica marxista, aunque tampoco se puede ignorar su confluencia con otras realidades que definen el tiempo posmoderno: la globalización, el desarraigo y la caída de los grandes sistemas de significado –como las religiones o las ideologías *fuertes*– son realidades que también contribuyen a consolidar la idea de que la identidad personal no es dada por ninguna tradición estable, sino que es absolutamente construible desde la voluntad individual: “El hombre no es otra cosa que lo que él se hace”¹³.

Se puede empezar a ver cómo esta línea de pensamiento, aplicada a la naturaleza sexual del hombre, llevará a que el feminismo entienda la sexualidad como una construcción de la voluntad. En concreto, el feminismo va a entender que no existe una mujer dada por naturaleza, sino que lo que se entiende por mujer es una construcción de la voluntad del poder patriarcal para opri-

12 Sartre, J-P. *El existencialismo...* Ibid., pág. 28.

13 *Ibidem*.

mir a la hembra humana. En consecuencia, propondrá que sea la voluntad de cada hembra la que decida en qué consiste ser mujer.

No obstante, para poder comprender plenamente los argumentos feministas y su influencia sobre la mujer actual, es preciso abordar antes otra de las grandes dialécticas que afectan al hombre posmoderno: la del trabajo y la producción.

2. La dialéctica del trabajo y la producción

En la Posmodernidad, la vida se desarrolla bajo un nuevo paradigma: el de que la felicidad humana pasa por la plenitud material, por el éxito profesional y económico y que, en consecuencia, toda la vida se debe ordenar a que podamos ser mejores y más eficientes trabajadores.

Esta es la tesis principal de uno de los filósofos más relevantes de la actualidad, el surcoreano Byung-Chul Han, que sostiene que uno de los cambios más importantes que ha experimentado el hombre actual tiene que ver con el trabajo. En particular, ha habido una transformación radical respecto del tipo de trabajo que se realiza, pero también —y sobre todo— una transformación respecto de la motivación con la que trabaja el hombre posmoderno, respecto del lugar en el que se sitúa el trabajo en la jerarquía de valores de la vida humana.

La transformación de los tipos de trabajo no es propiamente el objeto de este capítulo. Baste decir que los últimos siglos han sido testigos de una profunda revolución económica y tecnológica que ha cambiado radicalmente las formas de producción:

La sociedad postindustrial se caracteriza por la transición de una economía de producción a una de servicios, el incremento de las ocupaciones de cuello blanco, el desarrollo de la electrónica y el crecimiento de la automatización, el uso de la computadora y la comunicación tecnológica, el papel protagónico del conocimiento científico y el surgimiento de la cibernética y la inteligencia artificial¹⁴.

Esta transformación de las formas de producción industriales no puede entenderse fuera del contexto capitalista y globalizado¹⁵. Es, precisamente, el

14 González, B. E. T., “¿El fin del trabajo? Debates desde una mirada moderna, postindustrial y posmoderna”. *Revista de Ciencias Sociales* 5, 1998, pág. 55.

15 Se puede decir que “las nuevas formas de producción se explican [...] porque sobre todo en los años de auge *hay una sustancial reestructuración y reforma del capitalis-*

desarrollo del capitalismo el que ha promovido este cambio, generando nuevas formas de producción, nuevos tipos de trabajo, que exigen de la persona una dedicación novedosa.

En este sentido, sostiene Han que el capitalismo tiene una “condición intrínseca de carácter permanente”¹⁶, por la cual “el capitalismo industrial muta en neoliberalismo o capitalismo financiero con modos de producción posindustriales, inmateriales”¹⁷. Estos modos de producción inmateriales tienen que ver con el aumento de la economía de servicios, pero, más profundamente, se refieren al hecho de que, en el neoliberalismo, es la propia persona la que es *producida* a través del trabajo. En este sentido, la identidad personal se construye mediante el trabajo.

Este fenómeno se explica por la transmutación de la jerarquía de valores que se ha producido a lo largo de la Modernidad y la Posmodernidad. Como se verá a continuación, al trabajo se le pueden atribuir distintos significados y cada sociedad tiene la capacidad de determinar su importancia en el orden de la vida humana. De acuerdo con esto,

[...] los significados y valores que se le atribuyen al trabajo no son inherentes a este, sino que la sociedad le otorga esos significados particulares a medida que se transforma la organización del trabajo. En cada contexto sociocultural se crea un conjunto de representaciones sociales que obedecen al sistema de valores y creencias de cada época y a las construcciones que elaboran los propios sujetos sociales¹⁸.

Byung-Chul Han sostiene que el cambio que define la Posmodernidad es la absolutización del materialismo: las sociedades tradicionales percibían que la realidad está formada por elementos materiales y espirituales, entre los cuales había un orden, una jerarquía. A este respecto, lo espiritual, lo trascendente, solía estar en lo alto de la jerarquía, ordenando y dando dirección a lo material.

mo y un realmente espectacular avance de la globalización e internacionalización de la economía, que hace posible una economía mixta que facilitó la modernización y trajo consigo un enorme incremento de la demanda, y que a la vez elevó la capacidad productiva de la economía mundial debido a una nueva, más elaborada y sofisticada división internacional del trabajo” (Aguilar Monteverde, A., *Globalización y capitalismo*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pág. 53). Se ha puesto en cursiva lo que, en el original, está entrecomillado.

16 Han, B-C., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014, pág. 16.

17 Ibid.

18 González, B. E. T. *Revista de Ciencias Sociales*, op. cit., pág. 51.

En gran medida, se puede definir la Modernidad por su secularización, por suponer la “emancipación del orden trascendente, esto es, de las premisas fundamentadas religiosamente”¹⁹. Esto, sin embargo, no implica la negación del papel que lo trascendente había jugado en la vida humana, sino su sustitución, de modo que lo material ha pasado a ser el valor fundamental de la vida humana, que la define y al cual se ordenan las acciones. Según Han, esta absolutización del materialismo supone la perfección del capitalismo y es el rasgo definitorio de la modernidad tardía: “el capital se erige en una *nueva trascendencia*”²⁰. Esto supone que el capital, que es, esencialmente, algo material, ocupa el lugar que tradicionalmente estaba dedicado a lo religioso.

En consonancia con esto, el hombre posmoderno absolutiza el trabajo, que es lo que le permite acceder al capital²¹, a la vez que se produce una “entronización del trabajo como categoría antropológica fundamental [...] y como factor definitorio de la identidad”²². Coherentemente, el trabajo se ha convertido en aquello que condiciona y dirige toda la vida de la persona. Para Han, esta absolutización del trabajo permite la consolidación del sistema de dominación capitalista, “cuyo fin no solo es explotar el tiempo de trabajo, sino también a toda la persona, la atención total, incluso la vida misma”²³.

Hay una disonancia entre la dialéctica neoliberal y la naturaleza del hombre, que se evidencia en el *malestar* que le provoca este modo de vida:

La moderna pérdida de creencias, que afecta no solo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero [...]. Ante esta falta de *Ser* surgen el nerviosismo y la intranquilidad [...]. El Yo tardo-

19 Han, B-C., *Psicopolítica*, *op. cit.*, pág. 19. También se puede ver Barrycoa, J., *Sobre el poder*, Scire, Barcelona, 2002; Segovia, J. F., “Qué es secularización”, *Verbo* 541-542, 4, 2016, págs. 143-156.

20 Han, B-C., *Psicopolítica*, *op. cit.*, pág. 19.

21 Han llama *sociedad de rendimiento* a aquella en la que “el sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*”, *op. cit.*, pág. 12. Tampoco se puede ignorar la influencia del protestantismo en la consolidación del capitalismo y de la sobrevaloración del trabajo como atributo personal: “A partir de la Reforma Protestante, el trabajo se conceptualizó como el salvador del mayor de los vicios, el ocio [...]. Se sobrevalora el trabajo, porque autoafirma y predestina [...]. Esta concepción puritana percibe el éxito económico como resultado del esfuerzo individual, la virtud y el talento [...]. Por tanto, el éxito/fracaso social es una manifestación de la valía personal” (González, B. E. T., *Revista de Ciencias Sociales*, *op. cit.*, pág. ⁵²).

22 *Ibid.*, pág. 55.

23 Han, B-C., *Psicopolítica*, *op. cit.*, pág. 47.

moderno [...] está totalmente aislado [...]. La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda. *El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El trabajo desnudo es precisamente la actividad que corresponde a la vida desnuda*²⁴.

El malestar, “la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción”²⁵ se deben a que entender el trabajo como aquello que hace plena la vida humana es un error materialista, que ignora que el hombre no solo es materia, no solo es un cuerpo que produce, que disfruta o que sufre. Por el contrario, la tradición aristotélica sostiene que el hombre es cuerpo y alma, materia y espíritu²⁶ y que, en consecuencia, la plenitud de la vida se da cuando se atiende a ambas cosas²⁷.

Sin embargo, la dialéctica de la producción invierte la jerarquía de bienes y establece la idea de que la capacidad de producir es el principal atributo humano. En este sentido, se es *más humano*, cuanto más y mejor se produce. Esta idea es esencial para comprender los fundamentos teóricos y la hegemonía cultural del feminismo, que va a entender la maternidad como un inconveniente en la capacidad productiva de la mujer, que la hace *menos humana* que el varón.

3. La dialéctica feminista

El feminismo que nace con Simone de Beauvoir introdujo la idea de que no hay una sexualidad natural que se fundamente en la biología. Para la filósofa francesa, las diferencias entre los sexos, la paternidad y la maternidad no serían algo natural, sino una imposición del patriarcado para oprimir a las personas y, en especial, a las mujeres.

24 Han, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Herder, 2012, pág. 46. La cursiva es propia.

25 Ibid., pág. 48.

26 Cfr. Prevosti, A., *op. cit.*

27 Esta idea atraviesa tanto la *Ética* como la *Política* de Aristóteles, que sostiene que “todos los bienes son exteriores o interiores al alma, y, de estas dos clases, los del alma son preferibles” (*Ética*, Gredos, Madrid, 1998, II, 1218b30). Sin embargo, no se deben menospreciar los bienes materiales porque “es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (I, 1099b). Según esto, el trabajo, que permite obtener los bienes materiales, sería un bien y algo necesario para la vida humana, pero en tanto en cuanto permite sostenerla para que sea posible alcanzar los bienes del alma, esto es, a gozar del estudio de la verdad, de la contemplación de lo bello y de la amistad (Cfr. *Política*, VII).

Su obra *El segundo sexo* es un ensayo existencialista “aplicad[o] a la situación de la mujer, inspirado en un deseo de humanización y enriquecimiento de la condición femenina”²⁸. La lógica existencialista lleva a Beauvoir a afirmar que, *per se*, no existe la feminidad, la identidad natural de la mujer. Por el contrario, entiende que lo que la sociedad identifica como femenino es un constructo cultural que se ha asignado arbitrariamente a uno de los dos sexos, a la hembra.

La opresión de la mujer le escandaliza porque, según ella, carece de todo fundamento, pues no hay nada que predisponga a ninguno de los sexos a tener un rol determinado dentro del matrimonio o de la sociedad. En consonancia con el existencialismo de Sartre, se sitúa su frase más célebre: “No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana”²⁹ Es decir, no hay una identidad natural de la mujer determinada por el sexo, sino que es la civilización patriarcal la que elabora la idea de mujer como una disminución de lo que es el hombre. Es por esto por lo que de Beauvoir habla de la mujer como el *segundo sexo*, porque para ella la feminidad ha sido definida por los hombres como una alteridad respecto de sí mismos, como una masculinidad incapaz, débil. Así, para ella, la mujer es “un producto intermedio entre el macho y el castrado”³⁰.

De Beauvoir se alinea con la tradición que entiende que la identidad no es, de ninguna manera, dada por naturaleza, sino que es una construcción de la voluntad, en concreto, de la voluntad del sistema de poder patriarcal, que ha reducido la identidad de la mujer a la posibilidad de la maternidad³¹ y

28 Trillo-Figueroa, J., *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*, Libros libres, Madrid, 2007, pág. 33.

29 De Beauvoir, S., op. cit., pág. 371.

30 Ibid., pág. 371.

31 El feminismo sí reconoce que la posibilidad de la maternidad se enmarca en la naturaleza biológica de la hembra, pero discute que eso sea determinante en la identidad de la mujer. Así lo explica Saletti: “Al designar el ser madre como un hecho estrictamente natural, la ideología patriarcal sitúa a las mujeres dentro del ámbito de la reproducción biológica, negando su identidad fuera de la función materna [...]. El hecho de que seamos las mujeres las que parimos es invariable; esta posibilidad biológica de las mujeres se convierte en un mandato social a través de la afirmación del instinto materno universal en las mujeres. Dicha afirmación garantizará que se asuma —y que ella misma asuma— que tiene la obligación de ser madre” (Saletti Cuesta, L., “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”, *Clepsydra* 7, 2008, pág. 174).

a la crianza de los hijos. Según de Beauvoir, el varón se ha reservado para sí mismo la única identidad humana, definida por la capacidad de participar en el ámbito público mediante el trabajo. El feminismo, en tanto que es materialista, considera moralmente bueno aquello que tiene un resultado externo cuantificable económicamente. Por eso, desde el principio, ha juzgado como inferior el trabajo del ama de casa, que no supone una recompensa remunerada. Por el contrario, el trabajo fuera del hogar, que forma parte del mercado, es considerado moralmente superior. Si esto es cierto, implica que, en la medida en que, tradicionalmente, los hombres han trabajado fuera del hogar y las mujeres no, los hombres tenían el privilegio de dedicarse a las actividades más elevadas, mientras que las mujeres estaban, de algún modo, *condenadas* a la inferioridad moral y esencial³².

Así, según la teoría feminista, la maternidad y el cuidado de los hijos reducen a la mujer a un estatus infrahumano porque dificultan o impiden que trabaje fuera del hogar como si fuera un hombre. En esto consiste la opresión de las hembras: en que el patriarcado no les deja realizarse humanamente, no les permite *ser* como sí permite *ser* a los hombres.

De esto se deriva que de Beauvoir considere que *la madre* no tiene identidad propia, sino que sólo *es* a través de su esposo: vive donde está el trabajo de él, su estatus social depende de él, etcétera. Podría decirse que la capacidad de producción es el origen de toda identidad humana: el varón la tiene plenamente porque trabaja y la mujer solo la tiene relativamente, en tanto que está casada con un varón. Sostiene que la mujer “encerrada en el hogar no puede fundamentar su existencia; no tiene medios para afirmarse en su

Sobre este asunto, es importante la obra de la filósofa francesa Elisabeth Badinter, en particular: Badinter, E., “El eterno femenino ¿Un mito?” *Revista de la Universidad Nacional (1944 – 1992)*, (19), 1989, págs. 30-33; Badinter, E., *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal siglos XVII al XX*. Paidós, Barcelona, 1991; Badinter, E., *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. La esfera de los libros, Madrid, 2011. También: Ferro, N., *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1991.

32 Aunque esta explicación sugiere que el feminismo valora lo masculino, en realidad no es así porque su juicio sobre el hombre tradicional se queda en lo más superficial, en su capacidad de producir y competir en el mercado, no con su dimensión moral de protector de la familia y de la sociedad, a cuyo servicio pone aquello que produce. Esta dimensión moral del varón tradicional es, por el contrario, despreciada y criminalizada por este feminismo dialéctico. Es lo que, con frecuencia, se viene a llamar *masculinidad tóxica*.

singularidad y por consiguiente esta singularidad no se le reconoce”³³. Si la sociedad considera a una mujer concreta como *un ama de casa* en general y no como un individuo lleno de posibilidades es porque la vida del ama de casa le impide afirmar sus posibilidades y, por tanto, nadie se las reconoce. La mujer moderna “está más o menos individualizada a los ojos de su marido”³⁴, pero sabe que para el resto de la sociedad está reducida “a su pura generalidad” y esto le frustra. No quiere ser una ama de casa, una esposa, una madre, sino que la mujer occidental moderna desea que los otros se fijen en ella como “*el ama de casa, la esposa, la madre única e indiferenciada*”. Sin embargo, mantiene de Beauvoir, la mujer no se da cuenta de que para ser *única e indiferenciada* debe precisamente no ser ama de casa, no ser esposa, no ser madre. Cuando la mujer elige estas categorías no es consciente de que ya no podrá ser *única* y ontológicamente autónoma, sino que *será* siempre en función de su marido y de sus hijos:

El trabajo que ejecuta la mujer en el interior del hogar no le confiere una autonomía; no es directamente útil a la sociedad, no tiene salida de futuro, no *produce* nada. Sólo tiene sentido y dignidad si se integra en existencias que se superan hacia la sociedad en la producción o en la acción: lejos de liberar a la matrona, la hace dependiente del marido y de los hijos; a través de ellos se justifica: sólo es en sus vidas una mediación no esencial³⁵.

La tesis de Beauvoir fue heredada y ampliada por el resto del movimiento feminista y los ejemplos de su desprecio por la *madre* son innumerables. Por su influencia sobre otras autoras, hay que destacar las obras de Germaine Greer y Betty Friedan. Según Greer, la esposa es una “muñeca maquinadora desilusionada de su marido, confusa y amargada a causa de su propia ociosidad e insignificancia”³⁶ Para ella, la familia es una institución innecesaria y efímera, en la cual la madre es un “corazón muerto [que] se dedica a gastar los ingresos del padre en productos de consumo destinados a mejorar el lugar donde él come, duerme y ve la televisión”³⁷.

En un sentido parecido, Friedan sostiene en *La mística de la feminidad* que la vida del ama de casa es inhumana, y hasta la compara con un campo de

33 De Beauvoir, *op. cit.*, pág. 682.

34 *Idem.*

35 *Ibid.*, pág. 590.

36 Greer, G., *La mujer eunuco*. Kairós, Barcelona, 2004, pág. 294.

37 *Ibid.*, pág. 295.

concentración, porque impide el desarrollo plenamente humano de la mujer, atrofiando su inteligencia por el cuidado de la familia y lrevirtiéndola a un estado infantil:

El confortable campo de concentración en el que se han metido las mujeres [...] no reconoce la personalidad adulta de las mujeres. Al adaptarse a esa realidad, la mujer atrofia su inteligencia y se vuelve infantil, vuelve la espalda a su identidad individual, para convertirse en un robot biológico anónimo, en una masa dócil. Se convierte en algo menos que humano, devorada por presiones externas³⁸.

En consonancia con la dialéctica materialista, Friedan mantiene que lo verdaderamente humano es el trabajo fuera del hogar, la participación en la vida pública y social. En un artículo publicado en 1973 en el *New York Times* insiste en que “sólo hay un modo de que las mujeres alcancen su completo potencial humano: participando en la corriente principal de la sociedad, mediante el ejercicio de su propia voz, en todas las decisiones que dan forma a la sociedad”³⁹. Por eso, propone que la mujer se libere de la *carga* de la maternidad y la familia para que pueda construir una identidad verdaderamente humana a través del trabajo.

4. Naturaleza e identidad de la mujer

El principal problema de este aspecto de la teoría feminista es su difícil encaje en la realidad, pues la maternidad es la consecuencia natural de la diferencia entre los sexos, que dificulta que la mujer participe del mercado y produzca exactamente igual que un hombre:

Uno de los problemas esenciales que se plantean a propósito de la mujer es, como hemos visto, la conciliación de su papel reproductor y de su trabajo productor. La razón profunda que en el origen de la historia consagra a la mujer al trabajo doméstico y le impide que tome parte en la construcción del mundo es su sometimiento a la función generadora⁴⁰.

La contradicción entre la naturaleza biológica de la mujer y estas dialécticas posmodernas se ha resuelto negando la naturaleza femenina, que se ha

38 Friedan, B., *La mística de la feminidad*. Sagitario, Barcelona, 1965, Pág. 343.

39 Friedan, B., “Up from the kitchen floor”. *New York Times Magazine* 4, 1973, Págs. 33-34.

40 De Beauvoir, *Ibid.*, pág. 196.

superado mediante un uso de la tecnología que se adapta a las exigencias del ideal feminista y productivo. El aborto y la anticoncepción son tecnologías aplicadas sobre el cuerpo de la mujer y suponen el centro mismo de la revolución sexual. La mujer puede liberarse de la *carga de la maternidad* mediante “el control de natalidad y el aborto legal [que permiten] a la mujer asumir libremente sus maternidades”⁴¹.

La idea de una revolución sexual que construye una nueva mujer desde la voluntad, evidencia el arraigo profundo de la teoría feminista en el marxismo. Ambos comparten la antropología materialista y consideran que la sociedad es una construcción opresiva de la cual hay que liberarse mediante la revolución. La revolución comunista iba a deconstruir la sociedad, a “hacer «del pasado tabla rasa» [para] alumbrar un mundo inédito gobernado por un hombre nuevo”⁴². En el mismo sentido, el feminismo radical pretende deconstruir el patriarcado mediante la revolución sexual para *construir una mujer nueva*. Según el filósofo francés Gilles Lipovetsky, esta mujer será una “autocreación femenina”⁴³ y será, por primera vez, *humana*.

El empeño en deconstruir la naturaleza en pos de la *auténtica* humanidad es el hilo que une las revoluciones de la Modernidad y la Posmodernidad. Sin embargo, es importante insistir en que estas revoluciones exigen deconstruir lo humano, *deshumanizarlo*. El precio de la liberación es abandonar la humanidad y, por eso, se puede decir que “todos estos hombres inventados en la Modernidad son, en algún sentido, «lo posthumano» en tanto que han sido desnaturalizados”⁴⁴. En el caso de la mujer, las tecnologías de control de la función reproductiva la *desnaturalizan* porque niegan su *naturaleza* específica como ser sexuado: su capacidad de dar a luz, de nutrir y educar nuevas vidas. La revolución sexual permite que esta subversión no sea solo metafísica, sino que *la hace realidad* en la sociedad posmoderna.

El feminismo y el capitalismo neoliberal han convencido a la mujer de que su plenitud pasa por la construcción de sí misma a través del trabajo y no por la posibilidad de la maternidad. En esta inversión de la jerarquía de valores,

41 Ibid., pág. 643.

42 De Benoist, A., *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917 – 1989)*. Ediciones Áltera, Madrid, 2005, pág. 113.

43 Lipovetsky, G., *La tercera mujer*. Anagrama, Barcelona, 1999, pág. 219.

44 Segovia, J. F., “La progresiva destrucción de la naturaleza y la naturaleza humana”. *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*. Marcial Pons, Madrid, 2019, pág. 50.

se absolutiza lo relativo [...] y se relativiza lo absoluto [...]. El poder, las riquezas, la fama, el éxito y el dominio se han convertido en ídolos; pero la humildad, la castidad, la modestia, la abnegación y el servicio se desprecian como si fueran signos de debilidad⁴⁵.

La Posmodernidad es el conflicto entre una naturaleza que, en el fondo, no puede ser erradicada y el deseo voraz de superarla. La filósofa Alice von Hildebrand advertía que “la femineidad es la pieza clave de la humanidad; una vez descolocada, las consecuencias son desastrosas”⁴⁶. Más allá de las consideraciones sobre cómo “la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción”⁴⁷ afectan específicamente a la mujer que, eventualmente, es madre, parece evidente que pretender que la identidad de la mujer se construye sobre el rechazo a su naturaleza biológica pone en peligro el concepto de mujer, pero también la humanidad misma, que no puede sobrevivir si ella no responde a su vocación de madre y de educadora: “La mujer es un gran instrumento [...] para abrir camino a la civilización... Si ella resulta infiel a su alta misión, la sociedad perece”⁴⁸. Por eso, “toda sociedad, si pretende tener futuro, ha de hacerse cargo del nacimiento y crecimiento de sus hijos, valorando de modo muy concreto la maternidad en cuanto verdadero bien social”⁴⁹.

45 Von Hildebrand, A., *El privilegio de ser mujer*. Eunsa, Pamplona, 2019, pág. 45.

46 *Ibid.*, pág. 32.

47 Han, B-C., *La sociedad...* *Ibid.*, pág. 48.

48 Von Hildebrand, A., *Ibid.*, pág. 69.

49 Cerioti, M., *Erótica y materna*. Rialp, Madrid, 2018, pág. 65.

DIFERENCIA, ANTIHUMANISMO Y FRAGMENTO.
APROXIMACIÓN A LA COMUNIDAD DESDE LA FILOSOFÍA POSTMODERNA

Jaime Vilarroig Martín¹
José María Mira de Orduña y Gil
Universidad Cardenal Herrera CEU

Resumen: Este capítulo delimita la corriente postmoderna en filosofía, basándose en tres ideas recurrentes de todos sus autores (Derrida, Deleuze, Lyotard, etc.): la diferencia, el antihumanismo y la fragmentariedad. De cada una de tales ideas se busca entender su sentido desde los propios autores, recuperando aquello que se puede recuperar, pero advirtiendo las graves consecuencias que tienen estos postulados para la comprensión y vivencia de la vida en comunidad.

Abstract: This chapter defines the postmodern streaming in philosophy, based on three recurring ideas of all its authors (Derrida, Deleuze, Lyotard, etc.): difference, anti-humanism and fragmentation. We seek to understand the meaning of each of these ideas from each author, recovering what can be recovered, but pointing the serious consequences that these postulates have for understanding what community life is.

1. Introducción: la filosofía postmoderna

En filosofía suele situarse el final de la modernidad con Hegel, el autor titánico de cuyo esfuerzo ciclópeo aparecen las migajas que conforman el S. XX². Especialmente, podrían indicarse como iniciadores de la postmodernidad a los maestros de la sospecha, según la feliz expresión de Ricoeur: Marx, Nietzsche y Freud³. Como es bien sabido estos tres autores ponen bajo sospecha toda la cultura recibida, incluyendo en la cultura al derecho, la filosofía o

1 CEU Universities, Valencia, Spain. ORCID: 0000-0003-2612-475X (Jaime Vilarroig); ORCID: 0000-0003-2416-0191 (José María Mira de Orduña).

2 “¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado cimientos para la ciencia positiva y sólida; de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran”. Unamuno, M. de, *En torno al casticismo*, Alianza, Madrid, 2008, Cap. 1, II.

3 Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. siglo XXI, Madrid, 1990, págs. 22 y ss.

la religión. En la misma línea, uno de los representantes máximos de la postmodernidad abunda en esta idea de la sospecha: “¿Qué es lo posmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y del relato? Con seguridad, forma parte de lo moderno. Todo aquello que es recibido, aunque sea de ayer [...], debe ser objeto de sospecha”⁴.

Estos tres maestros de la sospecha tienen una idea específica sobre la comunidad que nos puede ayudar a entender los planteamientos que se seguirán en lo sucesivo. En síntesis, para Nietzsche la comunidad será un rebaño⁵; para Freud será una horda primitiva⁶ o una masa represora de los instintos⁷. Aparentemente mejor concepto de la comunidad aparece en el comunismo de Marx, y sin embargo se da en él una tendencia por la que la persona pierde su nombre por mor de la sociedad que lo engloba, como han ido mostrando los totalitarismos de izquierda en el s. XX⁸.

Estos autores dan lugar al humus cultural de la postmodernidad. Abordar el tema de la comunidad desde la filosofía postmoderna no es tarea fácil, habida cuenta de que la postmodernidad como cualquier otra corriente filosófica no se deja sistematizar con facilidad. Pero la dificultad aumenta cuando precisamente la filosofía postmoderna hace gala de rechazar todo aquello que suponga esencia, sistematización, coherencia, búsqueda de sentido global, etc.

4 Lyotard, J. F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1996, pág. 23.

5 “[...] desde que hay hombres ha habido también en todos los tiempos rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias)”. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1985, § 199. Recuérdese además la soledad de las alturas donde habita Zaratustra.

6 Concepto desarrollado por Freud en *Moisés y la religión monoteísta*, Alianza, Madrid, 2006.

7 Véase el lúcido análisis de Freud en *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2010.

8 Conviene recordar que el nombre de comunismo no viene de comunidad, sino de lo común frente a lo privado. Es curioso que el hecho de tener todas las cosas en común no forme comunidad, como muestra el caso del comunismo, sino que es en cierto sentido a la inversa. Sobre la deriva de esta impersonalización en el totalitarismo socialista pueden encontrarse ejemplos literarios (Solzhenitsyn, A., *Un día en la vida de Iván Denisovich*, Tusquets, Barcelona, 2008) o cinematográficos (*La vida de los otros*, 2006, de Florian Henckel von Donnersmarck).

Quede sentado que no toda la filosofía que se hace en la época contemporánea es filosofía postmoderna, aunque la época contemporánea bien pueda llamarse postmoderna⁹. La filosofía postmoderna se identifica sobre todo con una corriente francesa de la segunda mitad del s. XX que abarca muchos temas y autores, pero no lo agota todo: en el s. XX se sigue haciendo filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, marxismo, tomismo o neotomismo. En el peor de los casos, la filosofía postmoderna podría ser una etiqueta de editores buscando aprovechar la corriente del momento, junto al existencialismo, el estructuralismo o el pensamiento débil. Y sin embargo, es posible encontrar algo así como un aire de familia entre sus representantes.

Tres serán las ideas que nos permitan sistematizar la filosofía postmoderna: la insistencia en la diferencia frente a la unidad; el declarado antihumanismo frente al clásico humanismo; la glorificación del fragmento frente a la muerte de los metarrelatos. Los autores que defienden estas ideas, entre otros y con matices, además de los maestros de la sospecha ya citados, podrían ser Heidegger, Derrida, Deleuze, Lyotard (especialmente este, con su libro *La condición postmoderna*¹⁰ que algunos proponen como acta fundacional de la postmodernidad), Foucault, Baudrillard o Althusser. En todos ellos hay un claro ataque al pensamiento previo, que es puesto continuamente bajo sospecha, pero también podemos encontrar una oportunidad de abrir nuevas posibilidades obturadas.

2. Pérdida de la unidad y sobresaturación de la diferencia

2.1 Dar testimonio de la diferencia

Quizá esta pérdida de la unidad sea la característica más acusada de toda la postmodernidad filosófica. Lyotard lo condensa con la frase: “hay que dar testimonio de la diferencia”¹¹. Pero en realidad es Heidegger, en *Identidad y Diferencia*¹², quien comienza el cuestionamiento que filósofos posteriores

9 Análisis de la sociedad contemporánea y postmoderna en este sentido pueden encontrarse en las obras de G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2006; Z. Baumann, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona 2006, o el más reciente Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2022. Véase una síntesis de estos autores en Vilarroig, J.; Monfort, JM., “La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea. Cuatro propuestas”, en *Razón y fe*, enero-abril 2023, n.º 1.461, t. 287, pp. 53-68.

10 Lyotard, F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

11 Lyotard, F., *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 2009, pág. 11.

12 Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

radicalizarán. Dice el pensador alemán que el pensamiento europeo piensa la identidad como un rasgo de lo ente; es decir: para la metafísica la identidad pertenece al ser. Pero Parménides, desde más atrás de la metafísica occidental, dice que ser y pensar pertenecen a la identidad: son lo mismo (*autó*). Sin embargo, para darse cuenta de esto, según Heidegger, hay que pensar más allá del pensamiento representativo: más allá del hombre como animal racional y más allá del ser como presencia.

Este principio prometedor de Heidegger, con la idea de copertenencia del pensamiento y el ser, que tan fecundo podría resultar para la comunidad, será seguido por varios autores que estudian el concepto de diferencia, siendo el más conocido de ellos Jaques Derrida¹³. Para el filósofo franco-argelino la *differenzia* no es ni palabra ni concepto: es una marca muda origen de todo lo demás. Pero Derrida no se atreve a llamar a dicha marca “origen” o a ponerla al modo como Dios o el Ser son el origen de todo, porque esto sería recaer en la vieja metafísica. ¿Por dónde se empieza el discurso sobre esta *differenzia*? La *differenzia* cuestiona que haya un *arché* desde donde se deba comenzar. *Differenzia* es a la vez tomar tiempo y diferir por un lado; y separarse, espaciarse o diferenciarse por otro. Antes de la diferenciación conceptual y semántica no hay nada: no hay remisión a la realidad sino al campo semántico debidamente deslindado. La *differenzia* es lo que produce las diferencias, pero no al modo metafísico: son más bien efectos sin causa. Esta diferencia... “es preciso afirmarla en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza”¹⁴. Pero si la *differenzia* es lo original, ¿cómo puede haber comunidad para la que es necesaria una cierta unidad?

Gilles Deleuze, otro de los máximos representantes de la postmodernidad filosófica, tiene un profundo estudio sobre la diferencia; en él propone un nuevo modo de filosofar que

solo puede cumplirse al precio de una inversión categorial más general, según la cual el ser se diga del devenir, la identidad, de lo diferente; el uno, de lo múltiple; etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio pero como principio segundo,

13 Derrida, J. “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, págs. 37-63. En este escrito se profundiza en el concepto de *différance*, que suena igual que *difference* pero se escribe distinto. Todo este juego verbal y conceptual es posible traducirlo al castellano, como algunos han propuesto ya, con la palabra *differenzia*: indistinguible al oído de la *diferencia* y sin embargo distinta por una marca muda. Esta es la solución que hemos seguido en el texto.

14 *Op. cit.*, final.

como principio devenido; que gira alrededor de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general puesto ya como idéntico¹⁵.

Se hace evidente, a poco pensarlo, el carácter corrosivo para una comunidad que afirma la no estabilidad de nada. Para la comunidad se requiere comunicación, y no hay comunicación si no hay elementos en común.

Otros autores como G. Vattimo insisten en lo mismo: el pensamiento de la época contemporánea, postmoderna, no se fija en la plenitud de la presencia y la unidad, sino en la diferencia y divergencia¹⁶. F. Lyotard, con el que hemos comenzado, opina que la unidad es una idea cercana al totalitarismo¹⁷, seguramente influido también por la escuela de Frankfurt y la dialéctica negativa de Adorno¹⁸. Está claro que si una sociedad humana concreta o bien no puede ser concebida en cierto sentido como un todo, o bien lleva al totalitarismo, entonces la existencia misma de la comunidad o no es deseable o ni siquiera concebible.

2.2 La unidad de la que se ha decaído

El lugar clásico para el tratamiento de la unidad es el Libro X de la Metafísica de Aristóteles. Allí Aristóteles va desgranando los distintos sentidos de la unidad, porque no es un concepto unívoco. De hecho es lo que la tradición filosófica llamará un trascendental porque no es ni sustancia ni especie¹⁹. “Uno” significa identidad, semejanza e igualdad, así como sus contrarios son alteridad, desemejanza y desigualdad. Lo idéntico es lo que se llamará luego lo “numéricamente idéntico” (yo conmigo mismo, una botella con ella misma,

15 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Júcar, Gijón, 1988, pág. 59.

16 “El pensamiento de la diferencia se distingue del metafísico en cuanto que, en vez de pensar al ser como plenitud de la presencia, como estabilidad y unidad, lo piensa y enuncia como diferencia, divergencia y pesadumbre”. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, pág. 68.

17 “Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable [...]. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferen- dos, salvemos el honor del nombre”. Lyotard, J. F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, op. cit., pág. 26.

18 Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.

19 Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, Lib. Décimo (I), cap. X, 2.

etc.); semejante es lo que no siendo idéntico en sí ni sin diferencia es idéntico según la especie (dos árboles de la misma especie, dos líneas distintas pero parecidas). El concepto más problemático es el de alteridad porque se traduce también por diversidad²⁰. Importa notar cómo el planteamiento de Aristóteles no es el de despreciar o ignorar la diferencia, sino encuadrarlo en un contexto más amplio donde el término predominante sea la unidad, de tal manera que si lo aplicamos a una comunidad aun reconociendo los elementos dispares, se acentúa el elemento de unidad.

De los múltiples ejemplos que nos ofrece la tradición filosófica para mostrar por qué la unidad es previa y más importante que la diferencia, podemos tomar el de Domingo Gundisalvo (s. XII)²¹. Comienza afirmando en su tratado que la Unidad es una de las características de Dios, y la define como aquello por lo cual una cosa se dice que sea una. La unidad da el ser a las cosas tanto tiempo cuanto estas son; y cuando desaparece la unidad desaparece el ser. La unidad de la materia y forma constituyen el ser; la separación de la materia y la forma aniquilan el ser. “Así como la cosa es traída al ser por la unidad, del mismo modo también es custodiada en ese ser por la unidad”²². Nótese cómo efectivamente una comunidad existe siempre que tenga una cierta unidad en ella, de lo contrario no subsiste (*Mt*, XV, 25). Para el esquema neoplatónico de Gundisalvo, la unidad de la creatura depende por participación de la unidad divina. Y distingue entre los distintos tipos de unidad según sea por esencia (p.e., Dios), por elementos simples (p.e., el alma), por continuidad (p.e., una piedra), por composición (p.e., una barca de tablas), por agregación (p.e., un rebaño o un pueblo)²³, etc. Y sin embargo Gundisalvo en ocasiones parece ambiguo en la expresión: “No hay continuo sino a partir de lo disgregado”²⁴. ¿Cómo conjugamos entonces la unidad y la diversidad en la vida comunitaria?

20 Hay una manifiesta ambivalencia en las traducciones de la palabra griega *ἕτερον*, que la tradición latina tradujo como *diversitas* pero quedaría mejor como *alteridad*, tal como hacen los traductores modernos. Véase la versión trilingüe de V. G. Yebra, Gredos, Madrid, 1998, en especialmente en 1054b 25

21 Gundissalinus, D., *De unitate et uno*, Eunsa, Pamplona, 2015.

22 Gundissalinus, *op. cit.*, pág. 109.

23 Gundissalinus, *op. cit.*, pág. 137. En esta última expresión, por cierto, encontraría Nietzsche una cierta confirmación a su idea sobre el carácter gregario del ser humano

24 Gundissalinus, *op. cit.*, pág. 145.

2.3 La unidad y la multiplicidad como polaridad constitutiva

La manifestación más clara del triunfo de la filosofía postmoderna en nuestro mundo contemporáneo podría ser que todo aquello que es plural o diverso por el mero hecho de serlo ya es mejor. Pero en realidad se confunden planos sin clarificarlos²⁵. Habrá que ver caso por caso en qué sentido es mejor la unidad o la pluralidad: ¿es mejor un sistema jurídico unificado o diverso, respetando tiempos y lugares?, ¿es preferible una lengua unificada o varias respetando la diversidad lingüística? En estos casos al menos parece que lo mejor es dejar que la evolución espontánea de la sociedad siga su curso, en lugar de tratar de imponer planificadamente lo que a uno le parezca mejor.

Ciertamente la diferencia parece algo negativo porque, tal y como hemos ido comentando al hilo de los autores postmodernos, imposibilita la existencia de la comunidad: insistir en la diferencia sin encontrar elementos de comunión hace que sea imposible la convivencia. Un caso extremo de esta diferencia sería el del que dice: “no tengo nada que ver contigo”. Pero si me estoy dirigiendo a ti ya preexiste una lengua común que nos hace entendernos. Si no, ni eso seríamos capaces de decirnos. Además la diferencia también es negativa al menos en otro sentido: la búsqueda indiscriminada de la diferencia (diferenciarme de ti en aquello que veo que tú te diferencias de mí) lleva a la indiferenciación y homogeneización de la comunidad, y de ahí a la violencia mimética, tal como ha visto con claridad R. Girard²⁶.

Sin embargo, la diferencia puede alojar aspectos interesantes, porque la comunidad no se forma solo de unidad sino también de aspectos diferenciales entre sus miembros. Una comunidad es una cierta unidad en la diversidad. Una comunidad uniforme de iguales, todos cortados con el mismo patrón, resultaría algo tan extraño que impediría llamarle comunidad sana. El totalitarismo es en cierto sentido la enfermedad de la unidad indiferenciada. Pero la diferencia aun es positiva en un sentido distinto: La indiferencia es la actitud más opuesta al mandato de la caridad (*Jn XIII, 34*), magistralmente expuesto en la parábola del buen samaritano (*Lc X, 25-37*): buen samaritano

25 De todos los conceptos implicados, podríamos hacer una breve síntesis propia diciendo que la unidad es opuesta a la diversidad (multiplicidad diferente); la identidad a la diferencia; la mismidad a la otredad; la igualdad a la desigualdad.

26 Girard, R., *Verdad novelesca y mentira romántica*, Anagrama, Barcelona, 1985. Directamente tratando con autores postmodernos véase Girard también en “Diferenciación y reciprocidad en Levi-Strauss y en la teoría contemporánea”, en *Literatura, Mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1997.

es el que no se deja ganar por la in-diferencia ante la necesidad del prójimo. La compasión es la no indiferencia ante las necesidad del otro²⁷.

En nuestra cultura se repiten dos eslóganes frecuentemente: “somos iguales”; “somos diferentes”. Pero al no precisar en qué sentido se afirman, aparecen vacíos y sin valor. ¿En qué es igual el ser humano? En la dignidad que todos tienen por ser hijos de Dios. Pero tampoco hace falta partir de supuestos teológicos para percatarse de que la unidad del género humano está dada por la copertenencia a la misma especie, o siquiera por descender de ancestros comunes²⁸. En la inteligencia consciente y la capacidad de autodeterminación reside también el fundamento de la dignidad humana. Y sin embargo, parecería que sentada esta primera igualdad en dignidad, la diferencia se da en todo lo demás. Diferencia en absoluto negativa porque cuanto mayor diversidad en la humanidad, mejor se reflejaría la riqueza de Dios (al modo como la riqueza y variedad del mundo reflejan también la belleza de Dios).

¿No podríamos entonces entender la unidad y la multiplicidad como polaridades constitutivas, como conceptos necesariamente referidos uno al otro? La comunidad es una unidad en la diversidad. No faltan los ejemplos de seres cuya innegable unidad implica gran riqueza de diferencias en cada uno de ellos: la Trinidad (una y diversa), la música (necesitada tanto de variación como de unidad), la poesía o incluso la economía (distintos elementos de intercambio en un único sistema). El vínculo y la necesidad de vincularse requiere de unidad y diversidad; el amor requiere de unidad y diversidad: no puede haber unidad de lo mismo, la unidad necesariamente ha de ser de lo diverso. Esto, en el fondo, culmina en la creación, una y diversa, como imagen de Dios, como dice el doctor angélico: “Fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo”²⁹. Si esto sucede en la creación, tanto más en el ser humano y las comunidades que conforma y entre las que transcurre su vida.

27 Incluso aquí este contrario de la indiferencia no se da sin una cierta unidad con el que sufre: de lo contrario no me dejaría indiferente. Si el otro no me deja indiferente no es porque difiera de él, sino porque algo me une a él.

28 A propósito de esto, véase la interesante noción de “familia humana” propuesta por Marcos, A., “Dependientes y racionales. La familia humana”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 23, núm. 77, 2012, págs. 83-96.

29 Sto. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Lib. II., cap. 45, inicio.

3. La actitud antihumanista y la muerte del hombre

3.1 *El antihumanismo postmoderno*

La postmodernidad se presenta como una corriente filosófica en la que lo humano ha sido definitivamente superado. Esto puede acarrear dos consecuencias, tanto a nivel epistemológico (el conocimiento humano no es privilegiado en ningún sentido) o moral (el ser humano no tiene más dignidad que los seres que le rodean). También aquí Heidegger, sin pretenderlo, escribe una carta de respuesta a Sartre sobre el humanismo indicando que su filosofía no pretende privilegiar al ser humano en algún sentido³⁰. Esta actitud antihumanista (o quizá mejor no-humanista, al menos en Heidegger) da pie a que autores posteriores exageren la posición. Pero claro: una comunidad que no sea de seres humanos decae en manada o rebaño.

Para Althusser³¹ el socialismo es científico, pero el humanismo es un concepto ideológico. Lo interesante de Marx no está tanto en su humanismo cuanto en su socialismo. “La ruptura con toda antropología y todo humanismo filosófico no es un detalle secundario: forma una unidad con el descubrimiento científico de Marx [...]. Se debe ver en este antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo y de su transformación práctica. Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre”³². Aunque el interés de Althusser sea netamente teórico, nótese cómo quitando al ser humano de la ecuación nos perdemos también la posibilidad de conocer y valorar la vida comunitaria.

No menos vehementes contra el humanismo son autores como Lyotard, quien aboga por “refutar el prejuicio anclado en el lector por siglos de humanismo y de ciencias humanas, de que existe el hombre, de que existe el lenguaje, de que aquel se sirve de este para sus fines, de que si aquel no logra alcanzarlos ello se debe a la falta de un buen control sobre el lenguaje mediante un lenguaje mejor”³³. En el fondo el hombre quizá sea solo un nudo

30 Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.

31 L. Althusser en ningún modo puede considerarse discípulo de Heidegger, sino más bien filósofo marxista y estructuralista que influye profundamente en la generación de filósofos de los años 60 y 70 que tratamos aquí.

32 Althusser, L. “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, siglo XXI, Madrid, 1967, parte III del ensayo.

33 Lyotard, J. F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, op. cit., pág. 11.

muy sofisticado en medio de las relaciones e interacciones que existen en el Universo³⁴.

También Derrida desde su noción de *differenzia* critica el humanismo. En el texto sobre la *différance* se pregunta: “¿Quién difiere?” Y anota que al preguntar esto ya se estaría recayendo en el pensar metafísico del que se quiere huir. Si se acepta que la *differenzia* es secundaria y posterior a la sustancia o sujeto, ya se ha recaído en el pensar metafísico: porque la lengua no es función del sujeto, sino que el sujeto mismo es función de la lengua³⁵. Como adalid del pensamiento débil postmoderno Vattimo también diagnostica el antihumanismo de la postmodernidad:

Está ampliamente difundida [...] tanto en el plano de la más sagaz investigación filosófica, como en el más efímero de las modas culturales, una oleada de impersonalismo que, por lo menos así me parece, no sólo tiene un significado negativo y rechazable, sino que es un síntoma de un cambio real de pensamiento y de una mutación de las condiciones basillares de la existencia³⁶.

Pero es sin duda Michel Foucault quien, en *Las palabras y las cosas*, lanzó el reto antihumanista que plantea la postmodernidad: “Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”³⁷. Pero claro: si el hombre es una invención reciente, mucho más lo serán las comunidades humanas formadas por personas. La comunidad se pierde si no podemos ya pensar al ser humano (plano epistemológico) o darle importancia (plano moral).

3.2 *El humanismo del que hemos decaído*

Ciertamente no es lo mismo el humanismo que el hombre³⁸. Pero como doctrina que intenta darle un papel preponderante al ser humano el humanismo es tan viejo como el mismo hombre. El humanismo son las “letras hu-

34 Ibidem, pág. 32.

35 Cfr. Derrida, J., *op. cit.* Esta idea es, por cierto, de honda raigambre heideggeriana: el ser humano no dice nada, sino que es el lenguaje el que dice a través del ser humano.

36 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, *op. cit.*, pág. 44.

37 Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, Madrid, pág. 9.

38 Corts Grau, J., “Los humanismos y el hombre”, *Revista de estudios políticos*, n. 146, 1966, págs. 49-64.

manas” recortándose frente a las “letras divinas” de los estudios medievales; o bien las humanidades frente a las ciencias de la naturaleza en el XIX y XX. Así pues, el humanismo clásico admite que el ser humano no es Dios (porque no lo puede todo), pero tampoco es un ente más entre los entes del mundo natural que están alrededor (porque es en el ser humano precisamente donde el mundo comparece en cierto sentido).

El *Discurso sobre la dignidad del hombre*³⁹ de Juan Pico de la Mirándola podría servirnos de hilo conductor para explicar de qué trata el humanismo del que quiere huir la postmodernidad: en la conocida *Oratio*, el filósofo italiano explica que el ser humano ocupa un lugar superior al resto de seres creados porque decide con libertad el puesto que va a ocupar en el Universo. En efecto, en la mano del ser humano está la clave para vivir como un Dios o vivir como un animal. Esta posibilidad de ganarse o perderse es lo que le da una posición singular y soberana.

Esta idea de la dignidad humana, nacida con el cristianismo⁴⁰ y que atraviesa la Edad Media, será desarrollada a lo largo de todo el Renacimiento con obras como el delicioso diálogo sobre la dignidad humana de Ferrán Pérez de Oliva⁴¹. O podríamos detenernos en la *Fabula de homine* de Juan Luis Vives⁴². En esta enjundiosa fábula hay una representación teatral en el Olimpo y los dioses intentan decidir cuál de los dioses ha hecho una creación mejor. Todos quedan mudos cuando aparece el ser humano representando los más distintos papeles; pero el estupor llega al máximo grado cuando ven que este mismo hombre remeda el comportamiento del propio Zeus. En consecuencia, podríamos afirmar que si el ser humano ocupa una posición preponderante, también lo harán las comunidades que el ser humano va forjando en su vida. Pero si el ser humano es una ficción de invención reciente...

3.3 Sin seres humanos no hay comunidades

Comencemos con algo positivo del antihumanismo: puede ser positivo si así se destruye o al menos se detiene el anhelo prometeico de que el hombre

39 Pico de la Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Winogard, Buenos Aires, 2019.

40 Negro, D., *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004, págs. 309 y ss.

41 Pérez de Oliva, F., *Diálogo de la dignidad del hombre*, Cátedra, Madrid, 1996.

42 Vives, J. L., “Fabula de homine”, en Vilarroig, J. (ed) *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*, Comares, Granada, 2017, págs. 107-113.

se constituya en ser superior, respecto de los prójimos o de la casa común que le ha sido encomendada. El ejemplo paradigmático de esto lo tendríamos en una comunidad que se creyeran dioses. Una persona que se considera Dios y que considera infrahumanos a los semejantes no puede vivir en comunidad. De modo parecido, una comunidad que niegue el carácter humano a las comunidades circundantes establecerá con ellas relaciones de hostilidad que pondrán continuamente en peligro su propia supervivencia. Por último, una comunidad en la que las personas se crean dioses se comportarán como déspotas en el territorio que habiten, esquilmando los recursos de forma imprudente.

Pero es evidente que el antihumanismo *tout court* imposibilita de raíz la comunidad, porque la comunidad está compuesta precisamente de personas⁴³. En realidad, persona y comunidad son dos modos de oposición polar como indicó Guardini y profundizó U. von Balthasar⁴⁴. La idea de oposición polar permite corregir las exageraciones que provienen de ambos lados. La exageración de la persona individual conduce al individualismo, mientras que la preponderancia de la sociedad conduce al totalitarismo. Sólo en la equilibrada relación polar entre la persona y la comunidad encuentra el ser humano su justa posición Y precisamente porque están en tensión polar, el antihumanismo provoca que no sólo desaparezca la persona, sino también la comunidad en la cual subsiste; del mismo modo, el humanismo que da todo su valor y relevancia a la persona entenderá la comunidad como un bien en sí mismo.

4. El abandono de los metarrelatos y la glorificación del fragmento

4.1 *El fin de los metarrelatos*

La idea del fin de los metarrelatos es algo que está presente en todos los autores, pero de una manera más explícita en F. Lyotard. En cierto sentido es una consecuencia de la pérdida de la unidad, a la que le hemos dedicado más espacio: si no hay una unidad que dé coherencia a la historia que contamos, sólo nos quedan fragmentos diferentes. Comprenderemos la función del relato en la vida de una comunidad si nos preguntamos para qué sirve: legi-

43 Damos por supuesta en un sentido vasto la identidad entre ser humano y persona, aunque en puridad cabría precisar.

44 De Guardini véase *El contraste*, BAC, Madrid, 1996. De von Balthasar véase su *Teodramática*, Vol. II, Jaca Book, Milán, 2022, especialmente págs. 275-370.

tima instituciones, representa modelos positivos o negativos de integración en esas instituciones, proporciona competencias y da criterios para juzgar⁴⁵. Pues bien: la postmodernidad ya no cree en ningún gran relato que dé sentido a nada. Esto se aplica incluso al discurso científico, en el que han caído los grandes relatos de la sistematicidad (funcionalismo), la emancipación (marxismo) o incluso performatividad o eficiencia (capitalismo).

Lytard cree legítima esta afirmación porque cada proposición pertenece a un género y no hay género común desde el que juzgar las proposiciones. “Falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos”⁴⁶. No se puede decir nada que no sea proposición, y hay muchos regímenes de proposiciones, como hay muchos juegos de lenguaje. Y precisamente por esto no hay un supergénero desde el cual dirimir las cuestiones⁴⁷. Alguien podría pensar ingenuamente que las cuestiones se dirimen desde la realidad, como plano fundante. Pero para Lyotard no es así, ya que la realidad en el fondo es un “estado del referente” de las proposiciones empleadas en los distintos relatos⁴⁸. Decidir qué relato vale y cuál no es una cuestión de imposición del poder⁴⁹, como ya recordara Baudrillard en *La precesión de los simulacros*⁵⁰.

¿Cuáles son los grandes relatos que concitan voluntades? Los hay de dos tipos: relatos míticos (antiguos) y relatos de emancipación (modernos). En los primeros la legitimación venía del pasado; en los segundos la legitimación viene del futuro⁵¹. En síntesis apretada:

Los metarrelatos [...] son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta el cristianismo dentro de la modernidad (opuesto por lo tanto al clasicismo antiguo), salvación de las

45 Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1978, Cap. III.

46 Lyotard, F., *La diferencia*, op. cit. págs. 9 y 46.

47 Lyotard, F., *La diferencia*, op. cit. págs. 29 y 36.

48 “La realidad no es aquello que se da a este o aquel sujeto; la realidad es un estado del referente (aquello de lo que se habla) que resulta de efectuar procedimientos de establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad de que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee”. Lyotard, F., *La diferencia*, op. cit., pág. 16.

49 Lyotard, F., *La diferencia*, op. cit., pág. 25.

50 Baudrillard, J., “La precesión de los simulacros”, en *Cultura y Simulacro*, Kariós, Barcelona, 2002.

51 Lyotard, F., *La diferencia*, op. cit., págs. 53 y 61.

creaturas por medio de la conversión de las almas al relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa.

Si caen los grandes relatos legitimadores de la vida comunitaria sólo quedan los fragmentos. No es que no existan ya más metarrelatos, sino que han perdido su función legitimadora. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen urdiendo el tejido de la vida cotidiana. Pero claro, una comunidad, además de estar hecha por pequeñas tramas, ha de tener un sentido superior que aúne a las personas.

4.2 Los metarrelatos y la comunidad

También la caída de los metarrelatos se puede tomar en un sentido positivo. Por ejemplo, es interesante que la caída de los metarrelatos comporte el abandono de los metarrelatos falsos o que han conducido a la humanidad por caminos tortuosos. Por ejemplo, el mito de la modernidad y la emancipación progresiva de la humanidad. El abandono de los metarrelatos tiene un punto de disolvente con los relatos verdaderos y buenos; pero también puede disolver los relatos falsos y malos. Por ejemplo, una comunidad basada en el metarrelato del fascismo o el comunismo no sobrevivirá si dichos metarrelatos no se mantienen en pie.

Sin embargo, es imposible vivir sin metarrelatos, porque el metarrelato posibilita la existencia de la comunidad misma, y esta, a su vez, la existencia del ser humano mismo, por la polaridad constitutiva antes aludida entre persona y comunidad. Es imposible que una comunidad subsista sin un relato compartido que tenga que ver con los orígenes, con el quehacer del presente o con el destino.

Pero hay algo más en todo esto, y es que le propio Lyotard no se sustrae a presentar su propio metarrelato sobre la condición humana. De hecho, la propia filosofía postmoderna es un metarrelato, por más que se empeñe en insistir en la fragmentariedad del saber: es el metarrelato de la emancipación de los metarrelatos. Del mismo modo que si el ser humano no tiene esencia ya se le ha asignado una esencia (precisamente, que no tiene esencia), así también afirmar que se han acabado los metarrelatos legitimadores de la vida humana es a su vez un metarrelato del cual depende la sociedad postmoderna contemporánea.

5. Conclusión

Hemos visto tres afirmaciones de la filosofía postmoderna que difícilmente hacen sostenible la vida en comunidad. Si no hay unidad no puede haber comunidad; si la persona es un qué y no un quién no puede haber comunidad; si no hay unas creencias compartidas, aunque sean mínimas, no puede haber comunidad. Ciertamente en estas tres afirmaciones late algo de verdad, puesto que una unidad sin diferencia no se da ni siquiera en Dios y sería mero uniformismo; un humanismo desbocado puede convertir al hombre en medida de todas las cosas, dictaminador del bien y del mal; ciertos metarrelatos imbuidos de odio hacia los demás mejor sería si desapareciesen.

Una noción importante en la comunidad es la de bien común, entendido este tanto como la suma de condiciones sociales, económicas, políticas, etc., que permiten el pleno desarrollo de la persona; pero también como el mero ser unos-con-otros. Ninguno de estos sentidos del bien común pueden darse sin la unidad, el aprecio por lo humano o las creencias compartidas. El desafío pues está en recoger las aportaciones de la postmodernidad que puedan servir, dejando de lado aquellas que resulten más disolventes, en orden a la construcción de una sociedad mejor y más justa.

DECADENCIA Y CAÍDA POSMODERNA DEL *HOMO ÆCONOMICUS*

Miguel Ángel Belmonte¹
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: La modernidad produjo una revolución antropológica en la que el ser humano quedaba redefinido como *homo æconomicus*. La dimensión económica de la vida humana se convirtió así en la principal, tanto en las ideologías políticas que acompañaron y justificaron el capitalismo como en las diversas formas del marxismo. En la posmodernidad, pasiones como el inmediatismo, el igualitarismo y la biotecnología desembocan en una negación completa de la naturaleza humana. Asistimos a la ruina económica, moral y, en definitiva, antropológica, del *homo æconomicus*.

Abstract: Modernity brought about an anthropological revolution in which the human being was redefined as *homo æconomicus*. The economic dimension of human life became the main one, both in the political ideologies that accompanied and justified capitalism and in the various forms of Marxism. In postmodernity, passions such as immediatism, egalitarianism and biotechnology led to a complete denial of human nature. We are now witnessing the economic, moral and, ultimately, anthropological ruin of *homo æconomicus*.

Las grandes ideologías del mundo contemporáneo, con el marxismo a la cabeza, prometieron una nueva naturaleza humana, libre de servidumbres, pero condujeron a una ruina moral y cultural que, en la posmodernidad, se manifiesta en forma de hundimiento económico general, destrucción acelerada del entorno y riesgo de guerra nuclear. No se podía esperar otro resultado de unas ideologías que, como el marxismo, reducen el ser humano a una dimensión –la económica– que, ciertamente, es relevante, pero no es la única ni la más importante. Ciertas maneras de fundamentar el capitalismo caen también en idéntico reduccionismo, que podría denominarse ‘economicismo’, por el cual todas las demás dimensiones de la vida humana no son más que epifenoménicas. La auténtica ruina de la civilización adviene cuando la única ruina temida es la económica. Solo una reivindicación sólida, filosóficamente fundamentada, de la naturaleza humana puede hacer frente a los desafíos del presente.

1 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID 0000-0002-8653-7735

1. El *ethos* individualista del *homo oeconomicus*

Cuando Max Weber quiso recoger el espíritu del capitalismo en su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* eligió un largo pasaje de Benjamin Franklin donde se desarrollaba la máxima *time is money*, el tiempo es oro, traducido en castizo. Tal elección la justifica por la ausencia de fundamentación religiosa del pasaje. Precisamente esa ausencia le permite enlazar los orígenes del capitalismo (como modo económico de pensar el mundo y de vivir en él) con la praxis calvinista. El capitalismo eleva a patrón vital una manera de ser laica, un *ethos*, que identifica el deber con el rendimiento. El descanso pasa a ser solo un instrumento para la mejora de la productividad. La paz social, un medio para el crecimiento económico:

La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien este debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una 'inversión' antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural, como extraña para el hombre no rozado por su hálito².

El hombre de la era moderna y capitalista, el *homo oeconomicus*, representa una revolución antropológica. Weber, sin embargo, estimaba como igualmente admirables a los capitalistas de la primera modernidad, a los pioneros norteamericanos o a los antiguos fundadores de ciudades. El retrato weberiano del capitalista de primera generación transmite un cierto entusiasmo. Pero él mismo se encarga de apagarlo al advertir de los riesgos de despersonalización por los que transitará la economía política contemporánea.

En el curso de su desarrollo histórico, el capitalismo moderno con su *ethos* característico adquirirá las formas de una nueva religiosidad en busca, cómo no, de la *unanimidad*: solo si cada flor del jardín se preocupa de adornarse a sí misma, el jardín estará reluciente. Nuevas escalas de valores sustituyeron a las tradicionales. En casos extremos como el de Comte, la nueva jerarquía de valores se convierte en una auténtica religión; en casos menos extremos, vemos emerger valores utilitarios que se conjugan bien con el capitalismo moderno. La búsqueda de la propia utilidad se convertirá en tal contexto en una especie de deber social. Para Adam Smith lo mejor que podemos esperar de

² Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1994, pág. 48.

los demás no procede de su benevolencia, sino precisamente de su búsqueda egoísta del interés personal. Más tarde, Bentham identificará la utilidad con el placer hasta el punto de que la especificación moral de cualquier acto provendrá de la mayor o menos cantidad resultante de placer o dolor que tal acto produzca. En John Stuart Mill, la defensa a ultranza de la libertad individual frente a cualquier tipo de presión externa desemboca paradójicamente en una defensa del socialismo como garante de la libertad individual.

La sintonía entre estas posiciones modernas, más allá de sus aparentes disparidades, y la coherencia entre la inversión filantrópica de la caridad y la nueva moral liberal-individualista fueron destacadas por Max Scheler en su conocida obra acerca del *resentimiento*:

La prueba de que la filantropía moderna se basa en el resentimiento, es que ha sido definida como altruismo por sus más significados portavoces (A. Comte). Para el concepto cristiano del amor, el entregarse a 'otro' simplemente por ser otro es tan falso y erróneo como la idea liberal-individualista de que la mejor manera de servir a la comunidad es perfeccionarse a sí mismo, en el sentido de la expresión: 'cuando la rosa se adorna, adorna el jardín. [...] Se ha establecido en la moral moderna la regla de preferencia de que el trabajo útil es mejor que el goce de lo agradable. Esto revela un ascetismo específicamente moderno, que fue extraño por igual a la Edad Media y a la Antigüedad y cuyas fuerzas impulsivas son una componente muy importante de las fuerzas internas que han conducido al desarrollo del capitalismo moderno³.

Scheler denuncia la incapacidad para la contemplación gozosa de la verdad. La exaltación del valor de lo útil es síntoma de la decadencia de toda una civilización. Ya en el siglo XX, Hayek sostendrá la libertad económica como libertad principal y, por ende, como libertad moral, sin la cual todo lo que se pueda decir sobre la libertad no es más que pura palabrería:

Puede parecer magnífico que se diga: '¡Al diablo la economía, y rehagamos un mundo decoroso!' Pero esto, de hecho, es pura irresponsabilidad. Con nuestro mundo tal como está, convencidos de que las condiciones materiales deben ser mejoradas en todas partes, nuestra sola posibilidad de construir un mundo decoroso está en poder continuar mejorando el nivel general de la riqueza. Lo único que la democracia moderna no soportará sin deshacerse es una reducción sustancial de los niveles de vida en la paz o, ni siquiera, un estancamiento prolongado de la situación económica⁴.

3 Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, págs. 102, 132.

4 Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, pág. 254.

La evolución del orden económico durante el siglo XX eleva el espíritu del capitalismo a algo así como alma del Estado. Desde la I Guerra Mundial, los Estados descubren que pueden recaudar casi todo lo que se propongan. Tras la II Guerra Mundial, la economía de guerra – *Warfare State* – se transforma en *Welfare State*. De ahí la espiral de *crecimiento – gasto público – presión fiscal – endeudamiento*, etc. En una primera fase, la incorporación masiva de la mujer al mundo laboral genera la ilusión de un crecimiento permanente. Después, las migraciones desde países del tercer mundo (para ocuparse, entre otras cosas, de los hijos a los que las mujeres del primer mundo no pueden atender porque están trabajando) genera el mismo espejismo, que se prolonga en el siglo XXI mediante las llamadas “intervenciones” en Grecia, Irlanda o Portugal. Se trata de seguir creciendo, sí, pero sin preguntarnos por qué ni hacia dónde. Pero los cambios más profundos en el capitalismo del siglo XXI no consisten en los recortes, las intervenciones o los objetivos de desarrollo sostenible, sino en la mercantilización total del cuerpo: el biocapitalismo depredador tiene como culmen el desarrollo del capital sexual:

La última aceleración de este estado de cosas se ha producido a causa del *bazar* del sexo que son las aplicaciones de citas virtuales donde el capital sexual se hace llanamente imagen y que compite por un simple movimiento del dedo con una cantidad inmensa de pretendientes. La transparencia orientada al mero sexo ha producido el fenómeno de la *tinderización* de la sociedad real, trasladando los patrones de comportamiento del *swipe* a las relaciones de carne y hueso. Sometida a esta presión, la misma realidad ya transluce la feroz desigualdad del capital sexual⁵

2. Ideologías e infantilismo

De todo lo anterior se deduce la actualidad del retrato que Werner Sombart hizo hace un siglo del empresario típico de la era del capitalismo pleno. En su célebre ensayo *El burgués* le atribuye la psicología del niño. El empresario cuyo fin último es el crecimiento en sí tiene cuatro rasgos que los psicólogos coinciden en señalar como infantiles: admiración hacia lo enorme, lo gigantesco; admiración por el movimiento rápido; afán de novedad; sentimiento de poder:

5 Abbate, S., “Capital y Estado: fronteras de la precariedad en la posmodernidad” en M. Á. Belmonte, *Posmodernidad y control social*, Tirant, Barcelona, 2021, pág. 86.

El niño posee cuatro complejos elementales de valores [...]: la grandeza en su aspecto concreto y sensible, encarnada por las personas mayores y, en último término, por el gigante. El movimiento rápido, ideal que se realiza en la carrera, en el girar de la peonza, en las vueltas del carrusel. La novedad: el niño tira un juguete para coger otro, empieza un trabajo para dejarlo a medias, porque le atrae más otra ocupación. El sentimiento de poder: arranca las patas de las moscas, obliga al perro a hacer piruetas y a traerle toda clase de objetos, hace volar su cometa⁶.

En cuanto al primero, la admiración hacia lo grande, sostiene Sombart que el hombre moderno, en todas sus facetas, se maravilla ingenuamente ante lo enorme (sean barcos, edificios, la tasa de suicidios o el número de músicos de una orquesta), pero es en el hombre de negocios moderno y en la expresión monetaria donde “se ha encontrado un camino extraordinariamente cómodo para traducir a cantidades casi todos los valores que en sí mismos no podrían ser pesados ni medidos”⁷. Algo parecido se puede decir de los otros complejos elementales de valores infantiles. En el último caso indicado por Sombart, el deleitarse en el *sentimiento de poder*

No es más que una confesión de debilidad [...] Un empresario con una nómina de 10.000 hombres y que disfruta con este poder no se encuentra muy lejos del niño que obliga a su perro a traerle una y otra vez el objeto arrojado⁸.

Pero esos rasgos de la psicología infantil los podemos fácilmente detectar también en la historia del socialismo real. No son en absoluto patrimonio del espíritu capitalista. Siendo el liberalismo el trasfondo ideológico político del capitalismo, resultan aquí pertinentes las observaciones que Juan Donoso Cortés hizo en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* donde muestra con precisión cómo el socialismo consiste básicamente en llevar el liberalismo hasta sus últimas consecuencias:

Las escuelas socialistas toman de la racionalista y liberal la negación de la solidaridad humana en el orden político y en el orden religioso; negándola en el orden religioso, niegan la transmisión de la culpa y de la pena, y además la pena y la culpa; negándola en el orden político, toman de la escuela racionalista y liberal el principio de la igual aptitud de todos los hombres para obtener los destinos y las dignidades del Estado;

6 Sombart, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid, 1998, pág. 183.

7 *Idem.*

8 *Ibid.*, pág. 185.

pasando, empero, más adelante, demuestran a la escuela liberal que ese principio lleva consigo en buena lógica la supresión de la monarquía hereditaria y que esta supresión lleva tras sí la supresión de la monarquía, que, no siendo hereditaria, es una institución inútil y embarazosa [...] siendo los hombres perfectamente iguales entre sí, es una cosa absurda repartirlos en grupos [...] lo que en buena lógica procede es la eliminación de la familia [...] La tierra, cosa que nunca muere, no puede caer sino en la propiedad de una asociación religiosa o familiar, que nunca pasa; luego suprimida implícitamente la asociación doméstica y explícitamente la asociación religiosa, a lo menos la monástica, por la escuela liberal, procede la supresión de la propiedad de la tierra, como consecuencia lógica de sus principios⁹.

Lo hemos señalado ya en el caso de la trayectoria ideológica de Stuart Mill, aunque en la explicación del pensador español se encuentra la conexión de ideas que permiten entender el trasfondo de cómo se transcurre desde el liberalismo hacia el socialismo. Indica Donoso que una vez se niega la aristocracia de sangre, de educación, de familia, solo queda negar también la aristocracia del dinero, paso que el liberalismo se resiste a dar y que solo llega con el socialismo. Si cualquier desigualdad por razones de nacimiento es injusta, ¿por qué no igualar también la sociedad aboliendo las herencias económicas? Para Donoso esto es un argumento por reducción al absurdo contra el liberalismo, mientras que para Stuart Mill es más bien una consecuencia lógica que hay que deducir y, por ello, se ve arrastrado a una especie de socialismo como manera de preservar las libertades individuales.

3. De la tiranía igualitaria a la negación de la naturaleza

En contraste, otro autor de esa época, Alexis de Tocqueville, percibe el peligro que se oculta tras un afán por la igualdad que no es exclusivo de las sociedades inspiradas directamente en ideologías de corte socialista. Advierte de la facilidad con que el hombre democrático abrazará la servidumbre con tal de que se le garantice la igualdad:

Los hombres que viven en tiempos igualitarios aman naturalmente el poder central y extienden gustosos sus privilegios; pero si sucede que ese mismo poder representa fielmente sus intereses y reproduce exactamente sus gustos, la confianza que en él depositan es ilimitada y piensan entregarse a sí mismos todo lo que conceden [...] La primera, y en cierto modo la única condición necesaria para la centralización del poder público en una sociedad democrática, es que ese poder muestre amar la igualdad, o así

9 Donoso Cortés, J., *Obras completas*, 2 vols., BAC, Madrid, 1946, págs. 492-493.

logre hacerlo creer. De este modo, la ciencia del despotismo, antes tan complicada, se reduce, por así decirlo, a un principio único.¹⁰

El núcleo del marxismo no es meramente la pasión por la igualdad, aunque en su ejecución fuera indispensable movilizar la psique colectiva estimulando tal pasión. El marxismo es, ante todo, una auténtica metafísica, mucho más que una mera teoría económica. Tal metafísica puede describirse como un materialismo dialéctico determinista cuya primacía de la praxis le da un carácter camaleónico capaz de entrar paradójicamente en combinación con ideologías nacionalistas, con el psicoanálisis o con nihilismos variopintos. Ese carácter camaleónico le protege de cualquier comparación con el capitalismo. Ante la pregunta ¿quién tiene más muertos a sus espaldas? y al margen de si tal pregunta es pertinente o no, el fiel marxista dirá que nunca ha existido la sociedad comunista real sobre la faz de la tierra sino sucedáneos más o menos deformes. Sería a la deficiencia de tales sucedáneos a quien habría que achacar los ‘fracasos’ (masacres y genocidios inclusive) de los proyectos políticos autocalificados como socialistas o comunistas. Sin embargo, estos mismos fieles no tienen duda de que el capitalismo, el liberalismo económico y el globalismo existen realmente y están ahí fuera para extender el Mal por doquier. Vistas así las cosas, si el comunismo anunciado por el marxismo todavía ha de llegar y el capitalismo perverso-burgués no hace más que construir un mundo a su imagen y semejanza, no es de extrañar que en las últimas tres décadas el marxismo-leninismo tradicional se haya reconvertido en *altermundismo*. Este consiste en una especie de gnosticismo negador de la realidad. Su lema no es mejorar el mundo sino hacerlo otro: ‘otro mundo es posible’. Absolutamente verdadero: muchos otros mundos son posibles y, algunos de ellos, por cierto, bastante peores que este. El gnóstico de los primeros siglos de nuestra era también odiaba este mundo material y por eso alentaba el desorden social y se creía en posesión de una doctrina salvífica reservada a unos pocos:

El gnóstico [antiguo] ya no tiene la intención ni la voluntad de reconocer el mundo y admirar el orden esencial del cosmos, sino que el mundo se ha convertido para él en una prisión de la que anhela huir [...] En el gnosticismo moderno [la salvación] está garantizada por la hipótesis de un Espíritu absoluto, que en la evolución dialéctica de la conciencia va de la alienación hacia sí mismo; o por un proceso dialéctico-materialista de la Naturaleza, que, en su marcha a través de la alienación provocada por Dios o por

¹⁰ Tocqueville, A. de, *La democracia en América*, 2 vols., Alianza, Barcelona, 1980, págs. 385-386.

la propiedad privada, conduce a la libertad del *Dasein* humano íntegro; o por la hipótesis de una voluntad de la Naturaleza que se eleva por encima del hombre en busca del superhombre¹¹.

Esta voluntad de transformar la naturaleza, no meramente en su dimensión visible sino en su sentido más profundo, transformar la naturaleza del ser humano, hacerlo otro, es precisamente el núcleo del marxismo. Indirectamente este odio gnóstico y marxista a la realidad es un acto de resentimiento contra el Dios creador, por lo que casa bien la especial voráGINE antirreligiosa que uno y otro desatan en sus mejores momentos. Llegados a este punto, se comprende que el marxismo tradicional haya mutado en ideología de género. Con ella se lleva a su paroxismo la negación de la naturaleza y la exaltación de la praxis.

4. La primacía (capitalista) de la praxis

Esa primacía de la praxis, por encima de consideraciones teóricas de cualquier tipo, que permiten al marxismo una permanente reconversión y adaptación a diferentes circunstancias ideológicas y pragmáticas, tiene su correspondencia en el contexto liberal capitalista. Fenómenos como el *precarizado*, la *macdonalización* del mundo, la supresión de empleos por el avance de la inteligencia artificial, la autoexplotación disimulada bajo el señuelo del teletrabajo, etc., son justificados en nombre de un supuesto sentido práctico y realista de la vida. También aquí la urgencia de la acción absuelve del pecado de incoherencia entre doctrinas y hechos. Por ejemplo, desde marzo de 2020, los confinamientos masivos y otras medidas usadas para afrontar riesgos sanitarios, han supuesto innumerables casos de supresión de todo tipo de derechos individuales... en nombre de la supervivencia del más individualista de los sistemas. Ya Herbert Spencer denunciaba cómo los gobiernos liberales de Inglaterra acumulaban, una tras otra, multitud de medidas estatistas diseñando los raíles inquebrantables por los que debía circular el tren de la libertad individual: desde leyes relativas al deshollinamiento de las chimeneas a otras que obligaban a las bibliotecas a adquirir determinados libros. Spencer consideraba que el liberalismo en su práctica política se había traicionado a sí mismo al arrogarse progresivamente cada vez más parcelas de la libertad individual:

11 Voegelin, E., *Ciencia, política y gnosticismo*, Rialp, Madrid, 1973, págs. 18-19.

Si atendemos solo a las leyes coercitivas publicadas durante los últimos años, distaremos mucho de concebir claramente la situación. Debemos fijarnos también en las que son reclamadas y amenazan ser aún más radicales y restrictivas. Uno de los ministros que por más liberal se tiene, ha declarado hace poco que los planes del último gobierno para mejorar las habitaciones de los obreros eran insuficientes, sosteniendo la necesidad de una coacción efectiva sobre los propietarios de casas pequeñas y precios rústicos, y sobre los contribuyentes. Dirigiéndose a sus electores, otro ministro habla con desdén de los esfuerzos desplegados por las sociedades filantrópicas y corporaciones religiosas en favor de los pobres, y dice que ‘el país en masa debía considerar esta obra como suya’, lo que equivale a pedir alguna gran medida gubernamental¹².

Y es que el economicismo, sea marxista o capitalista, insiste siempre en un planteamiento que no es nuevo: dado que las leyes impersonales e imprescriptibles de la economía nos imponen un resultado histórico determinado, más vale hacer deseable lo que igualmente va a acabar imponiéndose. Dado que no somos libres árbitros de nuestro destino, tomemos las medidas favorables para presentar como deseable lo inevitable. Así se legitima desde la guillotina hasta el campo de concentración, desde la libertad de horarios comerciales a la regulación de la compraventa de órganos humanos.

5. La caída posmoderna del *homo œconomicus*

Esta reducción del hombre a su dimensión económica puede observarse desde tres perspectivas: el trabajo, el consumo y la biotecnología. En primer lugar, en la perspectiva marxista, el hombre es su trabajo:

El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal [...] Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción¹³.

Fuera de las condiciones de producción no existe el ser humano. No hay una naturaleza humana, sino que el hombre se hace a sí mismo desde el momento en que transforma conscientemente el medio exterior. En segundo lugar, desde una cierta perspectiva sociológica contemporánea, se pone el acento en el modo en que el hombre queda reducido a consumidor y, por tanto,

12 Spencer, H., *El individuo contra el Estado*, Júcar, Madrid, 1977, págs. 20-21.

13 Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, págs. 19-20.

conducido a una nueva alienación a través de los nuevos medios de consumo. Así, por ejemplo, George Ritzer, partiendo de ideas del primer Baudrillard y del propio Marx, considera que

los medios de consumo desempeñan el mismo papel mediador en el consumo que los medios de producción de la teoría de la producción de Marx [...] En el capitalismo del siglo XX, el consumo ha ido desplazando en importancia a la producción, lo que ha producido un desplazamiento paralelo del control y explotación de los trabajadores al control y la explotación de los consumidores¹⁴.

El papel que Marx atribuye a los medios de producción es ahora atribuido más bien a los *medios de consumo*. De esta manera, la distinción social crucial pasa a ser la que existe entre los que no controlan, sino que son –sin saberlo– controlados por los medios de consumo y los controladores de los medios de consumo, especialmente de los nuevos medios de consumo, es decir, aquellos que rompen las barreras tradicionales del tiempo y del espacio merced a la aplicación de las nuevas tecnologías de la comunicación al mundo comercial. En tercer lugar, las transformaciones en curso en el ámbito de la biotecnología, en combinación con la deriva cultural de Occidente, conducen a una nueva antropología como la denunciada por Jean-Claude Guillebaud o Robert Redeker. Ambos autores son deudores de la advertencia heideggeriana del peligro de reducir al hombre también a *material disponible*. Guillebaud denuncia el frenesí mercantil capaz de convertir en objeto de intercambio comercial el propio cuerpo humano, sus órganos, sus genes, etc. Incluso la lógica altermundista que reclama compensaciones para los desfavorecidos si donan sus órganos, conduce a que el cuerpo humano sea “equiparado definitivamente a una mercancía y sometido a todas las formas posibles de estipulación de tarifas y precios”¹⁵ mientras que Redeker advierte de la tendencia a mecanizar al ser humano oculta bajo un manto de aparente solidaridad y elogio del esfuerzo, como en el caso del atleta paralímpico Pistorius: “los deportistas minusválidos, como este fascinante esprinter sudafricano con dos medias piernas artificiales viven ya en el mundo de los hombres fabricados”¹⁶.

14 Ritzer, G., *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, Ariel, Barcelona, 2000, págs. 70-72.

15 Guillebaud, J.-C., *El principio de humanidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002, pág. 121.

16 Redeker, R., *Egobody: la fabrique de l'homme nouveau*, Fayard, Paris, 2010, pág. 143.

Las biotecnologías y el universo de las células madre auguran para un futuro cercano la posibilidad de cambiar, reparar o reconstruir cada vez una mayor cantidad de partes del cuerpo humano.

Estas son solo tres perspectivas, de entre las muchas posibles, que pueden ayudar a captar la caída posmoderna del *homo œconomicus*. Y es que el economicismo, en la medida en que se eleva a ideología omniexplicativa, tiene algo así como sus propios dogmas, sus propias ‘verdades de fe’. La misma inexorabilidad con que el marxismo planteaba el curso de la historia y auguraba el advenimiento de un nuevo orden, la encontramos en el discurso contemporáneo tanto *altermundista* como *neoliberal-globalista*, sorprendentemente unidos en la Agenda 2030. Así, a menudo se habla de los *mercados* de una manera que parecen como una especie de atmósfera espiritual anónima superior, una especie de conciencia colectiva durkheimiana. Son los *mercados* los que realizan actos propios de un Dios remunerador: premian, castigan, se adelantan a la exposición pública de unos balances... Y siempre bajo designios inescrutables incluso para los economistas, revestidos de intermediarios entre el mundo y la nueva divinidad. La *economía* se presenta como nueva *teología* o saber supremo, arquitectónico, del que depende cualquier otro saber. Las actuales discusiones sobre ‘lo económico’ equivalen a las discusiones ‘teológicas’ del siglo IV o V d. C. En tales discusiones predominan las adhesiones ‘inquebrantables’ irracionales que trascienden la esfera de lo económico y se hacen ‘cultura’ o ‘(des)orden social’ adquiriendo el aspecto de una controversia sagrada.

6. El reto de redescubrir la naturaleza humana

Aristóteles sirve bien aquí de contrapunto. En el filósofo griego *economía* es ‘ley de la casa’ que incluye la adquisición de bienes, pero solo de modo subsidiario. Estando la adquisición de bienes al servicio del bien de la comunidad doméstica, sería absurdo proponerse como objetivo el crecimiento constante e imparable de las riquezas adquiridas. Puesto que la casa tiene sus límites naturales, la economía tiene un límite también natural:

Lo mismo que la medicina no tiene límite en cuanto a la consecución de la salud y todas las artes son ilimitadas respecto a su fin (pues se proponen conseguirlo en el más alto grado posible), pero en cambio no son ilimitadas en cuanto a los medios para obtener su fin (pues el fin es entonces el límite de todas ellas), así también esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin, que es el género de riqueza a que nos hemos

referido y la adquisición de recursos. *La economía doméstica, en cambio, por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero.*¹⁷

En la famosa película *Ciudadano Kane*, dirigida por Orson Welles en 1941, hay una escena cuyo diálogo resulta iluminador. El periodista que investiga la vida del famoso magnate Kane (inspirado en W. R. Hearst) entrevista a Bernstein, su secretario personal, acerca de un tercero, un tal Walter Thatcher, que también había amasado una gran fortuna:

[Bernstein]: *Walter Thatcher, el tonto más grande que he conocido en todos los días de mi vida.*

[periodista]: *Pues hizo mucho dinero.*

[Bernstein]: *No es tan difícil como la gente cree hacer dinero, si lo que se desea es únicamente hacer dinero. Sepa que el señor Kane no era solo dinero lo que quería.*

No es difícil ganar dinero si realmente es lo único que a uno le interesa. Basta con carecer de escrúpulos y tener suficiente determinación. Pero incluso un multimillonario con una fortuna creciente como Kane quería algo más que dinero. Claro que se trata de una perspectiva muy diferente de la de Aristóteles, casi se puede decir que totalmente opuesta. Y, sin embargo, en un extremo y en otro queda patente cuán absurdo es absolutizar el *crecimiento económico*.

Al hombre de hoy se le está presentando el crecimiento económico —aunque sea con la conciencia tranquila que da adherirse a los “Objetivos de Desarrollo Sostenible” y a la Agenda 2030— como el único horizonte de acción, por tanto como un porvenir inexorable, necesario, del que no es dueño. Como decía el antes mencionado Sombart refiriéndose al empresario moderno: “No le queda otra solución que organizar su empresa del modo más racional posible...”¹⁸. Extendiéndolo al hombre de hoy, no le queda más remedio que olvidarse del *mundo decoroso* del que hablaba Hayek. El nuevo *homo aeconomicus* ve, como mínimo, terriblemente constreñida su libertad y expuesto a quedar como actor secundario que no puede salirse de un guion que le viene escrito por fuerzas económicas anónimas inescrutables. Paradójicamente, y en nombre del nuevo crecimiento global, se le exigen renunciaciones personales (al ve-

17 Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, 1257b.

18 Sombart, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid, 1998, pág. 354.

hículo propio, a viajar en avión o incluso a tener hijos) para permitir que otros ciudadanos del mundo alcancen sus mismos estándares vitales. Bajo el señuelo del enriquecimiento, el *homo œconomicus* está arruinado, a la espera de que el Estado nacional o, mejor aún, un entramado de órganos internacionales público-privados (a la manera del Gran Inquisidor dostoyevskiano) le provea de todo lo que necesita para llevar una vida mezquina de pequeños placeres. Así, el *homo œconomicus* queda despolitizado. Ya Max Weber contraponía el *homo politicus* ateniense (principalmente, el hoplita, el hombre armado) al *homo œconomicus* inerme de la burguesía bajomedieval. Frente al *gentleman* añorado por Hayek, lo que verdaderamente añoraban grandes analistas del *ethos* capitalista como Weber y Sombart, era un cierto ideal guerrero:

La situación política de los burgueses en la Edad Media les señala el camino del *homo œconomicus*, mientras que en la Antigüedad la *polis* mantiene en periodo de esplendor su carácter de asociación militar superior por la técnica militar. El ciudadano antiguo era un *homo politicus*¹⁹.

Frente al *homo œconomicus*, determinado por la mano invisible de los sagrados mercados, queda la reivindicación de la libertad personal. De nuevo, la libertad de fijarse unos fines acordes con la naturaleza de las cosas, como en el caso de la *economía* aristotélica. Esta libertad personal es completamente diferente de la *pasión por la igualdad* tanto como de la *pasión por la libre competencia*. La ruina de este *homo œconomicus* no se limita a una época de decadencia económica, de estancamiento o incluso de disminución abrupta de las comodidades vitales a las que está aferrado. Todo ello no deja de ser un signo externo de una ruina interior mayor. Citemos de nuevo a Scheler en *El resentimiento en la moral*:

La muchedumbre de los estímulos agradables mata justamente la función y el cultivo del goce, y cuanto más abigarrado, alegre, ruidoso y atractivo se hace el contorno, tanto más triste es por lo común el interior del hombre. Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas; tal es el 'sentido' de nuestra cultura, de esta cultura del placer y de las grandes ciudades.²⁰

Las versiones desordenadas de la pasión por la igualdad y la pasión por la libre competencia del *homo œconomicus* no son más que dos caras de una

19 Weber, M., *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 1993, pág. 1035.

20 Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, pág. 134.

misma moneda: la moneda del odio hacia uno mismo, hacia el mundo en general y hacia su Creador. Un mundo construido fundado en esas pasiones camina hacia la ruina. El *homo œconomicus* se arruina. Siendo el determinismo inherente al economicismo, podríamos descargarle de toda responsabilidad en su ruina. Pero atendiendo, por el contrario, a la afirmación de que, más allá de todo determinismo, el hombre es libre, responsable y dueño de sus actos, podríamos aplicarle al *homo œconomicus* las palabras de Jaime Balmes en *El criterio*:

No es verdad lo que suele decirse de que el interés particular sea una guía segura y que, con respecto a él, raras veces el hombre se equivoque. En esto como en lo demás andamos inciertos, y en prueba de ello tenemos la triste experiencia de que tantas y tantas veces nos labramos nuestro infortunio [...] En el mundo físico como en el moral la casualidad no significa nada. Es cierto que en la inestabilidad de las cosas humanas con frecuencia sucesos imprevistos desbaratan los planes mejor concertados, que no dejan recoger los frutos de atinadas combinaciones y pesadas fatigas y que, por el contrario, favorecen a otros que, atendiendo lo que habían puesto de su parte, estaban lejos de merecerlo; pero tampoco cabe duda en que esto no es tan común como vulgarmente se dice y se cree. [...] ¿Habéis oído a ese otro cuya fortuna han arruinado la excesiva bondad propia, o la infidelidad de un amigo o una desgracia imprevista, echándole a perder combinaciones sumamente acertadas, proyectos llenos de previsión y sagacidad? Pues si alcanzáis a procuraros noticias sobre su conducta, no será extraño que descubráis las verdaderas causas, por cierto muy distintas de lo que él se imagina²¹.

El hombre verdaderamente arruinado es el que solo percibe como ruina la ruina económica. Se trata entonces de un hombre doblemente arruinado (material y espiritualmente). Y eso es lo que le está pasando a Occidente. El propio Hayek lo ve en *Camino de servidumbre*:

Cada generación, por supuesto, pone más altos que sus predecesores algunos valores y más bajos otros. ¿Cuáles son los fines que ocupan ahora un lugar más bajo? [...] Ciertamente que no es el bienestar material, cierto que no es una elevación de nuestro nivel de vida o la seguridad de una determinada situación en la sociedad lo que figura más bajo. ¿Hay algún escritor u orador popular que se atreva a sugerir a las masas un sacrificio en sus aspiraciones materiales para favorecer una finalidad espiritual?²²

Claro que para Hayek los valores espirituales son principalmente los característicos de lo que él llama el genio moral británico:

21 Balmes, J., *El criterio*, Balmes, Barcelona, 1996, págs. 250-252.

22 Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, pág. 258.

Independencia y confianza en sí mismo, iniciativa individual y responsabilidad local, eficaz predilección por la acción voluntaria, consideración hacia el prójimo y tolerancia para lo diferente y extraño, respeto de la costumbre y la tradición y un sano recelo del poder y la autoridad²³.

El marxismo pretendía emancipar a la mujer haciéndola trabajadora; el capitalismo hizo a la mujer trabajadora hasta un punto nunca imaginado. El marxismo construía pisos de dimensiones reducidas donde la vida familiar era inviable porque los espacios comunes se diseñaban en vistas precisamente a la socialización extrafamiliar; el capitalismo conduce a *soluciones habitacionales* cada vez más pequeñas, más frágiles y más provisionales. El marxismo planificó la educación de las criaturas a cargo del Estado, principal educador, dejando así realizarse personalmente en el trabajo a los progenitores; el capitalismo reclama más guarderías públicas como signo del progreso laboral y económico de una sociedad. El marxismo desarrolló una nueva religión pseudotecnocrática y pseudocientífica con sus correspondientes dogmas y su propia interpretación de la Historia y del sentido de la Historia con la magnífica ‘enciclopedia soviética’ revisándose en cada edición para borrar a los caídos en desgracia; el capitalismo requiere de una educación universal utilitaria que enseñe a todos cómo debemos consumir. Por último, el marxismo niega la libertad individual para luego reinventarla en forma de espíritu revolucionario; el capitalismo niega también la libertad individual frente a las inexorables leyes del mercado para luego reinventarla en forma de doble vida inmoral –en forma de lo que Daniel Bell llamó contradicción cultural– que alienta un comportamiento hedonista irresponsable y carente de sentido.

Más allá de las ideologías modernas, el vacío que deja la posmodernidad no puede ocuparse con sucedáneos de falsas antropologías negadoras de la naturaleza humana. Hoy en día es más necesario que nunca redescubrir la realidad de la naturaleza humana, de la que somos depositarios y responsables, no para modificarla a voluntad ni para construirnos a nosotros mismos, sino para, conociéndola y respetándola, aprender a vivir de acuerdo con el plan de quien la creó.

23 Ibid., pág. 259.

LA COMUNIDAD GNÓSTICA: UNA LECTURA DE LA POSMODERNIDAD

Stefano Abbate¹
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: En esta investigación se aplica el patrón gnóstico para entender algunos fenómenos de la posmodernidad. En la línea de Hans Jonas y Eric Voegelin, se pretende dar una interpretación de los cambios que se están produciendo a nivel antropológico y social a través de la ruptura gnóstica con la realidad y la naturaleza; del dualismo entre cuerpo y alma; de la impermeabilidad intelectual; de la recreación onírica de la realidad; de la prohibición de preguntar; y de la creación de nuevos tabúes. Especialmente, la investigación se centra en el concepto de desarraigo (Heidegger) y una posible reconstrucción de una “comunidad en la sociedad” (Agamben).

Abstract: This research aims to apply the gnostic pattern in order to understand certain postmodernity phenomena. In line with Hans Jonas and Eric Voegelin, the aim is to provide an interpretation of the changes that are taking place at the anthropological and social level through the Gnostic rupture with reality and nature; the dualism between body and soul; intellectual impermeability; the dreamlike re-creation of reality; the prohibition of questioning; and the creation of new taboos. In particular, the research focuses on the concept of rootlessness (Heidegger) and a possible reconstruction of a “community in society” (Agamben).

1. Introducción

La pérdida de la comunidad es uno de los efectos más evidentes del contexto posmoderno. Siendo la comunidad el lugar en el cual el hombre socializa e introyecta el significado de su misma existencia, la pérdida de esta referencia no puede no crear una desorientación acuciante e imposible de sobrellevar sin una recreación artificial. Al no poder vivir sin comunidad, la imperiosa necesidad de obtener significado del mundo exterior pone en marcha una serie de mecanismos de huida y de defensa que a modo compulsivo tratan de ofrecer un atisbo de la realidad perdida. Cuando Aristóteles afirmaba que aquel que no vivía en comunidad era un ángel o una bestia², no solamente había que

1 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID: 0000-0002-1844-422X

2 Cf. Aristóteles, *Política*, Gredos, Barcelona, 1988, pág. 50.

entenderlo en el sentido de que lo propio del hombre era la vida comunitaria, sino que, en un contexto de desmoronamiento de la civilización y de los lazos humanos, el hombre debe comenzar a bestializarse para poder sobrevivir a aquello que es lo propiamente suyo. La insensibilidad o la distancia con el otro, como si este fuera algo distinto de nosotros en su absoluta atomización, se convierte en un rasgo típico del hombre bestializado.

Si la comunidad es el reconocimiento de una alteridad capaz de diálogo y vida en común, la comunidad actual parece desvanecerse bajo el peso de una inmunidad que ya ha sobrepasado el punto de no retorno³. La reciente crisis pandémica y su carga de inmunidad frente al otro, así como el distanciamiento social como medida de vida pública, parecen haber resquebrajado los últimos vestigios de una vida en común. La reducción de la vida comunitaria a un conjunto de solipsismos narcisistas nos introduce a un desorden que es principalmente, como enseña Voegelin, “una enfermedad en la psique de sus miembros”⁴ hasta la destrucción de su alma. Esta experiencia vital no deja de ser una vivencia inmediata del caos. La fundación de una comunidad política es una cierta reedición del acto de la creación: para el hombre habitar un lugar significa extraerlo del caos de la vastedad material del universo e instalándose en él “lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía”⁵. Vivir en la comunidad es entonces hacer propio el mundo, consagrarlo y repetir un acto que se asemeja a un nuevo nacimiento del mundo, pues lo que era ya no es y de lo oculto de la informalidad se ha pasado a la realidad de la forma. Esta nueva creación es así portadora de un microcosmo de orden frente a “la inmensidad informe de los deseos humanos en conflicto”⁶ y ofrece un refugio en el cual el hombre encuentra sentido a las cosas.

En esta línea, la posmodernidad es el fracaso de habitar un lugar, pues el orden ha sido dinamitado por un nihilismo agónico y cínico. La comunidad política es así sustituida por no-lugares, “un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico”⁷ y que la

3 Cf. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009, pág. 18.

4 Voegelin, E., *Orden and history: Plato and Aristotle*, vol. III, University of Missouri Press, Columbia, 2000, págs. 123-124. Todas las traducciones del inglés son nuestras.

5 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 28.

6 Voegelin, E., *History of political Ideas: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, vol. I, University of Missouri Press, Columbia, 1997, pág. 225.

7 Augé, M., *Los no-lugares*, Gedisa, Barcelona, pág. 83.

red de internet ha trasladado a una dimensión aún más etérea e informe. La pérdida de este refugio conduce a una visión del mundo no solamente desencantada, en el sentido de la reducción del mundo a mera vastedad asimbólica, sino también a una creciente vivencia angustiosa de la existencia que se presenta como una violencia hacia el ser. Vivir en un medio que no comunica nada a nuestra experiencia vital y que si lo hace es solamente para manifestar su más obscena indiferencia nos introduce en lo que podemos denominar “patrón gnóstico”⁸, es decir, en la reedición de una antigua herejía del primer siglo del cristianismo como subyacente a las transformaciones de la posmodernidad. Puede parecer arriesgado usar una categoría como la gnosis para explicar un contexto aparentemente secularizado y postcristiano. Sin embargo, como señala Eliade:

La gran mayoría de los ‘sin religión’ no se han liberado, propiamente hablando, de los comportamientos religiosos, de las teologías y mitologías. [...] El proceso de desacralización de la existencia humana ha desembocado más de una vez en formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca⁹.

La pérdida de la comunidad en la posmodernidad puede entenderse mejor en el contexto de una revolución gnóstica que corroe la existencia como orden cósmico y promete una liberación de un mundo que ella misma ha empujado hacia el caos, pues se ha convertido, en su entereza, en un no-lugar.

2. La transformación de la comunidad por la revolución gnóstica

La persistencia de las ideas gnósticas en el pensamiento contemporáneo ha sido estudiada en profundidad por varios autores¹⁰. Las extrañas elabo-

8 Sobre el patrón gnóstico, cf. Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003. En particular, en la introducción de *Ciencia, política y gnosticismo*, Voegelin reconstruye el desarrollo de los estudios acerca del carácter gnóstico del pensamiento contemporáneo. Cf. Voegelin, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, págs. 79-84.

9 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pág. 150.

10 Destacamos, en este sentido, los estudios de Jonas, Voegelin, Samek Lodovici e Innocenti. Cf. Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, op. cit.; cf. Voegelin, E., *Ciencia, política y gnosticismo*, Madrid, Rialp, 1973; cf. Samek Lodovici, E., *Metamofosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milán, 1991; cf. Innocenti, E., *La gnosi spuria. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, Città Ideale, Roma, 2013.

raciones mitológicas de esta doctrina, que cobra fuerza con el origen del cristianismo, suponen una dificultad añadida a la dificultad metodológica de relacionar fenómenos tan lejanos en el tiempo como la gnosis y la modernidad y la posmodernidad. Sin embargo, una serie de constantes de esta doctrina¹¹ permite ofrecer un patrón suficientemente homogéneo y sólido para rastrear su presencia en el pensamiento contemporáneo. Para nuestro estudio acerca de la comunidad posmoderna, la gnosis nos da un marco de comprensión de algunos fenómenos que caracterizan el tipo de vida que se desarrolla en esta.

La gnosis, en este sentido, ofrece una cosmovisión esencialmente desgraciada que tiene cierto parecido con la posmodernidad. A través del testimonio de San Ireneo de Lyon y de los textos descubiertos en el siglo pasado en Nag-Hammadi, se puede reconstruir un patrón gnóstico. Según la gnosis, la vida sobre la tierra es un exilio involuntario que está marcado por la experiencia de no ser parte de este mundo. La autopercepción revela que, en realidad, no hay participación alguna con la esencia del mundo exterior y la vida en común adquiere por tanto un rasgo más bien iniciático y de desafío a la estructura del mundo. El comienzo de todo camino gnóstico es la comprensión prerracional, intuitiva e imaginativa de un sí-mismo como radicalmente distinto a la estructura natural, psíquica y normativa del mundo exterior. A tal punto llega su sentimiento de extrañeza con respecto al medio que habita que la vida en la carne se concibe como radicalmente injusta y obra de un engaño cósmico. La vida es así un destierro y la angustia existencial permea los actos y las vivencias del gnóstico pues este ya es lo que debería ser y, sin embargo, su lugar en el mundo manifiesta continuamente una disonancia insanable. Encerrado en su comprensión superior que no encuentra salida ni comprensión en el *saeculum* presente, tiene que liberarse gradualmente de las ataduras que le vinculan al mundo. La relación con el cuerpo, la vida psíquica, la conciencia moral, las normas de comportamiento establecidas resultan una carga para quien ha entendido que no pertenece al orden ontológico presente.

Esta experiencia tiene un cierto semblante al carácter de desarraigo de la posmodernidad que anteriormente se ha descrito. La imposibilidad de habitar un lugar engendra, a través de la angustia y la desnormativización propia de la vivencia gnóstica, la irrefrenable necesidad de modificar el mun-

11 Cf. Ramelli, I., "Gnosi-Gnosticismo". En *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Vol. 2, F-O), editado por Angelo di Berardino, Marietti Editore, Génova, pág. 2.368.

do que no se habita. La comunidad gnóstica comparte con la comunidad posmoderna, por un lado, la angustia vivencial y, por el otro, la necesidad de modificar el mundo para que llegue a convertirse en un lugar habitable. Para este cometido, el mundo ya no debe guardar relación alguna con el mundo anterior y debe conformarse a la interioridad insondable y superior del sujeto gnóstico.

A partir de aquí podemos entender mejor lo que explica Voegelin acerca de la “revolución gnóstica” y de cómo esta plasma una nueva comunidad en orden a su transformación¹². El paradigma usado por el filósofo alemán se centra en la revolución puritana y puede ser posteriormente aplicado a otras revoluciones de carácter gnóstico. La creación de una comunidad gnóstica revolucionaria tiene como punto de partida la elección de una “causa”, una motivación para entrar en la acción transformativa del mundo y llamar así a la multitud a fijar su atención en ese aspecto concreto de la realidad. La “causa” tiene un doble poder: por un lado, congrega a la multitud y le da un principio de unidad; por el otro, crea una conciencia del mal del mundo a través de la individuación de la causa. En un contexto decadente, una causa proporciona un objetivo y la sensación de estar haciendo algo útil para cambiar la propia condición de malestar. El mundo posmoderno tiene ciertamente sus causas: el ecologismo, la cuestión de género, la inmigración, el progreso tecnocientífico, el animalismo, el veganismo y un largo etcétera. Cada causa conlleva una serie de críticas a los males que afectan a la sociedad que acrecientan el sentido de pertenencia a un grupo social y de integridad moral por experimentar la necesidad de la causa que se defiende con tanto ahínco. Los líderes, *influencers*, activistas de diferentes causas dedican sus vidas al progreso de estas y difunden la idea, entre sus oyentes, de ser personas profundamente nobles e intachables porque solo personas muy magnánimas pueden indignarse con tanta virulencia por la causa. Esta nueva comunidad unida por la causa y que pretende solucionar el malestar angustioso del individuo (y, más en general, con el mundo) necesita codificar su doctrina, simplificarla para que las grandes masas

12 Marx, C., Engels, F., *Tesis sobre Feuerbach (XI)*, en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, vol I, pág. 7. “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es *transformarlo*”. La interpretación de Voegelin sobre Marx es muy sugerente. Le define como un “gnóstico especulativo” cuya especulación pretende “desvincular el ser de su fuente en el ser trascendente, y considerar al hombre como un ser que se crea a sí mismo”. Cf. Voegelin, E., *Las religiones políticas*, *op. cit.*, pág. 90. Acerca de la revolución gnóstica, el texto de referencia es: Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, págs. 206-224.

puedan sentirla como propia y comenzar así a propagar la idea sutil de que la razón de semejante intuición es fruto de una superioridad de los integrantes, de una iluminación de que los demás no pueden participar. Los argumentos racionales pueden llegar a mermar hasta el rechazo completo de la realidad y del sentido común. Ante la iluminación de los partidarios a la causa no hay argumento posible, dado que se trata de un proceso íntimo de reconocimiento de sí sin mediación racional. Por esta razón, las identidades posmodernas se presentan, no solamente a modo líquido, sino de una forma eminentemente prerracional, sin necesidad de una justificación moral o lógica.

Para moldear y reforzar esta pertenencia se necesitan otros dos factores: el primero es la síntesis de la nueva causa en un argumentario básico que hoy podemos reencontrar en eslóganes o símbolos accesibles en las marcas de ropa, en los tatuajes, banderas o cualquier otro signo distintivo que remita inmediatamente al significado sintetizado; el segundo es la aparición de un “caudillo”, que cohesiona y dirige simbólicamente a la nueva comunidad. A partir de aquí el proceso de impermeabilización de la nueva comunidad queda completado. El mundo, a modo maniqueo, se ha dividido entre la nueva comunidad y los otros hombres con su antiguo modo de vivir. Se instaura la lógica del nosotros contra ellos, de los que han alcanzado un estado de tal superioridad que ya no necesitan de la vida en común con los otros. De hecho, progresivamente la comunidad antigua en todas sus formas (política, cultural, histórica y social) pasa a ser culpabilizada de la situación actual y se requiere su demolición para un nuevo inicio. Una dinámica victimaria se apodera de la sociedad: la presencia de los *otros*, su mera existencia, se percibe como una amenaza vital para el nuevo mundo naciente. Los nuevos gnósticos son víctimas y perciben la existencia de la comunidad antigua como una amenaza que necesitan impugnar, culpabilizándola del mal del tiempo presente. Al mismo tiempo, la víctima se convierte en verdugo que justifica el linchamiento del chivo expiatorio, que termina por coincidir con cualquier referencia, sobre todo simbólica, de la antigua comunidad y su antiguo modo de ser.

La nueva comunidad ya vive en su sistema cerrado de creencias y es imposible romper su nuevo ambiente social a través de la persuasión. Para sortear la dificultad de mantener la simplificación dualista del mundo en medio de la complejidad de la contingencia, la revolución gnóstica se sirve de dos elementos fundamentales para su apuntalamiento. El primero es lo que Voegelin denomina “koran”¹³, una codificación de la verdad compartida, una

13 En el análisis de Voegelin, siguiendo a Hooker, la función de *koran* fue asumida

interpretación dogmática del mundo que puede ser contenida en un libro, un documento o un estudio científico. Esta transcripción de la verdad desactiva el mecanismo de la crítica. Resulta imposible poder abrir una grieta en ese dique infranqueable en el que se ha convertido la explicación de toda la realidad. Esta realidad es filtrada por el tamiz de la nueva cosmovisión por la cual todo puede ser explicado y puede contar con la censura voluntaria de sus seguidores. En la reciente historia, esta función fue desarrollada, según el contexto, por la dialéctica opresor-oprimido, por la exaltación de la raza, por el determinismo histórico o por el surgimiento de la nación.

El segundo elemento señalado por Voegelin, vinculado al primero, es el “tabú”¹⁴, es decir, la proscripción de pensar y preguntar a través de los instrumentos críticos. La consecuencia más directa del tabú es controlar el diálogo público, y en la sociedad moderna, según Voegelin, se ha visto en los medios de comunicación y en la educación.

En definitiva, la revolución gnóstica compacta la sociedad a modo esclerótico, creando una distancia insalvable con la realidad y reconstruyendo a modo artificial los vínculos entre los miembros de la comunidad. Así como la gnosis se presentó como la “sombra maligna”¹⁵ del cristianismo, así la comunidad gnóstica es un simulacro de una sociedad sana. Aparenta unidad, pero en el fondo ha destruido los vínculos naturales entre las personas y la realidad. La causa con la cual se dio comienzo a la revolución gnóstica, en verdad, escondía la insatisfacción general con la vida en el mundo. La causa era solo una excusa para aquellos que experimentaban ya en su interior la distancia con un mundo injusto. Ciertamente, el malestar interior se exterioriza a través de una causa, pero la disociación que se alberga es de carácter vital y tiene que ver con sentirse *otro* respecto al medio que se habita.

3. Gnosis y desarraigo: “estar en línea”

La comunidad gnóstica percibe su presencia en el mundo como un destierro injusto. La experiencia de este destierro marca la vida de esta nueva comunidad y coincide en cierto modo con la experiencia vital de la posmoder-

por las *Instituciones* de Calvino, el *Evangelium aeternum* de Joaquín de Fiore, la *Encyclopedie Française* de Diderot y D’Alembert o las obras de Comte y Marx.

14 Según Voegelin, en la revolución puritana, el tabú recayó sobre la filosofía clásica y la teología escolástica.

15 Ratzinger, J., *La unidad de las naciones*, Madrid, Cristiandad, 2011, págs. 35-38.

nidad. A tal respecto, a partir de su reflexión sobre el olvido del ser, Heidegger afirma que el “desterramiento deviene un destino universal”¹⁶. La experiencia de un mundo hostil y sin respuestas reduce progresivamente los vínculos con la realidad y produce la sensación de estar arrojados a la existencia¹⁷. La posmodernidad nace de la conciencia de que en un mundo desencantado ya no hay grandes relatos¹⁸ para enmascarar la realidad. No existe nada en el mundo que pueda ofrecer una mínima analogía con lo que se experimenta internamente y tampoco existe el engaño de las narrativas que hasta el momento han intentado ordenar la vida con un sentido. Estos son los grandes relatos que han permitido a la modernidad filosófica mover grandes masas hacia la revolución y que en la posmodernidad se evaporan. Ningún lugar (ni físico ni simbólico) es habitable para la experiencia gnóstica. Tanto la realidad inmediata como el espacio simbólico y cultural se tornan ajenos a la propia vida. Delante de la destrucción de toda capacidad de analogía con el mundo, el hombre experimenta el universo simplemente a través de su magnitud intimidatoria, como un cosmos que asusta por su inmensidad sin sentido y que a la vez manifiesta una suma indiferencia —si no hostilidad— con respecto a las aspiraciones humanas¹⁹. En este silencio pavoroso emerge la conciencia radicalmente distinta del gnóstico, el cual “incluso cuando es aplastado, es consciente de ser aplastado”²⁰, a diferencia de la materia que habita el mundo. Esta situación de no poderse sentir parte del *kosmos* conduce al desarraigo, a la imposibilidad de formar parte física y simbólicamente del mundo que se habita. Se ha roto irremediabilmente la pertenencia analógica con la realidad y se pierde la capacidad de un arraigo en el *kosmos*, como explica Simone Weil:

Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente

16 Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, págs. 53.

17 Cf. Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Madrid, 2009, pág. 43.

18 Cf. Lyotard, J. F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000, pág. 109.

19 Cf. Jonas, H., *La religión*, *op. cit.*, págs.339; 341. “Porque la extensión, o lo cuantitativo, es el atributo esencial que le queda al mundo, y, por tanto, si el mundo tiene algo divino que comunicar, lo comunicará a través de esta propiedad: y lo que la magnitud puede comunicar es poder”.

20 *Ibid.*, pág. 339.

por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente²¹.

La comunidad gnóstica niega por principio cualquier tipo de arraigo. La “participación real” en la colectividad se ha truncado irremediabilmente, dado que constituye un engaño que justifica la vida según las categorías actuales. La cultura y la tradición no dejan de ser una mentira que se transmite de generación en generación. Para que un mundo nuevo tenga comienzo, las raíces deben ser amputadas; solamente así el mundo puede ser reconstruido y liberado del engaño. En este sentido, la comunidad gnóstica está asentada sobre un profundo nihilismo. Fue Jonas, al entender con claridad este trasfondo nihilista del gnosticismo, quien lo resumiría en la fórmula “el Dios del cosmos ha muerto”²². Es decir, no existe ya ningún valor en el mundo que pueda comunicarse y, desde las profundidades del caos, el *pneuma* gnóstico se atribuye la misión recreadora de la realidad. Es esta la línea de Jünger que Heidegger interpretó como el “ámbito del nihilismo consumado” que es el “meridiano cero [...] que apunta a la nada”²³ y que, citando a Nietzsche, constituye el proceso de la devaluación de los supremos valores. La comunidad gnóstica necesita hacer un *gran reseteo* para poder habitar el mundo. El pasado, la tradición, la cultura, la religión, el sistema de valores no son más que la perpetuación de una injusticia. Siendo una enmienda a la totalidad del ser, la comunidad gnóstica experimenta el desarraigo en su máximo potencial. Es así como “la pérdida de significados en estos campos origina un conjunto de incomprendiones que la gente no puede soportar, y acucian, con carácter de urgencia, a la búsqueda de nuevos significados”²⁴. Estos nuevos significados son las recreaciones oníricas que la revolución gnóstica pone en marcha con su revolución.

La percepción de la propia presencia en el mundo debe ser continuamente paliada por la violencia hacia cualquier atisbo del mundo simbólico anterior y someterlo a la propia voluntad. Pero “el mundo, tal y como nos ha sido prescrito, no está bajo la voluntad del hombre” y, para que esto le parezca posible, el gnóstico “tiene que construir una imagen del mismo en la que se supriman

21 Weil, S., *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996, pág. 51.

22 Jonas, H., *La religión*, op. cit., pág. 348.

23 Jünger, E.; Heidegger, M., *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 74.

24 Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 43.

todos los caracteres de la estructuración de la existencia que pudiesen demostrar que el programa es absurdo y estéril”²⁵. Ahora se comprende mejor la tarea de la comunidad gnóstica: al haberse lanzado más allá de la “línea” y a causa del desarraigo existencial que perciben, experimentan la necesidad de eliminar todo lo que pueda presentarse ante sus ojos como una posibilidad de arraigo. Por esta razón, “el desarraigo es de lejos la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, pues se multiplica a sí mismo”²⁶ y puede decantarse tanto por una “inercia del alma” como por “una actividad tendente siempre a desarraigar, a menudo por los métodos más violentos, a quienes aún no lo están o lo están solo en parte”²⁷. A más desarraigo, más violencia; a más violencia, más desarraigo.

El bucle gnóstico es una espiral que conduce a la destrucción del mundo para terminar con la falta de sentido que produce el desarraigo. Aunque el nuevo mundo que se quiera habitar solamente exista en la fantasía de la dimensión onírica, la violencia se ejerce sobre un mundo que debe ser destruido. Se asiste a la agonía de la comunidad²⁸ porque han sido dinamitados los lazos simbólicos con el mundo y la falta de sentido por el desarraigo desemboca en un intento desesperado de eliminar el mundo y trasladar la fantasía a la realidad. En la terminología de Toynbee, estaríamos delante de la desintegración de la civilización como reflejo de un cisma en el alma, de una grieta espiritual que emerge en la superficie de las sociedades. Este cisma, de modo parecido a la intuición de Simone Weil, puede declinarse en forma de abandono o de autocontrol. En el segundo caso, se trata de dominar la naturaleza dado que esta “no es la fuente de la creación sino su ruina”²⁹. La comunidad gnóstica puede reaccionar al desarraigo de dos maneras distintas: la primera, a través de un rechazo a ser introducida en los mecanismos sociales y culturales vigentes, refugiándose en todo tipo de *fuga mundi* que haga patente la desconexión con el medio en el cual se vive; la segunda, en cambio, mediante una violencia directa contra el orden natural para dominarlo y recrearlo a imagen y semejanza del *pneuma* interior. En ambos casos, se deja

25 Voegelin, E., *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid, Rialp, 1966, pág. 28.

26 Weil, S., *Echar raíces*, op. cit., pág. 54.

27 *Ibidem*.

28 Cf. Tonnies, F., *Comunidad y sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

29 Cf. Toynbee, A. J., *Estudio de la historia*, vol. V, Buenos Aires, Emecé Editores, 1957, págs. 385-386.

de habitar el lugar porque no pudo ser “cosmizado”³⁰, que es el proceso por el cual un espacio deja de ser expresión del caos y pasa a ser “nuestro mundo”. El mecanismo con el cual el hombre habita un lugar diferenciándolo de otro que es indistinguible, caótico y que para el gnóstico comunicaría solamente magnitud, es la consagración:

Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en «nuestro mundo» tiene que haber sido «creado» previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la creación del universo por los dioses.

Pero el gnóstico ha roto la relación con la naturaleza y el Dios creador, no puede repetir la cosmogonía y ningún lugar puede ser suyo. La creación ha sido la mayor desgracia; su repetición es perpetuar el hechizo que condena al gnóstico. El mundo es desarraigo y no hay manera de habitarlo.

4. Fenomenología de la comunidad gnóstica en la posmodernidad

Ahora podemos comprender mejor una serie de elementos de la sociedad posmoderna asimilables al desarraigo producido por la revolución gnóstica. La tipología del nuevo desarraigado posmoderno se encuentra bien descrita por López Mondéjar bajo la denominación de “sujeto posmoderno”:

Los individuos contemporáneos se adhieren al sentimiento de omnipotencia que facilita la tecnología para luchar contra los sentimientos de impotencia que produce la incertidumbre de la sociedad actual [...]. Expuestos al dolor inconmensurable del mundo, y sin poder hacer nada por evitar ese dolor, la impotencia es el sentimiento que se desprende de esta situación³¹.

Para escapar de la propia vulnerabilidad causada por la pérdida del refugio que la comunidad política ofrece tradicionalmente a nivel simbólico, el sujeto posmoderno construye un “falso *self*”, apoyado sobre una “invulnerabilidad ilusoria” que esconde su ser “invertebrado”³².

Como señala Voegelin, para esta tipología de persona invertebrada y desarraigada en su construcción simbólica, la recreación del mundo es más una

30 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pág. 27.

31 López Mondéjar, L., *Invulnerables e invertebrados*, Anagrama, Barcelona, 2022, pág. 30.

32 *Ibidem*, pág. 36-38.

cuestión de satisfacción de la fantasía que un dominio sobre la existencia. En general, la estructura de la existencia sigue siendo la misma, “fuera del alcance de las ansias de poder del pensador”³³ y es irreformable. En este contexto, se insertan las varias ofertas simbólicas de la posmodernidad que se erigen en nuevos elementos vertebradores de la vida comunitaria. El movimiento que quizás encarna con más claridad la negación de la realidad y el intento de recreación es lo que se ha venido llamando movimiento *woke*, que entre sus manifestaciones más llamativas cuenta con estas:

El derribo de estatuas; la quema de libros de Astérix, Tintín o Lucky Luke; el sándwich LGTB de Marks & Spencer; las matemáticas con perspectiva de género; el pulso entre Disney y el gobernador de Florida, Ron De Santis, por la ley conocida como «No digas gay»; o el cómic protagonizado por el hijo de Superman, un joven de 17 años que «lucha contra el cambio climático, participa en protestas contra la deportación de refugiados y es bisexual [...]». Como se intuye por estos ejemplos, la revuelta *woke* no va solo de luchar contra el racismo. Hay otras causas de por medio. Así, BLM combate la injusticia racial, pero también todo aquello que considera una fuente de opresión: la heteronormatividad, el «privilegio cisgénero», el modelo de familia nuclear, el capitalismo, etc.³⁴

Como se ha visto anteriormente, el movimiento *woke* cumple prácticamente todos los requisitos de una revolución gnóstica, incluyendo la necesidad de excluir cualquier herramienta crítica o de disensión que pueda poner en duda la recreación fantasiosa de la realidad. En este sentido, la corrección política actúa como un *tabú* de vigilancia permanente contra cualquier intento de pensar con categorías consideradas obsoletas, vejatorias y últimamente ilegales. Del mismo modo, el *koran* que describe Voegelin se puede adaptar con facilidad a la cultura de la cancelación que se promueve desde el movimiento *woke* y que incluye la reelaboración de la historia (si no su misma cancelación de los libros de historia) y la “cancelación total o parcial, de numerosas obras, afectando a autores clásicos como Platón, Aristóteles, Kant, Dante, Shakespeare, etc.”³⁵. El odio al pasado es una condición para un nuevo futuro. El pasado persigue a la comunidad gnóstica recordando los fracasos de las anteriores revoluciones. Además, es el vínculo con las generaciones

33 Cf. Voegelin, E., *Los movimientos*, pág. 37.

34 Meseguer, J., “El gran despertar: qué es y por qué importa la revuelta *woke*”, *Nueva revista de política, cultura y arte* 181, 2022, págs. 5-6.

35 Sánchez Garrido, P., «(Don't) be woke, my friend: ¿defensa de las minorías o tiranía distópica?», *Nueva revista de política, cultura y arte* 181, 2022, págs. 36-37.

anteriores que han aceptado la realidad y han pactado con ella asumiendo el destino humano de finitud. Pero, más aún, el pasado es un espejo que posibilita el fracaso revolucionario porque no se despega del presente y mantiene la comunidad unida al mundo anterior.

Una nueva creación requiere una nueva generación de vida que se desvincule de los lazos históricos sociales y personales. Solamente si se afirma que lo anterior fue equivocado se crea un espacio para la *causa* de la revolución gnóstica que ofrece significado a la existencia “invertebrada”. La nueva comunidad se funda así sobre una recusación del pasado y una negación de cualquier tipo de orden normativo. Esta negación alcanza también al orden biológico, en pos de la fluidez sexual, lo *queer* y lo *trans*. La necesidad de ir “más allá” encuentra una manifestación en la fantasía de hibridación del cuerpo humano con la técnica. Como signo de esta hibridación, el cuerpo se hace maleable y transformable y se convierte en testigo de la nueva naturaleza pneumática que se ha alcanzado. Como señalaba Weil, la violencia hacia el orden de la realidad genera más desarraigo. La nueva comunidad gnóstica gestiona la angustia de un mundo en el cual ya no puede reconocerse a través del ensueño del tecno-gnosticismo, la nueva sexualidad fluida y la transformación del cuerpo. Como señala Braidotti, el horizonte de liberación de lo humano coincide con la realización comunitaria del *pneuma* interior que destruye todo tipo de vínculos para recrearlos en forma de interconexión virtual a través del flujo de datos. Se asoma así una comunidad nómada, incapaz de asentarse sobre nada estable o previo a la iluminación que ha alcanzado:

Desvinculada de la linealidad cronológica y la fuerza gravitacional logocéntrica, la memoria, en la modalidad nómada posthumana, es la reivindicación activa de un sujeto felizmente discontinuo, entendido como opuesto al ser tristemente autosuficiente. [...] Éste es un proceso que invita a la reflexión, a través del cual el sujeto cognoscente se libera de la visión normativa dominante del ego, al cual se ha habituado, para evolucionar hacia un contexto de referencia posthumano. Abandonando, de una vez por todas, el cuadro vitruviano, el sujeto se vuelve relacional, de una manera compleja que lo conecta de nuevo con los múltiples otros.³⁶

El nomadismo es el signo de este proceso de desarraigo incesante que está vinculado al activismo desenfrenado que busca una salida a la angustia del mundo hostil. Maffesoli ha denominado este neonomadismo como un vaga-

36 Braidotti, R., *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015, págs. 198-199.

bundeo capaz de ofrecer creatividad inclusive en la posmodernidad³⁷ y es una actitud que “se expresa desde la búsqueda incesante de tribus urbanas a las que adherirse, el deambular interminable por internet, el vagabundeo por las calles y los centros comerciales, los deportes de aventura o la búsqueda de una sexualidad cambiante y diversa”³⁸.

Esta tendencia errática y discontinua ha sido acelerada y ampliada por la experiencia de la pandemia de la Covid-19, que ha socavado los vínculos sociales en la medida que ha vinculado la pertenencia a la comunidad política a través de la contagiosidad del cuerpo. Los lazos sociales se han deshecho y virtualizado, se han hecho etéreos al prescindir del cuerpo y de los rostros para ser sustituidos por la pantalla y los datos. La misma ciencia se ha convertido en el único vínculo de la nueva comunidad, iluminada por los expertos y los médicos. Esta nueva comunidad, al haber perdido los rituales como “procesos de incorporación y escenificaciones corpóreas”³⁹, alejando de sí la interacción social para la comprensión simbólica del mundo que se habita, produce una “comunicación sin comunidad”⁴⁰ donde solo aparentemente hay vida comunitaria. Se reproduce incesantemente, en cambio, un discurso autorreferencial sobre el nuevo mundo, a modo de espectáculo, que Debord definía como “el discurso ininterrumpido que el orden presente hace sobre sí mismo”⁴¹.

5. Una (posible) solución a modo de cierre

Cabe preguntarse cómo poder superar la tendencia gnóstica de la comunidad posmoderna y qué tipo de remedios se pueden proponer. Abrir una fisura en la impermeabilidad de este tipo de comunidad resulta una hazaña heroica. Al no poderse apelar a la razón, al sentido común y al pensamiento crítico, todo tipo de intento para revertir el hechizo gnóstico naufraga irremediablemente. El fracaso inevitable de la causa gnóstica puede coincidir con la aniquilación no solamente de la comunidad misma sino del mundo que se habita: es el derribo de una civilización. El papel central que tiene la fantasía en

37 Cf. Maffesoli, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de cultura económica, México D. F., 2004, p. 65.

38 Barraycoa, J., “Nómadas y adiestrados: dualidades del autocontrol social”, *Posmodernidad y control social*, Tirant lo Blanch, Barcelona, 2021, pág. 122.

39 Han, B. C., *La desaparición de los rituales*, Herder, Barcelona, 2020, pág. 23.

40 *Ibidem*, pág. 25.

41 Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Naufragio, Santiago de Chile, 1995, pág. 15.

este proceso revolucionario impide ver el avance del derribo y contemplar la destrucción que se genera. Si se hace imposible revertir un proceso que parece destinado a ejercer una cantidad creciente de violencia hasta el propio suicidio, se plantea la posibilidad de una disidencia vertebrada sobre el principio de realidad que mantenga una relación con el mundo fundada sobre la gratuidad y la verdad de las cosas. Esta disidencia conlleva inevitablemente un coste, pues la violencia de la revolución gnóstica ha encontrado otras formas de mantener el *tabú* y el *korán*, como por ejemplo el linchamiento mediático, la corrección política en los medios de comunicación y las palancas del derecho penal⁴². Esta disidencia podría seguir manteniendo una comunidad con vida y ejercer la función de refugio propia de una comunidad, como indicaba Voegelin, aunque el macrocosmos colapse. La dificultad de este planteamiento consiste en seguir viviendo en un entorno de completa aniquilación y de histeria colectiva y conseguir mantener al margen de este proceso la cordura y la sensatez para conservar una comunidad viva y solidaria.

En los meses más difíciles de la gestión pandémica, Agamben ha indicado un camino: “Los disidentes deben pensar en crear algo así como una sociedad en la sociedad, una comunidad de amigos y vecinos dentro de la sociedad de la enemistad y la distancia”⁴³. Una objeción a este planteamiento es el riesgo de crear burbujas comunitarias que fácilmente deslizan hacia el sectarismo de carácter tribal o mesiánico. Es una objeción que, sin ingenuidad alguna, corresponde a un grave peligro. La angustia de vivir y observar a un mundo que se aniquila a cámara lenta produce daños psíquicos y anímicos también a los que no participan de la revolución gnóstica. El estado de tensión permanente y la conciencia de encarnar con la propia vida aquello que se pretende destruir son una experiencia desgarradora. Sin embargo, unas palabras de Tolkien dirigidas por carta a su hijo en agosto de 1944 nos recuerdan una verdad fundamental: “El futuro es impenetrable, especialmente para los sabios; pues lo que en verdad tiene importancia permanece siempre oculto para los contemporáneos, y las semillas de lo que ha de ser germinan en la oscuridad en algún rincón olvidado”⁴⁴. Esta semilla es la que debe sobrevivir en medio de la oscuridad y la destrucción que avanza. Sigue válida la triada que Pasolini

42 Cf. González de León, A., “Control social al derecho: paradigmas de una sumisión contra natura”, *Posmodernidad y control social*, *op. cit.*, pág. 157 y ss.

43 Agamben, G., “Una comunità nella società”, 2021, [https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-comunit-14-ella-societa](https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-comunita-14-ella-societa) (Acceso actualizado: 28/02/2023)

44 Tolkien, J. R. R., *Cartas de J.R.R. Tolkien*, Minotauro, Barcelona, 1993, pág. 146.

al final de su vida había tomado como máxima y que Giovanni Lindo Ferretti ha recientemente reivindicado: “Difendi, conserva, prega”⁴⁵.

45 Lindo Ferretti, G., *Óra*, Aliberti, Reggio Emilia, 2022, pág. 10.

II

COMUNIDAD EN LA TRAMA CULTURAL

LIBERTAD, CULTURA Y COMUNIDAD

Enrique Anrubia¹

Universidad Cardenal Herrera CEU

Marcelo López Cambronero²

Universidad Francisco de Vitoria

Resumen: Este texto trata de mostrar el vínculo entre una libertad anclada en una tradición cultural específica en su relación con la libertad del otro, es decir, el punto de vista hermenéutico de una comunidad. Así, habrá cuatro pasos. Primero, la declaración de la hermenéutica cultural como un punto de vista filosófico razonable. Segundo, el cuestionamiento de la idea de libertad inicialmente propuesto por la Ilustración temprana. En tercer lugar, la idea del “aquí” como espacio de significado para el yo y la comunidad. Finalmente, la idea de libertad como encuentro y necesidad con la libertad del otro.

Abstract: This paper tries to show the bond between a freedom placed in a cultural specific tradition in its relationship with other’s freedom, that is to say, the hermeneutic point of view of a community. Consequently, there are four statements. First, the declaration of the cultural hermeneutics as a reasonable philosophical point of view. Second, questioning the idea of freedom initially offered by the early Enlightenment. Third, the idea of “here” as a meaningful space for the “I” and the “community”. Finally, the idea of freedom as encounter and need with other’s freedom.

1. “Hechos” y “preguntas” en la historia

Cuando el filósofo y arqueólogo inglés Robin George Collingwood servía durante la primera Guerra Mundial en la División de Inteligencia del Almirantazgo, solía ir todos los días hacia las estancias de la *Royal Geographical Society* atravesando los jardines de Kensington y el *Albert Memorial*. El *Albert Memorial* es un monumento del llamado “gótico victoriano” construido por Gilbert Scott entre 1863 y 1872 en el *Hyde Park* de Londres. La reina Victoria lo mandó construir en recuerdo tras la muerte de su marido, el príncipe Alberto.

1 CEU Universities, Valencia, Spain. ORCID: 0000-0001-7982-8190

2 Madrid, Spain. ORCID: 0000-0002-7787-1731

De lo que actualmente hay por esa zona del parque éste es uno de los monumentos turísticos más vistos junto con el *Royal Albert Hall* y la estatua de Peter Pan. El monumento funerario, quizás a causa de pasar todos los días por allí, suscitó en el agudo Collingwood un delicado juicio estético: “Todo lo relacionado con el monumento era visiblemente deforme, corrupto, repugnante, parasitario; por un tiempo no pude mirarlo, pasaba junto a él con los ojos bajos. Rebelándome contra semejante debilidad me obligué a mirarlo, a enfrentarme día tras día a la pregunta: ¿Por qué había construido Scott una cosa tan obvia, irrefutable e irremediabilmente mala?”³

Por extraño que parezca, Collingwood no pretendía ser insolente. Nadie como él se tomó tan en serio su propia pregunta. Para el filósofo inglés, la realidad no es una facticidad que para ser vista necesita de la suspensión de toda creencia, juicio moral o gusto artístico, porque si algo comparece en la realidad humana es porque entra precisamente dentro lo que uno cree –o de lo que no cree–, considera moral –o amoral– o se aprecia como exquisito –o resulta bagatela–. Incluso para que algo sea *meramente algo*, necesita un contexto de interpretación que delimite lo que es “algo” de lo que es “algo para nosotros”. El valor que el contexto otorga a un hecho no es un elemento extraño al mismo, es lo que lo contiene. Incluso cuando Hume separó limpiamente el “ser” del “deber ser”, haciendo del “deber ser” una consecuencia del “ser”, cuando jerarquizó y dejó a la ética como deudora de una metafísica, haciéndola insolvente por sí misma, éste no buscaba sino hacerse eco de las nuevas inquietudes morales de su época y contexto cultural. ¿Era acaso un problema suyo, se preguntaba el mismo Collingwood, cuando veía el *Albert Memorial*?, ¿debía dejar de ser quien era para mirar lo que *de hecho y realmente* era el monumento? La respuesta de Hume habría sido que Collingwood estaba demasiado prejuiciado por una determinada concepción metafísico-estética. Tener una ocurrencia de lo que es la belleza es no poder ver la belleza *en sí*, diría Hume.

Pero así las cosas, “la concepción de Hume [es incomprensible] si se supone que es una determinada metafísica y una precisa epistemología la que impiden el paso de un *is* (ya perfectamente delimitado) a un *ought*, de una realidad fáctica a un deber moral. Porque si la realidad fáctica sólo fuera realidad fáctica [tal y como afirmaba Hume, entonces] no sería siquiera una realidad fáctica. ¿Dónde estaría ese carácter de ‘fáctico’? ¿Por qué se nos mostraría como ‘fáctico’? ¿Por qué la veríamos *así*? Sólo desde un trasfondo moral se

3 Collingwood, G. R., *Autobiografía*, FCE, México D. F., 1974, pág. 37.

puede ver una realidad como fáctica; sólo desde un *background* de valores algo se muestra ‘como hecho’⁴.

El horror estético que el *Albert Memorial* le provocaba a Collingwood todas aquellas neblinosas mañanas londinenses le suscitaba la pregunta por la historicidad del ser humano: ¿cómo es posible que no nos guste algo hecho por hombres de otra época?, ¿por qué?, ¿qué sentido tiene si, al fin y al cabo, somos tan humanos como ellos lo fueron? Collingwood iniciaba sus preguntas donde el planteamiento de Hume no alcanzaba. “No se puede saber, afirma Collingwood, lo que un hombre quiere decir por el simple estudio de sus declaraciones orales o escritas [...]. A fin de encontrar su significado hay que saber cuál fue la pregunta (una pregunta planteada en su propio espíritu y que él supone en el de uno) a la cual quiso dar como respuesta lo dicho o lo escrito”⁵.

Tanto Collingwood como Hume tienen algo en común: en ambos casos su proyecto filosófico arranca por la búsqueda genética del origen iniciático de esa realidad. Tal vez sea que difieren en lo que entienden por “origen”. Para Hume, el origen es el pétreo fundamento de la cosa en sí libre de toda particularidad histórico-cultural. Cuando se conoce “humeamente” el hecho en su génesis y principio, la historia de ese mismo hecho comparece como un lastre que ha sido añadido y que oculta su verdadera realidad. La historia se convierte en el lugar extraño e inhóspito donde la esencia de la realidad, poco más o menos, está por accidente⁶.

Para el joven Collingwood el origen del conocimiento es el instante en el que alguien lanza un interrogante: ese momento en el que un hombre cae en la cuenta, de forma inesperada, de un objeto que ha llamado la atención de su mirada, desconcertada. El origen está en la historia de la pregunta y de la respuesta, y no antes. O por lo menos, no un “antes” que esté desprovisto de todo rasgo histórico. Las preguntas, si son algo, son tan particulares como los hombres que las pronuncian.

La historia de una obra hay que ir a buscarla al mismo inicio donde se originó: la historia. Toda filosofía, viene a sostener Collingwood, tiene algo de arqueología. Y en ese sentido, la historia de la propia historia se ve como la necesidad del *factum*, del hecho por el que se pregunta y que se desconoce. Puede que la respuesta pudiera haber sido otra, como otra podría haber

4 Arregui, J. V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Barcelona, 2004, pág. 21.

5 Collingwood, G. R., *op. cit.*, pág. 39.

6 Véase Sanfélix, V., *Mente y conocimiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

sido la pregunta, pero la respuesta de una pregunta es de *esa pregunta* y no de otra. La fuente de la autenticidad de un acontecimiento se inaugura en su ubicación cultural y no en una atalaya ahistórica o un origen que está al margen de la historia de los hombres que se hacen preguntas. La historia y el origen del saber son dos nombres de un mismo sujeto. “Hay que entender, dice Collingwood, que pregunta y respuesta, tal y como las concebía, eran estrictamente correlativas. Una proposición no era una respuesta, o en todo caso no podía ser la respuesta correcta, a cualquier pregunta que podía haberse contestado de otro modo. Una proposición altamente detallada y particularizada debe ser la respuesta no a una pregunta vaga y generalizada, sino a una pregunta tan detallada y particularizada como la respuesta misma”⁷. Quizás exista, como quería Hume, una contingencia sobre la realidad del ser neutro y aséptico⁸, pero no sobre la vida.

Lo que Collingwood muestra es que el mundo, por lo menos el humano, se inicia precisamente en el momento en que alguien enuncia una pregunta, porque ese es el momento en que surge la palabra y se inicia la andadura histórica de un verdadero acontecimiento de la libertad.

2. Postmodernidad: La libertad como posición

Después de escribir las *Fuentes del yo*, Charles Taylor compuso un pequeño librito traducido al castellano bajo el título de *Ética de la autenticidad*⁹. En

7 Collingwood., *op. cit.*, pág. 39.

8 La rudeza y cimentación del saber –se sabe lo que algo es porque es lo que es– van parejas a la contingencia de la realidad pétrea y absoluta, obligando casi a un salto de creencia inhumana en todo lo que no es el “ser”: estética, ética, religión, e incluso, en último término, la propia ciencia. “Decir, comenta Arregui sobre Hume, como el *Tractatus* [de Wittgenstein], que el mundo es todo lo que es el caso se articula con –es la otra cara de la moneda– verlo como un todo limitado [newtoniano], que es la actitud moral justa de quien ve el mundo *sub specie aeternitatis*, es decir, en su absoluta contingencia: las cosas son lo que son”, Arregui, J. V., *op. cit.*, pág. 21. Mientras que el inicio de Collingwood es justamente el contrario: ¿por qué las cosas son como son pudiendo ser otra forma? El inicio de la reflexión humana no está en la permanencia de la realidad, sino en que las cosas cambian, aparecen, se manifiestan de distintas formas. Las cosas, en las antípodas de Hume, pueden ser lo que no son, porque no son todo lo que pueden ser.

9 Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2003 y *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, el título original es *The Malaise of Modernity*.

el primero, Taylor había mostrado la genealogía histórica del concepto moderno de “yo” desde una óptica que con posterioridad se le ha atribuido como típicamente hermenéutica. La Ética de la autenticidad era la continuidad de las *Fuentes*, en el que venía a afirmar que el planteamiento de la autenticidad sólo podía sostenerse desde una idea más amplia donde se comprendiese que las nociones de lo humano y sus productos sólo podían hacerse valer como legítimas si estaban insertas dentro de una tradición y no, como ilustradamente se suponía, si poseían la capacidad de hacerse únicas bajo la “facultad” de estar fuera de la misma o no sometidas a sus influjos. La diferencia es significativa, pues en el caso ilustrado se afirma que uno es un “yo” gracias a la posibilidad de serlo, parafraseando a Nagel, desde ningún lugar, mientras que en la de Taylor uno habla de que es un “yo” precisamente por estar en una posición y una cultura determinada en la que se postulan unos objetos con características especiales llamados “yoes” que conviven conjuntamente con otros objetos del estilo de un zapato o una zarzamora.

Lo que hace próxima la tesis de Taylor a la postura de Collingwood es que ambas anuncian su hermenéutica desde una diligencia ética entendida, en toda regla, como una toma de postura: ¿quién soy yo y qué hacer respecto de este mundo que me es dado?

La *posición* de la Modernidad, dentro de la relación que acontece entre un sujeto y la historia cultural a la que pertenece, fue entender a la última como el objeto pasivo que ha de ser desvelado y denunciado por una perentoria necesidad de emancipación individual, esto es, entender la cultura, en último término, como la determinación asfixiante de un *yo* libre que se siente históricamente encarcelado.

Pero el estreno que la Modernidad pretendió tiene sus problemas. En primer lugar, porque se puede decir que incluso la misma acción de posicionarse frente a la cultura propia puede estar suministrada desde su mismo patrón cultural. No hay ninguna razón para pensar que todos los actos en apariencia biográficamente menores –comer, leer, jugar, hablar– puedan ser entendidos como herencia de una cultura, y no lo sea, por el contrario, la capacidad de posicionarse críticamente frente a ella misma y de reconocerla o no como satisfactoria al propio proyecto vital. En segundo lugar, la idea de que la esencia de un individuo consiste en poseer, en un último reducto de soberanía autónoma, un acto de libertad capaz de despojarse de todo añadido cultural, es dejar fuera de comprensión a la cultura misma entendida como obra de la libertad de los hombres. Si uno es libre para hacer eso, no se ve por qué los

demás hechos no lo fueron. El protagonismo individualizante y desafiador de quien quiere interpretar su vida al margen de su cultura se ha de confrontar y cruzar con la libertad de los sujetos que le precedieron en la misma situación que se quiere ensalzar. Si la cultura y sus productos estuviesen en el mundo de la necesidad no habría propiamente ningún acto de rebeldía, ni de posicionamiento, tal y como la ley de la gravedad no pergeña una revolución política para que por fin los objetos puedan caer *hacia arriba*. Incluso si el caso es mantener un yo trascendental, como en Kant, que supera al mismo tiempo la cultura y las leyes de la física gracias a ser “eso”, un yo trascendental, cabe decir que ese yo no tiene posición en el mundo, que no se refiere a ningún hombre real, o como decía Husserl, que por el yo trascendental kantiano no corre sangre de ninguna clase.

Históricamente, la distinción más neta entre “mi yo” –desde la modernidad revelado como autenticidad y autonomía– y la cultura –fardo opresor que lastra dicha autenticidad– no surgió cuando la tradición europea se miró a sí misma, sino desde lo que ésta hizo primero con otras culturas. La etnografía en general, y miles de misioneros, el capitán Cook o Malaspina, etc. en particular, fueron los artífices del germen de lo que hoy en día se llama el discurso de la diferencia cultural. El occidental ilustrado descubre que tiene cultura, y que con ella se pueden hacer cosas como “negarla”, porque descubre que puede negar “otras culturas”.

El hallazgo por parte de la Ilustración europea de un hecho como “hecho cultural” fue posible porque previamente se había elaborado y consolidado al ser humano –occidental– como libre, y más concretamente como un ser incondicionado respecto a cualquier plexo genealógico, raigambre territorial y relación trascendente, es decir, porque con anterioridad se había afirmado que el ser humano es principalmente algo *más allá* de cualquier hecho histórico-cultural concreto. El europeo ilustrado, por lo menos respecto a lo que atañe a su libertad, era un ser cosmopolita; desnudo, sin hogar, sin gustos, pero cosmopolita. De ahí que los occidentales, en su penúltimo capítulo del s. XX sobre cuál era la relación entre “el yo” y su cultura, se descubrieron, por fin, *absolutamente* culturales. Eso fue lo que aconteció en la historia de las ciencias sociales y de los pueblos –y si se quiere del imperialismo post-colonialista–: éramos tan indígenas de nosotros mismos como ellos, los indígenas, lo eran. Hasta entonces los “extraños” habían sido los otros. Decidimos estudiarnos como raros cuando vimos demasiados rostros extranjeros viendo como estrambóticas nuestras rarezas etnográficas. O dicho de otra

forma, cuando nos percatamos de que raro, lo que se dice “raro”, era obviamente el etnógrafo¹⁰.

En ese sentido, por lo menos en Occidente, el descubrimiento de esa nota de la libertad fue sugerido por el desengaño, antes duda y después sospecha, de la propia realidad. De ahí que los europeos fuimos entendiendo que la pretensión de verdad de la filosofía moderna no era un problema epistemológico o científico sino mayoritariamente ético, o al menos esa era la pretensión con la que Descartes iniciaba su filosofía. De hecho, “en muchas ocasiones se comienza a hacer filosofía porque la concepción cultural de lo real resulta insuficiente, porque se ‘sospecha’ de ella, de manera que la reflexión filosófica supone el abandono de lo ya sabido, de lo poseído pacíficamente en el orden cultural”¹¹.

Es una *praxis* y no una *thesis* lo que inicia el movimiento del filosofar, una vida insatisfecha con lo que se le ofrece. Sin embargo, cabe decir –ahora contra la modernidad– que el descubrimiento de saberse cultural no anula propiamente la libertad, o se disuelve en la autoconciencia cultural, sino que, más bien, lo que queda expulsado es el planteamiento de una libertad humana como libertad desnuda y ahistórica. No es posible una libertad no situada.

Si el inicio de la filosofía es también la autoconciencia de cierto desengaño –a veces tan discreto como el del *Albert Memorial*– en la cual está implicada todo un juego de posicionamientos histórico-culturales, ahora cabe decir que el descubrimiento de mi propia e inigualable posición apela a la libertad de dos modos que son mutuamente cooperantes: el yo como una fuerza originante y auténtica frente a mi propia cultura y la propia cultura como el modo específicamente humano de saberse un yo libre. O, ahora con palabras de Taylor, el yo como fuente y las fuentes del yo.

La consecuencia moderna más visible que surge de la acentuación de la libertad como potencia más radical del agente es que el yo se convierte ahora no sólo en el sujeto desde el que se forma la acción humana sino, sobre todo, que el yo es la primera sede en la que se puede reconocer la propia identidad. Se abre y se ensancha un nuevo espacio interior a modo de intimidad. El “yo” es el lugar donde el hombre moderno puede permitirse estar tranquilo.

La libre autonomía del “yo” de Descartes, se adjudicaba el poder de sostener la realidad gracias a saberse como algo que puede ser sin saber siquiera si existe el mundo, los colores o las hipotecas. Sin embargo, como bien ha mos-

10 Véase Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

11 Arregui, J. V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Barcelona, 2004, pág. 84.

trado la hermenéutica, el planteamiento moderno colapsa cuando afirma que dicho yo, amparado por una libertad originaria, está única y principalmente sustentado desde sí mismo.

Cuando la libertad se toma a sí misma como objeto, ciertamente lo que surge es la fuerza originante del yo, y con ella aparece una nueva relación donde uno de los factores constituyentes de la relación entre el yo y el mundo es la novedad, o en términos de Taylor, la autenticidad. Ello no consiste en aderezar un protagonismo novedoso más allá de toda cultura, sino entender la propia cultura como una novedad respecto de la realidad. Hay una solución de continuidad clara entre cultura y libertad cuando la última se descubre a sí misma porque está dentro de una tradición. Lo cual no hace ver sólo a la propia cultura como una novedad, sino también como una garantía y un valor para la libertad, es decir, como la primera condición de posibilidad para que esa libertad sea real. Pese a todo, el descubrimiento de la libertad que hay dentro de una autoconciencia histórica, hace que aquella se muestre, por un lado, como una de las muchas variantes posibles de la libertad, y, por otro, como finita y contingente.

La libertad humana no puede objetivarse nunca porque es terrena, no puede finiquitarse absolutamente desde y por sí misma. En ese sentido, la novedad y la autenticidad que brotan del descubrimiento del “ser libre”, manifiestan también como improrrogable el riesgo mismo de la libertad, el tomar postura respecto de algo, el desafío que la libertad es para el propio sujeto libre, o, en términos de Taylor, la forma típicamente moderna en la que el yo ha de situarse a sí mismo respecto del mundo a expensas de saberse contingente. La relación de esa contingencia de la libertad con el estatuto de la pregunta de Collingwood se adivina en el hecho de que, tal y como escribe Gadamer, “el conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La apertura que caracteriza la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del ‘así o de otro modo’. Tiene la estructura de la pregunta”¹².

Ahora cabe percatarse que dicha apropiación del yo por parte de uno mismo se sitúa dentro de un encuentro con el otro, con el que no soy yo.

3. La posición humana como libertad y encuentro: tiempo y espacio

Michael S. Gazzaniga es Profesor de Psicología en la Universidad de California y es reconocido como uno de los mayores especialistas en las relaciones

12 Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2002, pág. 439.

entre mente y cerebro. Sus libros *The Bisected Brain*, *The Cognitive Neurosciences* y *The Consciousness Instinct*¹³, entre otros, pero especialmente este último, constituyen un valioso intento de explicar en qué consisten la conciencia y la subjetividad.

En su recorrido por la Historia de la Filosofía, en el que presta especial atención a los autores que se han preocupado del estudio de la mente, Gazzaniga pone en evidencia como a lo largo de los tiempos, y también hoy, no existe un acuerdo en el mundo académico sobre los conceptos de “conciencia” y “subjetividad”.

Por otra parte, su lectura filosófica es muy limitada, centrada en lugares comunes y con escasa comprensión de fondo, pero son precisamente estos malentendidos los que ponen también en evidencia las incomprensiones que existen en torno a estas cuestiones.

Así, por ejemplo, es habitual confundir el concepto de subjetividad en la obra de Descartes con el de “pensar” o con la razón reducida a dicho ejercicio, basándose en la célebre expresión *cogito ergo sum* traducida como “pienso luego existo”. Sin embargo, dicha interpretación deja de lado la ampliación que hace el propio Descartes en la misma Segunda Meditación de sus *Meditaciones Metafísicas*, cuando señala: “En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente”.

Si aceptamos esta visión no podremos centrar la identidad del sujeto en su pensamiento, sino en toda su vida subjetiva, que incluiría su vida intelectual (duda, entiende, concibe, afirma, niega), volitiva (quiere, no quiere) y sensitiva. La subjetividad podría ser así entendida como los procesos intencionales de un ser humano vivo.

Esta definición, que tal vez ha sido la más influyente en la historia de la modernidad, ha sido modificada en los últimos años al ser considerada individualista y solipsista¹⁴ en aras de una visión que incluya los caracteres co-

13 Gazzaniga, M. *The Bisected Brain*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970. *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2009. *The Consciousness Instinct*. Farrar, New York, 2018.

14 Vid, por ejemplo: Panta, C. N. and Luitel, B. C. “Solipsism as a Challenge of Doing Autoethnographic Inquiry”, *Qualitative Report*, 27 (4), 2022, págs. 1058-1067. Thornton, S. “Solipsism and the problem of other minds”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2004. Marcel, G. “Solipsism Surmounted”. In: Rouner, L.S. (eds) *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization*. Springer, Dordrecht, 1966. No obstante, también hay opiniones en sentido contrario, es decir, que enfatizan al menos el carácter dialógico del

munitarios del sujeto, considerando que la cultura y las formaciones sociales “dan forma, organizan y provocan estas maneras de pensar, sentir, etc.”¹⁵

Algunos esfuerzos en este sentido pueden considerarse limitados. Así, se ha considerado que la subjetividad es “la experiencia emocional de un sujeto político”¹⁶, dejando voluntariamente de lado el aspecto de la racionalidad que ocupaba el primer lugar en los textos clásicos de Aristóteles, Boecio o Tomás de Aquino, al considerar a la razón un mero producto de la vida social.

El esfuerzo por liberar al sujeto y a la subjetividad de su carácter solipsista ha generado una gran cantidad de estudios y debates en el campo de la Filosofía, destacando en este campo los análisis de la fenomenología. Este fue uno de los esfuerzos más importantes de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, a las que añadió un capítulo final sobre esta materia que resultó tan extenso como el resto del libro, al que siguieron discípulos de Husserl como Edith Stein u otros con un mayor deseo de independencia como Ortega y Gasset.

Tanto Ortega y Gasset como Edith Stein han intentado explicar la vida subjetiva y su acceso al otro y a la vida social partiendo de la intuición cartesiana, es decir, de la experiencia de la propia subjetividad, evitando hacer abstracciones o generalidades apresuradas.

Así, en el *Ensayo de Estética a manera de prólogo* (además de en otros textos) Ortega nos explica que la única manera de acceder a nuestra intimidad es concentrándonos en el yo ejecutivo, es decir en el yo viviente, sin realizar ningún tipo de cosificación ni interpretación objetivadora¹⁷. Edith Stein, mucho antes que él, en 1916, intenta explicar los elementos básicos de esa vida interior que nos permiten hablar de interioridad y, posteriormente, de comunidad¹⁸.

Para la fenomenóloga alemana el elemento fundamental que nos hace percibir la propia vida subjetiva (que, todavía, no su riqueza) es descubrir que somos, para nosotros, el punto de orientación cero (*Nullpunkt der Orientierung*) del mundo.

pensamiento de Descartes, como por ejemplo: Gillespie, A. “Descartes’ Demon: A Dialogical Analysis of *Meditations on First Philosophy*”, *Theoretical Psychology*, 16 (6), 2006.

15 Ortner, S. “Subjectivity and Cultural Critique”, *Anthropological Theory*, 5 (1), 2005, págs. 31-52.

16 Luhrmann, T. M., “Subjectivity”, *Anthropological Theory* 6 (3), 2006, págs. 345-361.

17 Ortega y Gasset, J. “Ensayo de Estética a manera de prólogo”. *Obras Completas I (1902-1015)*. Taurus, Madrid, 2008, págs. 667 y ss.

18 Stein, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Kalfke, München, 1985, págs. 2 y ss.

Esto significa algo tan sencillo como que nuestra manera de comprender el mundo y de relacionarnos con él siempre parte de una distinción radical entre el “aquí”, mi ubicación en el espacio, y los “allí”, todos los demás lugares diferentes al lugar en el que me encuentro. Yo estoy siempre en mi “aquí”, en el que no puede situarse nadie.

Este “aquí” debe interpretarse en un doble sentido. Por un lado, desde un punto de vista físico (*Körper*), nadie puede ocupar el espacio que yo ocupo. Por otro, en tanto que cuerpo vivo (*Leib*) mi “estar aquí” es un lugar subjetivo, es un “estar-yo” con todo su contenido, comprendiendo el mundo que me rodea desde mis operaciones subjetivas, que nadie puede sustituir.

La subjetividad no es, por lo tanto, una cuestión de suma de capacidades o potencialidades, sino la integridad de un ser vivo cuya primera tarea es encontrarse con las cosas desde su propia vida. Todo lo que no sea yo, todo lo que no sea mi “aquí”, es otra cosa, es un “allí” que entra a formar parte de mi vida desde el momento en el que es posible convertirlo en mi “aquí”, es decir, integrarlo en mi subjetividad. Nada hay para mí más real que mi “aquí”, y si lo demás entra en la categoría de lo que llamamos realidad (e incluso descubro que es una realidad independiente de mí mismo) es porque entra de alguna manera en el espacio de mi vida.

Convertir un espacio determinado en mi “aquí” no consiste solo en situarme en el lugar concreto que deseo ocupar. Los humanos no solo ocupamos un sitio o nos apropiamos jurídicamente de él, sino que los hacemos propios de muchas otras maneras, especialmente al convertirlos en una parte integrante de nuestra subjetividad.

En su obra *Understanding Media: The Extensions of Man* de 1964¹⁹, Marshall McLuhan explicó la evolución de nuestra manera de concebir la relación con el espacio. Afirma que el hombre tribal y nómada tendía hacia lo cósmico, pero no extendía su personalidad más que a los espacios en los que se hospedaba temporalmente, y tal vez si pintaba en las paredes era para dejar constancia de la unidad que le unía con aquello que le cobijaba. El hombre moderno, separado del cosmos, orientado más hacia sí que hacia la totalidad, prefiere los espacios separados, íntimos, en los que puede extender su personalidad a las cosas que le rodean aunque tenga que aceptar la fragmentación permanente del mundo en el dentro y en el fuera, cosa que para el nómada no era más que una situación provisional: él vivía fuera, en las veredas y en-

19 McLuhan, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw Hill, New York, 1964.

tre los árboles, y se refugiaba cuando le era necesario. El hombre de hoy vive dentro, y solo sale cuando tiene que hacerlo, bien por una necesidad externa o interna.

Ese “vivir hacia dentro”, cuando hablamos del espacio que habitamos, convierte la casa en un hogar, que adquiere una intimidad tal con nuestro propio ser que puede entenderse como el único sitio en el que nos mostramos como realmente somos, sin ceder a las simulaciones que suponen los distintos personajes que nos toca representar cuando estamos en el exterior, en la sociedad.

El hogar es el lugar privilegiado del “aquí” y por eso se convierte en una extensión de nuestra subjetividad: decimos que lo hacemos nuestro. De alguna manera también se establece un lazo similar con el ambiente que nos rodea. Amamos la ciudad en la que nos hemos criado, o en la que vivimos, porque se ha convertido de cierta manera en una extensión de nosotros mismos, y por eso lamentamos los cambios urbanos rápidos que se producen. De hecho, este es el principio más original de cualquier perspectiva ecológica, la que tiene que ver con una proximidad que nos es tal por haberse vuelto un “aquí”.

De la misma manera amamos nuestro tiempo por la simple razón de que estamos profunda y, digamos, absolutamente ligados a él, y sufrimos al percibir que nuestro tiempo subjetivo –es decir, la época a la que nos sentimos ligados– se aleja de nosotros debido a la transformación acelerada de nuestras sociedades. Conforme pasan los años percibimos que nos cuesta más esfuerzo el ser contemporáneos, creciendo una cierta sensación de lejanía subjetiva respecto a la actualidad que nos envuelve. Somos de nuestro tiempo, y la nostalgia es el dolor por un “aquí” que se va perdiendo, es decir, la sensación traumática de que nuestro tiempo ha pasado, que estamos fuera de lugar, que nuestro “aquí” temporal no es el “aquí” temporal que ahora acontece.

4. Comunidad, libertad y alteridad.

La comunidad sociocultural siempre nace del vínculo de un “aquí” compartido. Por muy ligero que sea el vínculo entre los miembros de una comunidad hay algo común que termina por constituir una cierta tipología²⁰, la

20 Galofaro, F., “On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein”, *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique*, 35, 2002, págs. 1317–1331.

propia de la parte del “aquí” compartido, que a veces se desea expresar con el vestido, la música o actividades que desde fuera pueden entenderse como meramente folclóricas o deportivas. Se crea un lenguaje común y una manera de mirar la vida, aunque solo queden atravesadas una o unas pocas de las perspectivas que acumulamos.

Compartir el “aquí” provoca la aparición de mundos significativos compartidos, contenidos, *more wittgensteineano*, en los comportamientos observables. El sujeto comunitario crea un mundo significativo a partir del cual aprecia su entorno, interpreta las acciones y modula sus pensamientos y sus sentimientos²¹. El comportamiento, separado de este mundo significativo, nos resulta incomprensible, aun el más común, porque desconocemos el verdadero origen del mismo.

La comunidad tiende, además, a extenderse hacia el espacio y el tiempo. Un hogar es siempre un hogar compartido, haciendo de la soledad como forma de vida una cierta extrañeza, una sensación de impostura.

Ciertamente, la comunidad tiene siempre algo de, parafraseando a Augè, no-lugar o, dicho de otra forma, la comunidad es el ámbito en el que el “aquí” no se extiende más que con precauciones y cautelas. Por eso mismo en la comunidad adoptamos un cierto papel que protege nuestra intimidad. En la sociedad no se expresa la persona, sino el individuo, una cierta abstracción de nosotros mismos que sirve de caparazón y con la que se juega a cierto ocultamiento²². Desde ahí nos relacionamos con los demás en términos de interés, de cooperación mutua, cumplimos las normas, hacemos contratos y tenemos cuidado de lo que decimos y a quién se lo decimos. Lo más que cabe esperar de una sociedad es que cada cual cumpla con sus obligaciones, y lo aseguramos con el derecho que viene a protegernos a unos y a otros de nuestras futuras deserciones²³.

Pero es ahora cuando cabe advertir que, si la libertad comparece comunitariamente en la cultura concreta y el yo se desarrolla como posición en ella, entonces toda posición solo puede serlo en relación con otra. No somos yoes como puntos asintóticos fuera del espacio y el tiempo.

21 Bogotá, J.D., Artese, G.F. “A Husserlian Approach to Affectivity and Temporality in Affordance Perception”. Djebbara, Z. (eds) *Affordances in Everyday Life*. Springer, Cham, 2022, págs. 181-190.

22 Tischner, J. *Filozofia dramatu*. Wprowadzenie, Kraków, 1998, pág. 66.

23 Ballesteros, J., *Sobre el sentido del derecho*. Tecnos, Madrid, 1984, pág. 190.

Es así donde cabe entender la libertad del otro como constituyente o con-causa de la propia. Recibir al “otro” es la primera estructura de la libertad humana.

Cuando Sartre tomaba la existencia como pura libertad no determinada²⁴, lo que no supo ver es que si en el ser humano no se da una esencia a su existencia no es porque exista Dios, sino porque la existencia que precede a la esencia es un tipo de existencia que no permite ella misma ser autodonante de realidad de manera absoluta, y, en el mismo sentido, el que de ello surja, según Sartre, una náusea, no es tampoco porque la libertad se muestra como una carga hercúlea para unos hombros humanos y raquíuticos ante el mundo, ni tampoco meramente porque la náusea es la desesperanza de una inteligencia que es consciente de sus propios límites –la condena del hombre de ser libre, dice Sartre, y el infierno que son los otros–, sino porque hay un deseo más vigoroso de alcanzar la realización.

Además, la esencia del hombre no viene dada meramente por lo que él hace o decide sino también –entre otras cosas, cabe añadir– por lo que le pasa, y que, por eso, el tipo de descripción que hace de la realidad, cuando parte de esa idea, es insuficiente. Aunque parezca irónico, Sartre no es un existencialista sino un idealista, porque aun afirmando que la descripción de Sartre sobre la esencia y la existencia sea correcta, es correcta dentro del sistema sartreano y no por su realismo. La esencia de las cosas, y menos la esencia de uno, no es lo que uno hace sino también lo que le pasa. La existencia de Sartre no lleva al humanismo sino al idealismo.

Sin embargo, hay una acepción por la que las palabras de Sartre cobran vivacidad: hay un claro sentido por el que la existencia precede a la esencia, a saber, *por la esencia y la existencia de otros*. Pero de ahí no se deduce una náusea de lo real²⁵, sino todo lo contrario, si la existencia precede a la esencia entonces los otros son configuradores de uno mismo, puesto que la esencia de uno no puede excusar al otro. Se podrá objetar que aquí se ha omitido un paso del propio Sartre: la libertad entendida como configuradora de la esencia. Pero, cabe mostrar que ese es un postulado *a posteriori* que añade Sartre para poder definir la náusea y la carga que es la libertad respecto al otro, y si la existencia precede a la esencia, el mismo Sartre no puede definir la libertad *a priori* respecto de su sistema porque también lo que sea la libertad, la náusea

24 Cfr. Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992; también Sartre, J. P., *La náusea*, Alianza, Madrid, 1996.

25 Cfr., Sartre, J. P., *A puerta cerrada*, Alianza, Madrid, 1981.

o la carga, han de ser “esencializadas” posteriormente. Dicho de forma negativa: si la náusea es un efecto “natural” de la idea regulativa de la libertad que implica “la existencia precede a la esencia”, entonces la existencia ya posee un cierto tipo de “esencia” antes de que se haga operativa la libertad, y, por lo tanto, cae en contradicción.

Si los otros son, en el sentido más puro y estricto, la existencia que precede a mi esencia, entonces solo la *caritas* como bien del y para el otro, y el bien común como comunidad, son capaces de integrar plenamente la libertad del otro como propia, no dependiendo de intereses cambiantes o de un uso exógeno del poder. Al mismo tiempo, es ahí donde la comunidad corre más peligro, porque compartir el “aquí” supone inevitablemente cierta relación de dependencia mutua de una libertad tan posicionada como expuesta a la libertad del otro. Así visto, la libertad propia no acaba donde empieza la del otro, sino que empieza la propia porque ni la del otro ni la de uno se agotan en sí mismas.

LO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD: SOCIABILIDAD Y GRATUIDAD

Aquilino Cayuela¹
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: El autor presenta, desde la perspectiva ética y política, cómo en nuestras sociedades se respira una atmósfera moral inhóspita. El trabajo desarrolla un diagnóstico de las rupturas y conflictos más frecuentes en el transcurso de la postmodernidad. La argumentación indaga en las causas cercanas y remotas de esta fragmentación. Su propuesta se centra en una recuperación de “la sociabilidad” y “la gratuidad” como marcos morales adecuados para edificar la comunidad.

Abstract: The author presents, from an ethical and political perspective, how our societies breathe an inhospitable moral atmosphere. The work develops a diagnosis of the most frequent ruptures and conflicts in the course of postmodernity. The argumentation explores the proximate and remote causes of this fragmentation. Its proposal is centered on a recovery of “sociability” and “free-of-charge” goods as adequate moral frameworks to build community.

1. Introducción: una atmósfera moral inhóspita

Hablar de comunidad y sociabilidad en estos tiempos resulta casi un prodigio, en medio de una *atmósfera moral inhóspita* como la presente, donde el pensamiento tardomoderno se enmarca en un individualismo atomista, relativista y escéptico; un inacabable desacuerdo moral y unas inercias socio políticas que parecen continuamente abocarnos al conflicto. En el campo de la filosofía práctica muchos discursos están más centrados en “aquello” que nos divide y enemista que en buscar la concordia.

Menos comprensible resulta aún el concepto de “gratuidad” frente a los habituales de “derechos”, “exigencias” o “reivindicaciones” que enaltecen siempre la prevalencia de lo justo sobre lo bueno, de lo “útil” sobre “la bondad”, de los “caprichos del yo” dentro de los marcos de la política liberal o, incluso, en un tono más alto, en los marcos casi revolucionarios de los experimentos de la “nueva izquierda” en esta modernidad postrera.

Es la división y el conflicto y no “la comunidad” el suelo, resbaladizo y acci-

1 CEU Universities, Barcelona, Spain. ORCID: 0000-0002-8114-1600

dentado, que nos sustenta en los espacios públicos. Términos como: desigualdad, género, empoderamiento, diferencia, deconstrucción ponen el acento en “el conflicto” y “la división” como fuente de verdad. Todas estas dialécticas resaltan las divergencias y se alimentan de la descomunidad.

En el campo práctico, centrado en las relaciones con los prójimos, reales o posibles, se trata de hacernos ver “un infierno en el otro”, ese “infierno que son los demás” («L'enfer c'est les autres») que resaltaba Sartre en su obra teatral *A puerta cerrada*².

Algunos historiadores del pensamiento atribuyen a las lecciones que Alexandre Kojève impartió entre 1934-1939 en la École Pratique des Hautes Études de París, sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, las que introdujeron este espíritu de descomunidad en la peculiar perspectiva dialéctica de los pensadores franceses de posguerra. Estas lecciones inspiraron a Sartre, Simone de Beauvoir, Bataille, Lacan, Lévinas, Aaron, Merleau-Ponty y Que-
neau. De hecho, fue este último quien las compilaría y publicaría más adelante³. Todos estos autores “tardo modernos” encontraron en “la contraposición” y “el conflicto” su divisa y fueron quienes mejor partido supieron sacar de este asunto, sobre todo Sartre y Beauvoir que exitosamente promovieron una nueva ontología que se ha situado en la base de la *nueva izquierda*.

Kojève explicó “la dialéctica de la libertad” en Hegel afirmando que “el proceso a través del cual alcanzamos plena conciencia como sujetos y conquistamos nuestra libertad” es “uno mismo” y “a través de sus acciones libres” conformamos el “yo” y nos conocemos. Esta posición no ofrece nada nuevo en el camino de la construcción del “yo moderno” que, desde sus albores, ha seguido un proceso de cada vez mayor individualismo⁴, es simplemente una radicalización.

2 Sartre, J. P., *La puta respetuosa. A puerta cerrada*, Madrid: Alianza, 1984.

3 En castellano: Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, (Traducción A. A. Martos y Prólogo de M. Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 2016; *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, (Traducción de J. J. Sebrelí y Edición de Alfredo Llanos), Leviatán, Buenos Aires, 2006.

4 En este sentido apunta Taylor: “Una sociedad en la que la gente termina convirtiéndose en ese tipo de individuos que están «encerrados en sus corazones» ... Las tres formas de malestar sobre la modernidad que deseo discutir en este libro. El primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad” (Cf. Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona Paidós, págs. 44-46).

Sin embargo, Kojève añadió una novedad dialéctica: el autoconocimiento no resulta de un ejercicio solitario de introspección –esto para él resultaba “burgués”–, sino de un proceso social en el que “uno se encuentra frente al otro”, un otro “cuya voluntad aflora en conflicto con la mía”, algo que origina una lucha a vida o muerte de dos voluntades en pugna. Kojève traspasa la “lucha de clases” en el espacio social donde la situaba Marx, al espacio mismo de “la subjetividad”. De esta forma en un mundo gravemente desencantado⁵, en un momento de salida de una Segunda Gran Guerra, en aquel marco de posguerra, de decaimiento total de la Modernidad, esta nueva dialéctica ofrecía una posibilidad de volver a encantar ese mundo en ruinas y resituar al hombre en su centro, pero dialécticamente, en conflicto y no constructivamente o “en armonía”.

Una dialéctica que nos presentaba al “otro” como “caída”, como “objeto que me objetiva”, como “alienación que me enajena”. Porque es aceptando morir, entendiéndose como finito frente a la propia infinitud (en el sentido hegeliano de lo finito opuesto a lo infinito) como el hombre se ha convertido en “la nada de Dios”, dice Kojève, “es así como se ha convertido en Dios”, es así como “Dios se ha hecho hombre”. Ahora el humano ha entendido que él no es sino “poniéndose en el lugar de Dios” frente a cualquier otra alteridad. Y por eso también ha alcanzado la “libertad absoluta”, pues ésta consiste en sacudirse al “amo absoluto”, a Dios, poniéndose en el lugar de Dios, asumiéndose como “la nada de Dios”. Es ante su finitud, es ante la muerte, es ante Dios, ante lo que el “antiguo siervo”, fuese pagano o cristiano, o sea el “siervo moderno”, fuese aún cristiano o agnóstico (el burgués) o el desencantado (el revolucionario) se echan para atrás, retroceden y se superan dialécticamente en un nuevo yo, en una nueva subjetividad.

Este juego dialéctico explica el posterior trabajo de Sartre, así como en otras contraposiciones instauradas hegemónicamente, en la teoría francesa postestructuralista de la cultura contemporánea: “Yo y Otro”, “sujeto y objeto”, “libertad y alienación”.

Sartre se dio cuenta del trasfondo y tuvo el acierto de plantear una onto-

5 “La primera fuente de malestar la constituye el individualismo. Por supuesto, el individualismo también designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna [...] La libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado [...] de un orden cósmico, una «gran cadena del Ser» [...] esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social [...] Al descrédito de esos órdenes se le ha denominado “desencantamiento» del mundo”. (Cf. Taylor, *op. cit.*, págs. 38-39).

logía para nuestro tiempo: “¿Por qué no más bien la nada?”. Cuando Sartre habla de *existencia* juega con su sentido etimológico (*ex – istencia*), a saber, habla de *una realidad que sale de su posibilidad o mera potencia y es puesta en acto o se actualiza*.

Cuando Sartre habla de *esencia*, habla por supuesto del concepto clásico de la metafísica: la naturaleza de *algo*, lo que le define. La fuerza de su pensamiento es, por tanto, su ontología. Este sencillo eslogan ontológico: *La existencia precede a la esencia* no es más que esa propuesta dialéctica de Kójeve aplicada a la subjetividad: el existencialismo es una lucha del “para-sí” (subjetividad libre) frente al orden natural del “en sí” (realidad dada), al que considera una “grosera facticidad”. El personaje sartreano vive el mundo natural como un desierto de sentido, dicho en un lenguaje bíblico: “una soledad poblada de aullidos”⁶. En este desierto existencial “el otro” es una sombra amenazante y “la comunidad” un verdadero peligro a la radical “subjetividad libre”, origen de todo posible sentido y valor.

Dicha ontología no está desprendida de teología, aunque negativamente, y Sartre la propone así: la precedencia de la existencia sobre la esencia es en sí mismo un *humanismo*, dice, porque separa y especifica al ser humano, la *humanidad*, de las cosas, de los objetos, de los productos. Todo objeto tiene un causante, un artífice, un técnico que ha concebido *a priori* su esencia antes de su existencia. En el ser humano ocurre justamente lo inverso, porque no hay artífice: *Dios no existe* porque de existir contradeciría nuestra radical libertad, habría artífice que habría diseñado y delimitado nuestra esencia, nos cosificaría, no seríamos libres. Por eso el existencialismo, afirma Sartre, es un humanismo: la existencia es precedente y la esencia se deriva de esa misma existencia. Es ese “para-sí”, subjetividad libre radicalmente, en continua negación del “en-sí” (“lo vulgarmente idéntico a sí mismo”, o “la tosca opacidad de lo que coincide consigo mismo”) la explicación ontológica de la libertad humana. Afirma pues, la trascendencia absoluta del “para-sí” con relación al burdo orden natural del “en-sí”. La libertad –dice– es esta dialéctica. Así pues, *no hay naturaleza, porque no hay Dios para concebirla*.⁷

6 Así proclama el Cántico de Moisés del libro del Deuteronomio: “Lo encontró en una tierra desierta, en una soledad poblada de aullidos: lo rodeó cuidando de él, lo guardó como a las niñas de sus ojos” (DT 32, 10).

7 SARTRE, J. P., *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943, pp. 560-640; también su versión divulgativa en el manifiesto: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1968, págs. 15-25.

Sartre se niega a explicar *la humanidad* al margen de esta libertad radical hasta el punto de que denomina inauténtico u “hombre de mala fe” a aquel que trata de explicarse en su humanidad por una necesidad externa al ejercicio de su libertad. Esta propuesta destruye la “sociabilidad natural”.

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como se concibe después de la existencia; *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo.*” Su esencia humana es posterior a la existencia de modo que la presencia corporal carece de contenido humano, de esencia. Tener una *naturaleza* (es decir: *Ser, en sí o esencia*) implicaría que el ámbito de conductas posibles está ya determinado; que algo tenga una naturaleza quiere decir, para Sartre, que el tipo de conductas posibles que le pueden acaecer está restringida o limitada por su propio ser; por eso afirma: *el hombre no tiene naturaleza, no tiene una esencia, por lo que es libre y es lo que él mismo ha decidido ser.*

2. Rupturas y diferencias, o la aniquilación de la sociabilidad

Efectivamente, aquellas lecciones de Kojève fascinaron a todos aquellos que, desde la posguerra francesa, han ido articulado la nueva dialéctica de la izquierda. Para Simone de Beauvoir, la dialéctica del yo y el otro se explicaba, por primera vez, en el sometimiento de la mujer al varón, es decir, la alteridad “a la que estaba condenada por la representación dominante”. Para George Bataille, “la fascinación del sujeto por el objeto constituía la principal dimensión de lo erótico” y se convirtió en la forma por la que “nuestra libertad alcanza el mundo de las cosas”. Para Lacan, desde esta dialéctica hegeliana se explicaba “el *estadio del espejo* de la psique” o el momento en el que el sujeto se percibe a sí mismo como objeto y “se transforma en Otro para sí”⁸.

Quizás es Michel Foucault quien mejor extrema esta retórica de Sartre y se convierte en el más influyente en este camino, ahondando en la herida de la “división de unos con otros”. Según Foucault “el hombre es una invención reciente” y algo “inquietante”, lo dice porque lo considera un fruto de las flamantes ciencias sociales, es un producto “frágil y provisional” de las nuevas epistemologías, que está por hacer y depende de las formas del saber (*episteme*) de cada momento⁹. El humano es “un vacío dependiente de puntos de

8 Cf. Scruton, R., *Pensadores de la Nueva Izquierda*, Madrid: Rialp, pp. 121-124.

9 Cf. Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 2005, págs. 295-333.

vista”, de momentos epistemológicos y, peor aún, el “ser del hombre” es dependiente, tras la cultura, de las “estructuras de poder” que se ocultan. Una labor de desenmascaramiento que Foucault va a acometer con denuedo en el conjunto de su obra: en sus historias sobre la locura¹⁰, la sexualidad¹¹, o sobre las prisiones¹² va mostrando que la sociedad, y el hombre dentro de ella, no es más que un producto de sucesivas subjetividades en el fondo marcadas por una voluntad de poder predominante en cada momento, que imponen algo que se llama “normalidad” y que Foucault trata de destruir con sus pesquisas hermenéuticas por esos senderos de bosque poco transitados de la historia. No solo “la naturaleza”, sino también “la normalidad” van quedando aniquiladas con los curiosos estudios de Foucault que siempre nos llevan a entrever las sombras del poder oculto tras cada momento cultural. Sinistros poderes mueven el mundo y las subjetividades. La sociabilidad en Foucault se reduce a las cenizas de la sospecha y la desconfianza¹³.

Más tarde se ha ahondado en la herida y las claves de los post-estructuralistas consistirán en romper el lenguaje a través de la diferencia y la desconstrucción¹⁴, donde las diferentes significaciones de un texto pueden ser descubiertas descomponiendo la estructura del lenguaje dentro del cual está redactado. Ni siquiera el lenguaje nos pone ya “en común”, todo consiste en mostrar la diferencia. Ahora se trata de mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos o acumulaciones metafóricas, para poner de relieve que los útiles de la conciencia en los que se instaura “lo verdadero” son históricos, relativos y sometidos a las paradojas de las figuras retóricas de la metáfora y la metonimia¹⁵.

10 Foucault, M., *Historia de la Locura*, FCE, México, 1986.

11 Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

12 Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

13 Cf. Scruton, R., *op. cit.*, págs. 157-177.

14 Jacques Derrida recupera por su cuenta esta noción en un sentido bastante lingüístico –inspirado en la teoría de Ferdinand de Saussure– proponiendo que la significación de un texto dado (ensayo, novela, artículo, etc.) es el resultado de la diferencia entre las palabras empleadas, ya no la referencia a las cosas que ellas representan; se trata de una diferencia activa, que trabaja en cruzado el sentido de cada uno de los vocablos que ella opone donde sugiere el término de “différance” o ‘diferencia’ un cajón de sastre que combina el sustantivo «diferencia» y el participio presente del verbo «diferir». Cf. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

15 En esta dirección propone Derrida el término alemán “Destruktion” de M. Heide-

Derrida propuso descontextualizar para volver a componer: aislar los diversos significados para reconstruir; algo que podemos ejemplificar o visualizar mejor en la alta cocina a partir de las innovaciones de Ferrán Adriá: descompone los ingredientes de un plato tradicional para reconstruirlo de manera inusual, de modo que su aspecto y textura sean completamente diferentes, mientras el sabor permanece inalterado. El cambio, el giro fundamental consiste en que el valor del plato no es “el sabor en sí mismo” sino el aspecto, la textura y la sensación que suscita en el comensal (espumas, esferificaciones, crujientes, elementos bio-criogenizados, etc.).

En el lenguaje y la filosofía esto produce un mayor efecto pues la significatividad no reside ya en los términos sustantivos y objetivos, sino que su valor e importancia radica en las opiniones y emociones que esos términos o relatos suscitan. Así mismo la verdad y significatividad del objeto no se encuentra en “lo que une” sino en “la diferencia” (*différance*). El experimento supone una vuelta de tuerca en la percepción y el conocimiento humanos llevándonos a lo que hoy se denomina “posverdad” donde priman emociones y sensaciones subjetivas, a menudo sensuales y estéticas, frente a las realidades o hechos objetivos. Este medio facilita modelar la opinión pública e influir en las actitudes sociales, a través de multiplicidad de mentiras emotivas.

En el núcleo de este proceso, de lo que se trata es de proponer una “libertad radical y desvinculada” donde “la caída es todo lo real” y especialmente la realidad del “Otro”, “del prójimo”, en cuanto ser real y en cuanto sujeto.

Bajo la óptica sartreana, o la postestructuralista, “el Otro” nos limita y cosifica y, a su vez, ese “Otro” es “cosa” u “objeto” frente a la cual se define nuestra identidad. Sartre ya defendía que “estamos condenados bajo la mirada de otros”. En todos los casos la relación de “yo” y “el otro” se vive bajo un raro extrañamiento, se desnaturaliza ontológicamente. La dimensión esencial de “sociabilidad y comunión” se pierde. Se invierte el orden del “ser” y la libertad del yo se opone a todo orden, a toda “inclinación natural” y queda sin referencias, llegando a un hiper-nominalismo consistente en la aniquilación de “lo natural” en nombre de una “libertad” radicalmente desvinculada¹⁶.

gger como traducción más pertinente. Él estima que la traducción clásica de ‘destrucción’ como ‘reducción a la nada’ no es su objetivo, sino mostrar cómo la metafísica misma se ha abatido. La deconstrucción exige la fragmentación de textos y, en ella, el filósofo detecta los fenómenos marginales, anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico.

16 Cf. Kójeve, A., *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2007.

Los autores tardomodernos han propuesto otra ontología y, bajo ella, otra antropología: ya no hay suelo común; la fractura con lo que podemos denominar una “tradicción moral central occidental”¹⁷ se ha hecho enorme. La contraposición entre “libertad humana” y “naturaleza”, que comenzó en el nominalismo, ha llegado al paroxismo en estas categorías culturales.

3. Una mirada a la tradición: inclinaciones naturales y sociabilidad

Si volvemos la mirada hacia esa “tradicción moral central” de la que venimos en Occidente, descubrimos la raíz del problema: los humanos somos “naturaleza espiritual”, de modo que las inclinaciones y deseos, que de ella proceden, son la condición de posibilidad y el punto de partida del despliegue de nuestra libertad y, en lugar de limitarla, son estas inclinaciones de nuestra “naturaleza humana” quienes la posibilitan y la despliegan. De hecho, nuestra inclinación natural humana no está orientada al conflicto, a la división, a la descomuni3n, ni a resaltar las diferencias. Al contrario, somos “seres sociales”, tal como, al comienzo de la *Política*, resalta Arist3teles cuando califica al hombre como *z3on politik3n*. Algo que la tradici3n moral, por ejemplo, Tom3s de Aquino, tradujo como “animal social y pol3tico”, es decir, los humanos como seres sociables por naturaleza¹⁸. Las transformaciones modernas y tardomodernas son las que nos conducen a categor3as equ3vocas, que contraponen “libertad humana” y “naturaleza humana” sin

17 Cf. *La Tradici3n Central. Su valor y sus l3mites*, en George, R. P., *Para hacer mejores a los hombres. Libertades civiles y moralidad p3blica*, EIUNSA, Madrid, 2002, p. 33. Robert P. George habla de “tradic3n central pre-liberal” de pensamiento acerca de la “moralidad” porque desde los planteamientos liberales actuales esta tradici3n se ha presentado en una forma indebida (reducida y vulgarizada), siendo, sin duda, el hilo conductor de la “moralidad” occidental, desde S3crates hasta el presente.

18 He aqu3 el texto de Arist3teles: “La raz3n por la que el hombre es un animal social (pol3tico) en mayor grado que las abejas o que otro animal gregario es algo evidente. La naturaleza, en efecto, no hace nada en vano. Ahora bien, el hombre es el 3nico entre los animales que posee el don de la palabra (logos). El grito (o la voz, “f3n3”) es el signo de lo agradable y de lo desagradable... La palabra tiene el fin de indicar lo 3til y lo nocivo, tambi3n lo justo y lo injusto. Pues es propio del hombre entre todos los animales tener el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de otras cosas semejantes. La comunidad («koinon3a») de estas cosas hace la casa y la ciudad” (I Polit. 1253 a 7-18); (S. Thomas, *In Polit. lect. 1* n. 36-37). Cf. Pinkaers, Sh., *La Fuentes de la Moral Cristiana*, Pamplona: EUNSA, 1988, 503-504.

apreciar, en primer lugar, la significación analógica de los términos *naturaleza* y *natural*.

Los humanos no tenemos sino la razón y la voluntad para atender nuestras necesidades naturales: la alimentación, el vestido, la vivienda, la protección, el cuidado, por ello la necesidad de los otros humanos. Nuestra especial naturaleza o aquello que los clásicos determinaban como “perfección de naturaleza” radica justamente en nuestra “razón y libertad” como específicamente humanas. Pero de esa especificidad se deriva otra muy propiamente humana: la sociabilidad.

La zoología, fisiología humana y antropología nos muestran un dato de grandísimo interés al respecto: el tiempo de gestación de los humanos es solo de unos 266 días, o nueve meses, para asegurar la supervivencia de madre e hijo. Sin embargo, para que naciese con un completo desarrollo, en comparación con otros primates, la gestación de un humano debería ser de 18 meses; con lo que su nacimiento es enormemente prematuro y la crianza supone la otra mitad de su gestación. El humano cuando nace lo hace con apenas un sesenta por ciento de desarrollo y madurez en comparación con las otras especies más afines, es decir, *la humanidad es prematura* por naturaleza, lo que hace de *la dependencia* y *el cuidado*, es decir, de *la sociabilidad*, de la relación y necesidad de los otros, algo característico y esencial a la humanidad misma¹⁹.

En el ámbito humano tanto la mujer como el recién nacido se muestran necesariamente dependientes, menesterosos y necesitados de cuidados en el trance del alumbramiento y en todo su entorno, requieren de un entorno privilegiado de humanidad en tanto que *acogida, amor, arropamiento, protección, solidaridad*: “El nacimiento humano no es un mero proceso físico, sino un acto social: sin auxilio el parto sería causa de extinción de la especie”²⁰.

De hecho, como indica MacIntyre: “Los seres humanos somos vulnerables a una gran cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida. La forma como cada uno se enfrenta a ello depende solo en una pequeña parte de sí mismo. Lo más frecuente es que todo individuo dependa de los demás para su supervivencia,

19 Esta importante observación se la debo a Marín Pedreño, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Nuevo Inicio, Granada, 2019, pp. 48-58. Cf.: Campillo Álvarez, J. E., *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Crítica, Barcelona, 2005, pp.167-178.

20 Marín, H., *op. cit.*, p. 53.

no digamos ya para su florecimiento, cuando se enfrenta a una enfermedad o lesión corporal, una alimentación defectuosa, deficiencias y perturbaciones mentales y la agresión o negligencia humanas”.²¹

Es muy preciso Jürgen Habermas cuando explica el *comportamiento moral* como “una respuesta constructiva a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad de la existencia humana”. Entiende que la ética se constituye como “envoltura protectora porosa contra las contingencias a las que se ven expuestos *el cuerpo vulnerable y la persona en él encarnada*”. La *autonomía* –añade– es una *conquista precaria de existencias finitas que tienen presente su fragilidad física*. Este es “el fundamento de la moral, y de él se derivan sus fronteras” y sus “límites”. Por esto, concluye Habermas, en el contexto liberal en que nos movemos, “la prioridad de lo justo sobre lo bueno”, según la teoría de la justicia dominante, “no puede impedir ver que la moral racional abstracta de los sujetos de derechos humanos se apoye a su vez en una *autocomprensión ética de la especie preexistente* y compartida por todas las *personas morales*. Lo ético supone vernos “como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones”²².

Pero, hay más, porque por importante y decisiva que sea la utilidad material, la necesidad y la misma constitución y fisiología propias de nuestra especie no son, sin embargo, la única razón, ni la principal, de la inclinación humana a “la vida en sociedad”. Lo “natural” es también lo que un ser es, lo propio y característico²³, “la naturaleza de un ser” es también su plenitud, su constitución lograda, su fin al que tiende²⁴. Por eso hay una explicación más profunda, radical y constitutiva en nuestra naturaleza espiritual. Aristóteles señala que “el lenguaje es una propiedad del hombre”.

21 Este comienzo de la obra de Alasdair MacIntyre (*Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999) fue la idea que inspiró hacia el año 2003 el inicio de nuestra investigación sobre “la dependencia y la vulnerabilidad humana” y de la que es fruto el presente trabajo (ver la traducción castellana: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 15-24).

22 Cf. HABERMAS, J., *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt M., Suhrkamp Verlag, 2001 (trad. cast.: *¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 56-64).

23 Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1224 b, 24-35; *Política*, 1252 b 34.

24 Cruz Prados, A., *Filosofía Política*, EUNSA, Pamplona, 2009, 15-16.

4. Conmoción y fractura en la sociedad moderna: Libertad contra Naturaleza.

Hubo, también, una conmoción en los albores del tiempo moderno cuando Guillermo de Ockham y el nominalismo posterior causaron una honda herida con la contraposición entre “libertad” y “naturaleza”²⁵.

Para Ockham, “la libertad es esencialmente el poder de elegir entre cosas contrarias, independientemente de toda otra causa distinta de la libertad o de la propia voluntad”. “La libertad es indeterminación fundamental entre cosas contrarias, entre el sí y el no, bajo una indiferencia original de la voluntad, que le permite determinarse en la elección sólo a partir de ella misma”. Una libertad de indiferencia²⁶. La naturaleza y sus inclinaciones dejan de ser fundamento de la “libertad humana”, más bien son contrarias y por eso “las inclinaciones naturales” desaparecen del núcleo del acto libre. Si “para santo Tomás, las inclinaciones naturales al bien, a la felicidad, al ser, a la verdad, eran la fuente misma de la libertad y eran constitutivas de la voluntad y la inteligencia que, al conjugarse, formaban el libre arbitrio”, para Ockham, por el contrario, es la libertad indeterminada quien domina las inclinaciones naturales y las precede “por el hecho de su indeterminación radical y por su poder de elegir cosas contrarias respecto de cualquier situación”. La “naturaleza” queda por debajo de la libertad en “una zona inferior al universo moral, del orden del instinto, de la sensibilidad y de lo biológico”. Ya no se concibe una “naturaleza” superior, de orden espiritual, que inspire a la misma libertad²⁷. De modo que este proceso arrastra “la sociabilidad” como fundamento de la comunidad política desde una inclinación natural, humana y espontánea. Ahora todo el hecho social solo se puede fundar bajo el conflicto de voluntades individuales.

Así pues, el inicio del mundo moderno en Occidente viene marcado por la secularización o separación entre religión y soberanía política, como quedará, de alguna forma, consagrado legalmente en la 1ª enmienda de la Constitución

25 “Para el nominalismo, sólo existe la realidad individual, única en su existencia singular, mientras que el universal no es sino una forma cómoda de expresarse, sin realidad, que no tiene más que un valor nominal. En moral, la realidad residirá en la decisión singular de la voluntad libre”. Cf. Pinckaers, S., *Las Fuentes de la Moral Cristiana*, EUNSA, Pamplona, 1988, págs. 295-296.

26 *Idem*.

27 *Ibidem*, págs. 297-299.

de los Estados Unidos de América²⁸: *El Congreso no habrá de hacer ley alguna respecto al establecimiento de la religión o prohibiendo su libre ejercicio.*

La constitución de la *soberanía* moderna como *pacto* en la configuración del *ethos* y la *polis* es un proceso donde la separación de lo sagrado y lo profano, la secularización en sí misma, supone su hilo conductor.

El poder político tiene que emanciparse del poder espiritual y esta separación se consumará como como “despotismo ilustrado”. El soberano ya no encarna la gracia de Dios sino la Razón. Luis XIV, Federico II de Prusia; Catalina de Rusia, Carlos III de España. Estos soberanos pasan a encarnar el impulso de la Razón, se convierten en sus promotores ejercitando su padrinazgo sobre el pueblo. Constituido el Estado en absoluto se llega la autonomía de la ciencia del Estado (en el orden intelectual): la ciencia política se funda a sí misma y, a su vez, es fundante de todas las demás.

Ya no es la teología y la metafísica, ni siquiera la moral, las que dan un suelo a la constitución social y política, sino que, en un proceso de inversión, es la propia ciencia política la que funda una metafísica y, así, una moral.²⁹ Por otra parte, el individuo tiene que disponer de su esfera privada y allí el individuo gana la libertad religiosa, él elige su creencia, su fe. Ya no es Dios el fin o destinatario de todas nuestras acciones en este mundo, es el objetivo último y final de las acciones de los hombres. Ya no hay en torno a Dios (Padre) una “unidad del género humano” (hijos y hermanos). Aparece un imaginario distinto, el del “pacto” de “libres voluntades” que acuerdan por necesidad e interés una unión de mutua utilidad.

El tiempo moderno resitúa los fines, los fines están dirigidos a “la comunidad humana” a la “Humanidad en su conjunto”. Desaparece el horizonte de la salvación, a excepción de los territorios dominados por la cultura barroca. El ámbito de la piedad transita a una honestidad en la vida corriente. La idea de laicidad nace unos siglos antes de la Ilustración, aunque es del todo inherente al cristianismo originario³⁰. No obstante, esta idea no es suficiente, pero sí indica bien que el camino de la fe y el del gobierno temporal siguen lógicas y espacios diversos. En cualquier caso, esta separación supone un profundo cambio en el concepto de comunidad.

28 Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México D. F., 1993, págs. 254-259.

29 Cf. Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1999, c. XV.

30 Las palabras evangélicas de Jesús: “Mi reino no es de este mundo” (*Jn* 18, 36) o “al Cesar lo que es del Cesar” (*Mt* 22, 16-21).

Con la Reforma, además, aparece un tercer término entre el poder espiritual y el temporal: “el individuo”. Lutero³¹ cree en los actos inmanentes que legitiman en el individuo un “sancta sanctorum” que le permiten sustraerse de un poder y de otro. El individuo puede rechazar una religión impuesta, así como las imposiciones del Estado³².

También, nuestra historia de moderna transita por este camino de separación. Algo que se manifiesta en la distinción entre pecado y delito. Cesare Beccaria³³ condensa, en este sentido, el pensamiento moderno de su época.

En nuestras democracias modernas esta división se ha asimilado, interiorizado y radicalizado completamente, hasta la actual división entre la “esfera pública” y la “esfera privada”. Por ejemplo, la ley común, las reglas del juego democrático –como pagar los impuestos– queda en lo “público” (político), separada de la esfera privada, donde se dan las decisiones sobre bienes concretos o la adopción de “visiones comprensivas del bien”. Pero justamente el ancho espacio que queda entre ambas esferas es “la esfera social”, “el hecho social”, “la sociedad civil” que se ve sometida a cambios continuos o a desplazamientos e, incluso, convulsiones. (Por ejemplo: cambios en las leyes acerca del matrimonio, las familias, las costumbres sexuales, la protección de la vida en sus estadios más vulnerables, etc.).

Tras los pactos modernos que conducen al absolutismo y a la consagración del Estados, la Revolución Francesa añade la idea de Nación y la sacraliza, de esta forma se abre un proceso donde morir por la nación es algo santo, como se comprueba de manera fehaciente desde las guerras napoleónicas hasta la Primera Guerra Mundial, en tanto que fin de este proceso³⁴. De esta sacralización secular, tras la Gran Guerra, las ideologías totalitarias van más lejos, buscando una veneración total de sus “mesianismos políticos”³⁵. Hoy

31 Cf. Cayuela, A., *Lutero: En la Iglesia del Palacio de Wittemberg*, en Sánchez Garrido, P., *Historia del análisis Político*, Tecnos, Madrid, 2011, págs. 231-240.

32 *Idem*.

33 Beccaria, C., *De los delitos y las penas*, Alianza, Madrid, 1998.

34 Cayuela, A., *¿El final de la modernidad? Claves de Pensamiento político contemporáneo*, en Cayuela, A.; Vara, J., *El curso de la historia. Claves de Razón histórico-política*, Erasmus, Barcelona, 2011, págs. 117-134

35 El “mesianismo político” presenta una tendencia a un proyecto de “futuro radiante”, esplendente. Predomina lo utópico frente a lo distópico. Sin embargo, esos proyectos incluían una inquietante proximidad con un infierno y no con un paraíso en la tierra: desde régimen colonial, el ‘socialismo real’ en sus formas de leninismo y estalinismo, el nacional socialismo. Como dijo Pascal tiempo atrás: “queriendo hacer el ángel y hacen la bestia”. Se propone un paraíso terreno y se llega a un infierno en la tierra.

día hemos pasado a la sacralización y ampliación de los derechos humanos, confundidos con caprichos, estados emocionales y ciertas inercias ideológicas que no se corresponden realmente con nuestras experiencias o vivencias corrientes y naturales.

Desde la Revolución francesa surge un “mesianismo político”, donde los pensadores quieren llevar al extremo la añoranza de ese “paraíso en la tierra” y el germen de esto afectó a autores como Fourier, Saint Simón y otros que dan pase a lo que se será el socialismo y que alcanza el éxito en las teorías de Marx y Engels. En esta fase unen “cientismo”, o doctrina político-filosófica que no hay que confundir con la ciencia, porque es muy contaria. Parten de postulados dogmáticos como que el mundo puede ser conocido plenamente y está a nuestro alcance. Esto lo proponen como dogma de fe. Si todo podemos cifrarlo entienden que todo puede ser transformado, modificado, orientado, de tal modo que podemos producir todo lo que queramos y que, valga la expresión, todo puede demostrarse como un teorema. Condorcet había avanzado ciertas leyes históricas que pueden alinearse con el progreso; piensa que todo lo que viene es mejor pero que además si dominamos y desentrañamos esas leyes que mueven el progreso, podemos también dirigir la historia, orientar su curso³⁶.

La política que se va instaurando pierde completamente el sentido de “comunidad” y se concentra en una “meta” que se sitúa en el ámbito de las ideas. El comunismo parte de esto y entra en una nueva articulación mesiánica donde ya no se cree, como pensaban los revolucionarios franceses, que el curso histórico se domine desde una voluntad común. Ahora son la observación y la razón pausadas las que pretenden una ciencia desde una igualdad de clases, para la que hay que abolir la “propiedad privada” y otros “derechos naturales”, entre ellos la “sociabilidad natural” anteriormente expuesta.

La historia tiende a un curso determinado de progreso, pero hay que ayudarla, empujar un poco, acelerar o revolucionar, un proceso social desde el conflicto, porque la burguesía frena u obstaculiza este curso.

Tan pronto como el hombre se define, de alguna manera, por la reivindicación de su libertad frente a las otras libertades paralelas, el vínculo natural con los otros hombres, sometidos, de ahora en adelante, a la elección entre cosas contrarias, se rompe e incluso se invierte para convertirse en un an-

³⁶ Las ideas expuestas esquemáticamente a continuación se pueden confrontar en: Todorov, T., *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, págs. 115-132; *La experiencia totalitaria*, Galaxia Gutenberg, 2010, págs. 275-298.

tagonismo. El hombre no es por naturaleza un hermano o un amigo para el hombre, sino un adversario. Es el famoso «homo homini lupus» que postulaba Hobbes y que en el proceso que hemos ido exponiendo, se aplica tanto a las relaciones familiares, como a las sociales.

En esta lógica se sostendrá que la sociedad es una creación del hombre, una realidad artificial, cuyo origen se da en una convención o en un contrato destinado a evitar que los hombres se destruyan entre sí, a fin de que, más bien, se ayuden para subvenir a sus necesidades. Sólo es, pues, natural al hombre la inclinación a satisfacer sus deseos; pero se halla sometida finalmente a la afirmación de su libertad. Lo que todavía se reconoce como natural se hace así, en el fondo, algo individual, y la espontaneidad que se vincula a ello se convierte en una reivindicación de la libertad en contra de las reglas sociales. La naturaleza queda orientada hacia el yo individual por el predominio de una libertad que se sitúa, sin embargo, por encima de ella. Las reglas morales que limitan la libertad y ponen obstáculos a la espontaneidad serán atribuidas a la sociedad y participarán de su carácter artificial. Estas afirmaciones recogen con precisión el estado de cosas al que hemos llegado en nuestras sociedades actuales³⁷, hemos detallado a modo de diagnóstico los momentos y factores filosóficos y culturales que han golpeado y fragmentado la realidad de la sociabilidad humana como fuente de la comunidad. Por último, proponemos un remedio.

5. Gracia y Gratuidad en su dimensión ética y social

Pero hay otra veta en el pensamiento moderno y el proceso ilustrado, a la que Ernst Cassirer dedica unas páginas³⁸, cuando analiza el problema de la gracia y el pecado original en los comienzos de la filosofía moderna. Aparece en el siglo XVI, como frontera que separaba a humanistas y reformadores. En el siglo XVII, Pascal hace de la doctrina del pecado original la “piedra angular” de su apología cristiana, subrayando el carácter paradójico y misterioso de la naturaleza humana, que Cassirer resume así: “El hombre no se nos presenta como un ser entero y armónico, sino dividido, destrozado, cargado de las más hondas contradicciones, que constituyen los estigmas de su naturaleza”... “colocado entre el infinito y la nada”³⁹. Esto refleja bien la situación de

37 Cf. Pinckaers, S., *op. cit.*, págs. 506-507.

38 Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, págs. 159-184.

39 Cassirer, *op. cit.*, págs. 165-166.

“doble naturaleza” que presenta Pascal⁴⁰. La condición humana contradictoria de miseria y grandeza solo puede explicarse sobre la base de una dualidad en su origen: una naturaleza originariamente buena y una caída originaria; desde aquí Pascal defiende con ardor la religión cristiana como la única capaz de resolver el enigma del hombre y rehabilitarle de dicha caída.

En el racionalismo continental se va haciendo cada vez más fuerte la expectativa en la posibilidad y capacidad de la razón humana de mejorar indefinidamente la condición de los hombres. Una justificada esperanza en un gran progreso civilizatorio desde la sola razón que toma una gran fuerza en la ilustración alemana bajo el cambio pedagógico-moral representado por Kant y Lessing. Entre medias Voltaire se enfrenta al optimismo de Leibniz. Rousseau plantea un estado de naturaleza humana buena pero que se enturbia por las relaciones sociales sintetizando en lo intrahistórico la doctrina del pecado original y el pensamiento ilustrado; el pecado original pierde su trascendencia religiosa y se recluye en el quehacer histórico de los hombres. La humanidad puede ser redimida de este mal, no ya por una “Gracia” sobrenatural, sino por ese mismo quehacer capaz de construir una mejor organización social.

Kant amplió el planteamiento de Rousseau trayéndolo a categorías éticas, y define la religión como moral, como “conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos”. Sin embargo, se plantea el problema del “mal radical”: ¿cómo es posible el mal, y cómo, pese al mal, se puede realizar el bien? Busca el mal moral en la voluntad libre y encuentra que dicho mal es “un extravío del corazón” y lo denomina *mal del corazón*. Así, el “mal radical” queda circunscrito a la concupiscencia, que no se halla en el pecado original, sino en un desorden libre e intemporal para el cual el relato bíblico solo ofrece una adecuada exposición narrativa. Su preocupación consiste ahora en encontrar las condiciones de posibilidad de “una vuelta del mal al bien”; y concluye que el hombre es capaz de mejora porque mantiene su “primera disposición al bien” y su capacidad de reconocer el orden moral.⁴¹

Ahora podemos comprender que “sociabilidad” y “conflicto” son dos categorías radicales, categorías también teológicas prefiguradas en el relato bíblico de Caín y Abel, como parte de una caída originaria de la humanidad que decae de la sociabilidad al conflicto.

40 Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981.

41 Cf. Cassirer, op. cit. 173-183. Cf. Henrici, P., *Los filósofos y el pecado original*, en *COMMUNIO*, 6, 1991, págs. 501-504.

Michael Walzer⁴² dedica atención a la esfera de la gracia divina en el debate de la ética y la teoría política actual, que suscitó la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls en 1971.

Walzer⁴³ plantea que el contemporáneo ideal de *igualdad*, en un sentido literal, ni es factible ni es querido en el fondo, pues lo que verdaderamente queremos es ser capaces de reconocer lo que nos distingue. Por otra parte, el igualitarismo “no literal” tiene un sentido negativo al rebelarse y abolir la dominación fundada en las diferencias particulares. Walzer pretende describir la configuración de los bienes sociales delimitando la esfera de cada uno, de forma que ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación, para lo que plantea una distribución de los bienes sociales desde razones internas, desde el significado que cada uno de ellos tiene para nosotros.

Entiende a “la sociedad” esencialmente como *comunidad distributiva* donde los factores de la distribución son estos: los *bienes* a distribuir, los *procedimientos* por los que se distribuye, los *agentes* que distribuyen y los *criterios* por los que se distribuye. En nuestras sociedades estos factores son muy numerosos y hacen compleja la distribución. Sin embargo, los filósofos se han inclinado siempre por reducir esta complejidad, con más o menos acierto. Así, Rawls, al plantear un procedimiento en términos universalizables, no contempla las decisiones que plausiblemente tomaríamos de tener en nuestra mano la distribución, ni responde adecuadamente a nuestra concepción de imparcialidad, que se atiene a nuestra particularidad⁴⁴. Los principios de la justicia no solo hacen posible el pluralismo cultural y político, sino que son en sí plurales en su forma, y dicha pluralidad deriva, a su vez, de una comprensión de los bienes, que son producto inevitable de una historia particular, de una narración, de una cultura.

Para Walzer todos los bienes son *bienes sociales*, aunque con frecuencia los consideremos de forma privada. Además, los individuos asumen su propia identidad por la forma en que conciben, crean, poseen y emplean los bienes. Contra Rawls y otros pensadores liberales, niega que exista un único conjunto de bienes primarios o básicos para todos los mundos morales, de manera que esta determinación no sirva para una justicia distributiva, por ser abstracta. La significación de los bienes no determina su intercambio porque los significados

42 Cf. Walzer M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, D. F., 1993, 254-259.

43 *Ibidem*, págs. 9-14.

44 *Ibidem*, págs. 17-19.

sociales tienen un carácter histórico. No existe un procedimiento intuitivo o especulativo que pueda concluir en razones pertinentes para gobernar las distribuciones en todo tiempo y lugar. Los significados son distintos, con lo cual debe haber autonomía en la distribución, si bien, añade, dicha autonomía sería solo relativa porque los significados “no son completamente distintos”.⁴⁵

Desde estos presupuestos presenta una serie de bienes sociales y su esfera de justicia distributiva. Entre estos bienes incluye la Gracia divina⁴⁶, que define así: “Es el don de un Dios bondadoso. Lo otorga a quien le place, a quienes lo merezcan o a quienes Él hace merecedores por razones que solo Él conoce. Nosotros no sabemos nada de estos dones. En la medida en que los hombres y las mujeres llegan a creerse salvados, u otros les hacen creer que se han salvado, son los destinatarios de un *bien social*, cuya distribución es mediada por una organización eclesiástica o por una doctrina religiosa”. Si bien la gracia no está presente en todas las culturas y civilizaciones en Occidente, ha sido de importancia capital. Y ha sido un bien social disputado, aunque no por escaso (como puede suceder con las riquezas materiales), sino porque se pensaba que disponer de él dependía de configuraciones pública específicas y que aquellos que lo poseían adquirirían determinadas prerrogativas políticas. Con el desarrollo de la modernidad, ambas posiciones han ido perdiendo credibilidad y hoy casi todos pensamos que la búsqueda de la gracia es necesariamente libre y un asunto individual y privado.

La raíz de este giro en la concepción de la gracia divina la encontramos en Lutero: “El hombre solo ante Dios, desnudo, con su *sola fe* va en busca de la gracia divina”. De acuerdo con Lutero, otros reformadores y autores heterodoxos o católicos también van haciendo de la gracia un asunto particular, escindiendo, al tiempo, la significatividad de lo natural respecto a lo sobre natural, tal como analizábamos en el apartado precedente. Incluso en concepciones menos individualistas donde se resalta la práctica social de la comunión se afirma la libertad y la elección individual. Se considera la gracia como *esfera autónoma*, ni heredada, ni deseada y adquirida por coacción, ni por mérito. Como hemos desarrollado anteriormente es importante garantizar no solo la absoluta libertad del hombre, sino también la absoluta libertad y gratuidad de Dios en su acción. No parece, indica Walzer, que el cristianismo se aviniera bien con la coacción ni con las interferencias de la política y la religión⁴⁷: no lo ponen fácil

45 *Ibidem*, págs. 20-24.

46 *Ibidem*, págs. 254-259.

47 La frase del Evangelio de Mateo 22,21: *Al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que*

ni los católicos, para los que la gracia va ligada a las buenas obras, ni el protestantismo, para el cual el don de la gracia se une a la sola fe, y, no obstante, en la historia de Europa son frecuentes tales interferencias⁴⁸.

John Locke en su *Carta acerca de la tolerancia* señala la separación de las dos jurisdicciones o esferas distributivas: una, de los magistrados, para garantizar y procurar “los intereses civiles de sus súbditos”; otra religiosa, presidida por el poder invisible de Dios, que garantiza el favor divino a quienes “le buscan y le sirven”. En esta esfera pueden organizarse de la manera que gusten, depositando la autoridad en una jerarquía eclesiástica o en la comunidad; pero insiste en el principio de que “ningún hombre puede adecuar su fe al dictamen de otro”, reiterando la frase de San Agustín citada por Lutero: “Nadie puede ni debe ser obligado a creer”⁴⁹.

En la misma tradición constitucionalista, un siglo después de la obra de Locke, la frontera inamovible entre Iglesia y Estado alcanza su encarnación legal en la primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de América: “El Congreso no habrá de hacer ley alguna respecto al establecimiento de la religión o prohibiendo su libre ejercicio”⁵⁰. La neutralidad del Estado respecto al asunto religioso supone que el Estado renuncia a la “esfera de la gracia” y que el Estado a favor de un igualitarismo religioso garantiza la libertad religiosa de sus ciudadanos. Por otra parte, esta neutralidad del Estado supone una regla de igualdad compleja, pues su abstención de administrar dicho bien deja en manos de los ciudadanos, en este caso los creyentes, su propia salvación, reconociendo o no la autoridad de una determinada jerarquía eclesiástica o integrándose en una comunidad religiosa. Todos los ciudadanos son igualmente poseedores de los mismos derechos constitucionales. Se intenta garantizar el no-predominio de la política sobre la gracia divina y viceversa, y con ello se aporta el derecho de la objeción de conciencia en cuanto a religión se refiere; el Estado no puede aportar la salvación eterna, pero se abstiene de privar a sus ciudadanos de ella.

Para los contemporáneos de Locke en el XVII, era importante negar el

es de Dios, delimita desde los comienzos de la tradición cristiana dos esferas nítidamente distintas.

48 Las guerras de religión en el XVII son una clara muestra de esta situación y probablemente una causa importante del rechazo de la Ilustración posterior, sobre todo en Francia, a lo religioso.

49 Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: Hasta donde se le debe obediencia* (1523), en *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 1990.

50 Walzer, *op. cit.*, pág. 256.

predominio de la gracia divina sobre la política: en la revolución puritana de Oliver Cromwell se reconocía “el parlamento de los santos”, a saber, la desigualdad de que “solo los santos” son invitados a compartir el ejercicio del poder⁵¹, y así Inglaterra fue gobernada por el monopolio de la gracia. El argumento de Locke, que influye en la Constitución de los Estados Unidos de América, reconoce la libertad de “los santos” para sustentar su esfera y su capacidad de gobernar cualquier sociedad que ellos establezcan (iglesia o grupo religioso). Pero no acepta la extensión de tal autoridad a aquellos que dudan o no reconocen esa gracia, tampoco a la esfera política. De manera que el constitucionalismo moderno establece un muro entre la gracia y la política, cada una, indica Walzer, con su propia esfera distributiva. No obstante, se puede concebir un Estado de ámbito religioso si entendemos los intereses civiles también como intereses de Dios, siempre y cuando exista un número importante de individuos que se identifique con la comunidad religiosa a gobernar. En este caso el argumento tendría, a juicio de Walzer, una fuerza real, pero la historia demuestra que esa fuerza de un movimiento religioso en una generación pierde vitalidad espiritual en una segunda generación, como ocurrió con el puritanismo de Nueva Inglaterra, o decae con el cambio de circunstancias o contexto social, como ocurrió con el gobierno de *Solidaridad* en la Polonia de la década de los 90’, que movido por el impulso del catolicismo, aunque regido por sindicalistas civiles, no pudo superar la grave crisis del tránsito económico hacia el capitalismo.

Es importante recuperar la dimensión de la Gracia en el pensamiento práctico actual. Es necesario desde la ética presentar la gratuidad en las sociedades actuales⁵². No basta con defender los derechos, pues hay aspectos que reclaman la entrega gratuita, más allá de lo que nos corresponde por derecho, más allá de los “derechos humanos”.

Las personas aman la vida, quieren vivir y, sobre todo, quieren vivir bien. No a cualquier precio, no a todo trance, sino en plenitud. Para lograrlo es urgente “abrir caminos, abatir murallas, allanar los senderos escarpados, horadar los montes y distribuir con equidad los bienes que están todavía lejos del

51 *Ibidem*, págs. 257-259.

52 “Y existen también otros bienes en la sociedad local y global, poco mencionados en el haber de las sociedades. Existen el cariño sin el que resulta imposible sobrevivir, el *sentido* de la vida y la *esperanza*, el *consuelo* en tiempo de tristeza, el *apoyo* en situaciones de especial vulnerabilidad.” Cortina, A., *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, págs. 164-165.

alcance de todos los seres humanos”⁵³. Bienes que son al menos de dos tipos, de justicia y de gratuidad.

Los bienes de justicia son aquellos que introducen en la vida un mínimo de calidad: alimento, vestido, vivienda, trabajo, libertades civiles y políticas, atención social y sanitaria, especialmente en las situaciones en que nos sabemos más vulnerables. Son, afortunadamente, bienes que hoy puede exigir cualquier ciudadano con todo derecho a su comunidad política y a la comunidad universal; son exigencias de justicia a las que corresponde el deber de satisfacerlas por parte de quienes tienen el poder para ello.

Pero con ser estos bienes tan exigentes e irrenunciables, no basta con ellos para vivir una vida en plenitud, sino que son necesarios otros bienes, a los que desde antiguo hemos llamado “de gratuidad”, porque nadie puede exigirlos como un derecho, nadie puede compartirlos como un deber, sino sólo desde la abundancia del corazón. Nadie puede exigir esperanza, ni tampoco un sentido para su vida. Nadie puede pedir compañía, como un derecho, cuando le hiere la soledad. Ni siquiera podemos reclamar, como un derecho, que la historia humana –personal y compartida– tenga un final feliz.

Pero hay necesidades de las personas que no pueden tomar la forma de exigencia que tiene un derecho, ni pueden satisfacerse como un deber, porque son obligaciones. Las sabe y las siente quien descubre su vínculo con otros, quien sabe y siente que está ligado con ellos⁵⁴.

Encontrarnos tantas situaciones de soledad y abandono, sobre todo entre las personas mayores o las más débiles y desfavorecidas. Hemos sufrido de modo más solidario estos estados de fragilidad de forma mucho más generalizada con la pandemia del COVID 19. Hemos comprobado que esto requiere algo más que una benevolencia práctica en sentido político es necesario un “plus” que consiste en la *donación gratuita* cuya fuente y referencia moral se sitúa en la *Gracia divina*. Porque hay una obligación más profunda que el deber y aspectos de la vida que quedan más allá de los derechos y deberes y que son reales constitutivos de la vida buena de una persona: entramos en el marco de la Gratuidad.

La justicia, sin embargo, no alcanza su perfección más que cuando con-

53 Cortina, A., Prólogo, en Cayuela, A., *¿Providencia o destino?*, Erasmus, Barcelona, 2008, pág. 17.

54 Cortina, A., *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001, págs. 159-171; ver también: Cortina, A., Prólogo, en Cayuela, A., *Providencia o Destino*, Erasmus, Barcelona, 2008, págs. 17-18.

sigue crear solidaridad, gratuidad y amistad en los diversos niveles de la sociedad: “Según Aristóteles y santo Tomás, el fin de la ley civil es la formación de la amistad entre los ciudadanos, una amistad sólidamente fundada sobre la justicia y las otras virtudes, y no vaga y sentimental”⁵⁵. Las disfunciones actuales, el haber entrado en un momento de incertidumbre y conflicto, desde 2019 hasta la presente confrontación en Ucrania que ha fracturado el orden mundial, reclaman repensar marcos éticos adecuados que recuperen las fuentes de la Comunidad y Sociabilidad humanas, desde la amistad, personal y familiar, hasta una amistad social y política que suponga una verdadera solidaridad.

55 Cf. Pinckaers, S., *op. cit.*, pág. 506.

CONVIVENCIA Y RACIONALIDAD:
CONDICIONES DE LA ARGUMENTACIÓN PÚBLICA

Manuel Oriol Salgado¹
Universidad San Pablo CEU

Resumen: A partir de un breve diagnóstico sobre la escasa calidad racional de la conversación pública en nuestras sociedades, se señalan algunos de los síntomas y causas de esa situación. A continuación, se identifican tres de los principales recursos falaces en los que se concreta esa mediocridad y se conectan con los objetivos que persiguen los diferentes participantes en la argumentación pública. Finalmente, se indican algunos presupuestos morales y sociales para que la argumentación pública recupere racionalidad.

Abstract: Beginning with a brief diagnosis of the poor quality of rational public conversation in our societies, some of the symptoms and causes of this situation are pointed out. Subsequently, three of the main fallacious resources in which this mediocrity materialises are identified and connected with the goals pursued by the different participants in public argumentation. Finally, some moral and social presuppositions are outlined to ensure that public argumentation recovers rationality.

1. El declive de la racionalidad del debate público

El discurso público en nuestras sociedades puede interpretarse en términos de una gran conversación. En un primer nivel, los participantes de esta conversación son principalmente los políticos. También participan en ella otros agentes dedicados, desde diferentes perspectivas, a lo público, la llamada sociedad civil: sindicalistas, dirigentes patronales, directivos de fundaciones, líderes religiosos, etc. Otras personas cuya principal ocupación no es la cosa pública (escritores, deportistas, profesores, médicos, actores, empresarios...) participan igualmente en ella, aunque de manera más esporádica. Ciertamente, también los periodistas u opinadores con capacidad de influencia son una parte fundamental de esta conversación, no solo por su función de transmisión, sino sobre todo de interpretación de los mensajes de los demás participantes. Finalmente, sobre todo gracias al fenómeno de las redes sociales, la posibilidad de participar en la conversación pública se ha extendido a toda la población, llegándose a difuminar la línea divisoria entre receptores y emisores de la comunicación.

1 CEU Universities, Madrid, Spain. ORCID: 0000-0001-7827-8457

En contra de lo que muchos esperaban, esta democratización de los canales de la conversación pública no ha conllevado una mejora de la calidad racional y argumentativa. Al contrario, se ha producido una banalización y degradación del debate público, hasta el punto de que es ya un tópico afirmar que el discurso público y mediático en nuestras sociedades, cada vez más polarizadas, se está empobreciendo y simplificando.

En las últimas décadas del siglo XX la posmodernidad, convertida en corriente filosófica dominante, se había propuesto superar la entronización de la razón y la verdad ilustrada en aras de una liberación completa. La democracia necesitaba la tolerancia hacia todas las opiniones y un diálogo compartido, y para ello una sociedad abierta debía abandonar el concepto “metafísico” de verdad, enemigo del pluralismo e instrumento de dominación, y entender la verdad como mero consenso. Estas palabras de Gianni Vattimo resumen bien esta posición: “La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio y la base misma de la democracia. [...] A fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se «encuentra», sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre”².

Ese relativismo propio de la posmodernidad ha llegado a calar socialmente, aliado con la *infoxicación* producida por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Pero la paradoja es que el resultado se ha vuelto en su contra: en vez de una mayor liberación, el relativismo ha dado lugar a un mayor enfrentamiento irracional y salvaje. Lo expone muy acertadamente Maurizio Ferraris:

La posmodernidad ha encontrado una plena realización política y social. Los últimos años, en efecto, han enseñado una amarga verdad. Y esta es que el primado de las interpretaciones sobre los hechos, la superación del mito de la objetividad, se ha cumplido, pero no ha tenido los resultados de emancipación profetizados por los profesores. [...] No se ha visto la liberación de los vínculos de una realidad demasiado monolítica, compacta, perentoria, una multiplicación y deconstrucción de las perspectivas [...]. El mundo verdadero ciertamente ha llegado a ser una fábula, es más, [...] ha llegado a ser un *reality*, pero el resultado ha sido el populismo mediático, un sistema en el cual (con tal que se tenga el poder para ello) se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los telediarios y en los *talk show* se ha asistido al reino del ‘No hay hechos, solo interpretaciones’, que —con lo que desgraciadamente es un hecho, no una interpretación— ha mostrado su auténtico significado: ‘La razón del más fuerte es siempre la mejor’³.

2 Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona 2010, págs.18-20.

3 Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, págs. 41-42.

Esta pérdida de calidad de la conversación pública está asociada con otro fenómeno cada vez más agudizado en la política de los últimos años: la polarización. La moderación, la búsqueda de equilibrios entre las partes, han dejado paso, en muchas democracias occidentales, a una política de enfrentamientos, con posiciones extremas e irreconciliables, que identifican en sus oponentes políticos el principal obstáculo para la convivencia democrática. No es que estos fenómenos, evidentemente, sean completamente novedosos, y en cierto modo son parte del propio juego democrático, pero sí lo son la extensión de este tribalismo de amigo-enemigo a todas las relaciones sociales y las políticas populistas excluyentes que lo fomentan. En efecto, la otra cara de la moneda de la polarización, aunque es difícil establecer cuál es la causa y cuál el efecto, es el populismo, otro fenómeno político, aunque tenga muchos antecedentes, propio de nuestro tiempo. Ese panorama es nuevo, al menos en la Europa posterior a la reconstrucción de las democracias europeas después de la Segunda Guerra Mundial, y probablemente, en sentido absoluto, en Estados Unidos. En cualquier caso, en esta polarización se encuentra probablemente el origen más claro de la degradación del discurso público al que hemos aludido.

Las consecuencias extremas y paradigmáticas de esta polarización son los bulos o *fake news*, las teorías conspiratorias, que se resumen con el término posverdad. Se ha escrito mucho en los últimos años sobre estos fenómenos, que sin duda guardan relación con la polarización y el populismo. En efecto, en una sociedad mediática y saturada de información, la competencia se ha trasladado a la captación de la atención. La verdad deja de ser relevante en el discurso público, convertido en charlatanería o cháchara (*bullshit*), esto es, en discurso desinteresado por la verdad⁴. En su lugar, se fomenta una actitud hipercrítica e intolerante hacia las posiciones “enemigas”, a la vez que una confianza acrítica hacia las propias. Las *fake news*, la posverdad o la *infoxicación*, están produciendo así una extraña mezcla de incredulidad y credulidad, y en todo caso de irracionalidad emotiva.

La polarización da lugar a la necesidad de “espacios seguros” en los que la tensión se relaje, la sensación de amenaza sea menor y la cohesión social mayor. Con la condición de la exclusión de esos espacios de quien potencialmente (o *sistémicamente*) puede convertirse en una amenaza. Pero a conti-

4 Cfr. Frankfurt, H.G., *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2006, pág. 44: “Es precisamente esa ausencia de interés por la verdad —esa indiferencia ante el modo de ser de las cosas— lo que yo considero la esencia de la charlatanería”.

nuación, se pasa a pretender extender esa seguridad a los espacios públicos, borrando (“cancelando”) cualquier identidad potencialmente “amenazadora”, lo que deja a salvo a pocos personajes de la historia y del presente. Es la cultura de la cancelación, conectada con la llamada cultura *woke*, donde el adversario no tiene siquiera el derecho de expresar su discrepancia, pues se propugna la intolerancia hacia los considerados intolerantes. Se trata de una purga⁵ o una forma de ostracismo⁶. El punto de apoyo de esta cancelación es una identidad (racial, de género, religiosa, nacional...) vivida como refugio. En palabras de José Antonio Marina, el pensamiento *woke* supone un “dogmatismo intracultural y un relativismo intercultural”⁷, es decir, es intolerante *ad intra* (pues la cohesión del grupo identitario requiere uniformidad), pero no pretende imponer sus convicciones *ad extra*, sino que se aísla para salvaguardarse de la contaminación exterior. Como afirma Slavoj Žižek:

La postura *woke* proporciona el caso supremo de cómo la permisividad se convierte en una prohibición universal. [...] Con toda su oposición declarada a las nuevas formas de barbarie, la izquierda *woke* participa plenamente en ella, promoviendo y practicando un discurso plano y sin ironía. Si bien aboga por el pluralismo y promueve las diferencias, su posición subjetiva de enunciación —el lugar desde el que habla— es extremadamente autoritaria, no admite debates e impone exclusiones, muchas veces basadas en premisas arbitrarias. [...] La cultura de la cancelación y el movimiento *woke* son un retiro a una fortaleza cultural, un pseudo-‘espacio seguro’ cuyo fanatismo discursivo deja intacta e incluso fortalece la resistencia de la mayoría hacia él⁸.

2. Principales recursos argumentativos en el debate público

A pesar de la precariedad argumentativa del discurso público que hemos

5 Cfr. Malo Ocejo, P., *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*, Deusto, Barcelona, 2021.

6 Cfr. Dudda, R., “La cultura de la cancelación no es censura, es ostracismo”, *Ethic*, 17/01/2022, <https://ethic.es/2022/01/la-cultura-de-la-cancelacion-no-es-censura-es-os-tracismo/> (consultado el 25/02/2023).

7 Marina, J.A., “La filosofía actual no está cumpliendo su función de servicio público”, Blog de José Antonio Marina, 30/12/2022, <https://www.joseantoniomarina.net/categoria-blog/diario-de-un-investigador-privado/30-12-2022-la-filosofia-actual-no-esta-cumpliendo-su-funcion-de-servicio-publico/> (consultado el 20/02/2023).

8 Žižek, S., “El mal momento de la ética”, *Project Syndicate*, 22/11/2022, <https://www.project-syndicate.org/commentary/ethical-decay-right-wing-violence-hate-left-wing-woke-cancel-culture-by-slavoj-zizek-2022-11/spanish> (consultado el 21/02/2023).

someramente descrito, debemos subrayar que al menos existe un discurso. Es decir, salvando ciertas manifestaciones extremas, habitualmente el medio de confrontación de ideas sigue siendo la palabra, y no la imposición por la fuerza o la violencia. Además, aunque muchas veces la pugna dialéctica se reduce a una mera contraposición de ideas sin auténtica argumentación, en la mayoría de las ocasiones sigue habiendo apariencia argumentativa. Es decir, los discursos se disfrazan de argumentación, incluso cuando no existe verdadera aportación de razones. De hecho, también en los casos más burdos de discurso sin argumentos, como las descalificaciones, los chistes, e incluso los memes, podemos reconstruir un esquema argumentativo implícito, pues en último término también estos “discursos” se proponen convencer a un interlocutor o, en el caso del discurso público, a una audiencia⁹.

Vamos ahora a intentar identificar los principales recursos sofisticos que se utilizan, consciente o inconscientemente, para la confrontación dialéctica en el debate público. Nos serviremos en este análisis principalmente de tres tradiciones de enfoque de las falacias: aristotélica, tratamiento estándar¹⁰, y perspectiva pragma-dialéctica¹¹. Sin ánimo de ser exhaustivos, a efectos de la simplicidad, reduciremos a tres las principales estrategias.

La primera tiene que ver con la apelación a los sentimientos, principalmente de pertenencia a un grupo. El motivo que se propone para la adhesión a una tesis no son las razones que la sostienen, sino las sensaciones que nos producen. Apelar a la razón implica el riesgo de estar equivocados, puesto que

9 Cfr. Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002, pág. 231: “Incluso un discurso argumentativo que se presenta monológicamente, como un discurso parlamentario o el comentario editorial de un diario, puede reconstruirse como (parte de) una discusión crítica. Siempre habrá, implícitamente, otra parte a la que el argumentador está tratando de convencer”.

10 Se conoce por *tratamiento estándar* de las falacias, desde el libro de C.L. Hamblin, *Fallacies* (1970), al conjunto acumulativo asistemático tradicional de las falacias, que incluye desde restos de la tradición de Aristóteles hasta añadidos recientes como los de Whately o Bentham, y que en el siglo XX entra en la manualística lógica, con el libro *Introducción a la lógica* de I.M. Copi y C. Cohen (1953) como ejemplo paradigmático.

11 La perspectiva pragma-dialéctica es un enfoque teórico de la argumentación desarrollado por los filósofos holandeses Frans H. van Eemeren y Rob Grootendorst, que ha cobrado gran desarrollo en las últimas décadas. Parte de la premisa de que la argumentación es una forma de comunicación en que se intenta resolver una diferencia de opinión mediante el intercambio de razones. Y para ello se deben seguir una serie de normas o reglas, cuyo incumplimiento da lugar a falacias.

existiría una regla común con los contrincantes. El sentimiento, en cambio, es inapelable: nadie puede dudar de lo que siente, pero sí de lo que piensa. Es común acusar a nuestra época de emotivista o sentimental, no basada en razones sino en sensaciones. Por eso el primer recurso del discurso público de nuestro tiempo es la apelación a los sentimientos, la falacia *ad populum*.

Una segunda estrategia parte de que el contrincante ha expresado una postura. Pero se intenta neutralizar su eficacia antes incluso de tomarla en consideración. Ni siquiera se atiende a ella, desacreditándola de antemano, con la intención de desactivar su potencialidad correctiva de nuestras opiniones. El recurso principal son los argumentos *ad hominem*, que tienen esta finalidad.

Finalmente, si nos vemos obligados a tomar en consideración los argumentos de nuestros oponentes, si nos atrevemos a confrontarnos con lo que dice el adversario, tendremos que reducir su fuerza argumentativa, minimizar en lo posible su sentido para no dejar que corrija nuestra opinión. Se trata así de ridiculizar su argumento, simplificándolo para rebatirlo con más facilidad. Es la falacia del hombre de paja.

1.1. *Ad populum*

La primera de las estrategias expuestas está relacionada con la polarización y el tribalismo que hemos mencionado. La renuncia al criterio de la racionalidad como medio de resolución de los debates convierte las apelaciones a los sentimientos en el primer recurso de la argumentación pública. Muchos de los argumentos (o cuasi-argumentos) que se ofrecen cuando se debate acerca de temas públicos no aportan razones sobre el punto debatido, sino otros aspectos que no guardan relación directa con el asunto. Y, entre ellos, tienen especial importancia las apelaciones al sentimiento o emoción, también llamadas falacias *ad populum*. En contra de lo que suele pensarse, esta falacia no se limita a la excitación de emociones relacionadas con lo que todo el mundo piensa (falacia de la popularidad¹² o *consensus gentium*), sino que se refiere a cualquier tipo de emoción.

En el tratamiento estándar la falacia *ad populum* es un tipo de sofisma de la inatención o irrelevancia, esto es, de aportación de razones que no tienen que ver con el asunto tratado, y que por tanto no sirven como premisas de un

¹² Cfr. Walton, D.N., "Why is the *ad populum* a fallacy?", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 13, No. 4, 1980, pág. 268.

argumento que apoye la conclusión: “El argumento *ad populum*, la apelación a la emoción, es el recurso favorito de los propagandistas o demagogos. Es falaz porque reemplaza la laboriosa tarea de presentar evidencia y argumentos racionales con el lenguaje expresivo y otros recursos calculados para excitar el entusiasmo, la ira o el odio”¹³. Al hacer así, se apoya en los prejuicios de la audiencia, sin justificarlos ni someterlos a criba racional.

Desde la perspectiva pragma-dialéctica, esta falacia consiste en la violación de la cuarta regla de la argumentación, que afirma que “una parte solo puede defender su punto de vista presentando una argumentación que esté relacionada con ese punto de vista”¹⁴. En concreto, el incumplimiento de esta regla se produce habitualmente en el discurso público a través de las falacias *ad populum*, “que consisten en usar medios de persuasión no argumentativos que manipulan las emociones de la audiencia”¹⁵, y por ello buscan “explotar sus prejuicios, los que no son directamente relevantes al punto de vista defendido, en vez de abocarse a defenderlo partiendo de premisas mutuamente acordadas por los participantes de la discusión”¹⁶.

Como se ve en ambas tradiciones (pues Aristóteles no contempla esta falacia), los argumentos *ad populum* son especialmente adecuados para una audiencia, y no tienen ninguna eficacia dialéctica, sino solo retórica. Por ello, “no es sorprendente que sea una falacia cometida frecuentemente por los políticos y otras figuras públicas”¹⁷:

El uso de medios de persuasión no argumentativos difícilmente puede tener el propósito de ser un intento racional de convencer al oponente. Estos medios no se emplean para determinar de una manera racional cuál de las dos partes que están en desacuerdo está realmente en lo correcto, sino para obtener el apoyo de la audiencia. La persuasión no argumentativa generalmente está dirigida a un tercero. Las técnicas retóricas usadas en este empeño consisten fundamentalmente en trucos destinados a obtener la victoria ante los ojos de una audiencia formada por personas ajenas al debate¹⁸.

El tribalismo o *identitarismo* fomentado por el populismo se apoya co-

13 Copi, I.M. y Cohen, C., *Introducción a la lógica*, Limusa, Ciudad de México 2007, pág. 138.

14 Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, op. cit., pág. 151.

15 Ibid., pág. 152.

16 Ibid., pág. 153.

17 Ibid., pág. 153.

18 Ibid., pág. 152.

múnmente en este tipo de argumentos. Se apela a un sentimiento de pertenencia, de identidad, para apoyar determinadas posturas o decisiones, en lugar de respaldarlas con argumentos racionales, y por tanto compartibles más allá del grupo, y susceptibles de crítica.

1.2. *Ad hominem*

La segunda estrategia consiste en no atender a los argumentos del contrario, ni siquiera entrar a evaluarlos. El principal modo de hacer esto es desacreditando al interlocutor, lo que se conoce como falacia *ad hominem*. Aunque hay otros modos de hacerlo, como declarar ya superado el debate, pero en realidad en ese caso se trata de un argumento *ad hominem* encubierto, pues evita de antemano la discusión.

La argumentación (y la falacia) *ad hominem* es probablemente una de las expresiones que han trascendido el ámbito de la lógica para entrar en el acervo del vocabulario común, o al menos culto. Su historia, sin embargo, es más reciente que la de otros esquemas argumentativos. En efecto, fue John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690, quien puso nombre a las primeras falacias *ad*, aunque en realidad no las trató como falacias sino como formas argumentativas. En efecto, los argumentos *ad hominem* no son siempre falaces. No lo son cuando lo que se debate es precisamente la credibilidad del contrincante (pero entonces coinciden el *homo* y la *res*, por lo que es dudoso que se trate de un verdadero caso de argumento *ad hominem*), o en ciertos casos especiales que numerosos estudios recientes de teoría de la argumentación han tratado de rehabilitar¹⁹.

Pero cuando se trata de evaluar la verdad de una proposición (y no la credibilidad de quien la enuncia) o la corrección de un razonamiento (y no la intención de quien lo argumenta), es evidente que la persona que lo profiere (y su credibilidad o intenciones) es irrelevante para tal evaluación. Probablemente Whately, en sus *Elements of Logic* (1826), fue quien identificó *ad hominem* con falacia, y, en cualquier caso, desde entonces forma parte del tratamiento estándar de las falacias. Habitualmente suelen presentarse tres variantes de falacia *ad hominem*: ofensiva, circunstancial y *tu quoque*.

19 Sobre la rehabilitación de los argumentos *ad hominem*, cfr., por ejemplo, Rivera-Novoa, Á., “Argumentos *ad hominem* y epistemología de las virtudes: cómo atacar a la persona sin cometer una falla lógica o moral en el intento”, *Theoria*, 2022, 37(3), págs. 357-377.

La primera (llamada *ataque personal directo* por Eemeren y Grootendorst) simplemente trata de minar por medio de descalificaciones la credibilidad o competencia del interlocutor. La segunda (*ataque personal indirecto* para los autores holandeses) busca destacar un sesgo en el interlocutor que haría sospechoso su argumento. Y la tercera intenta encontrar una incoherencia práctica o teórica en el interlocutor que pondría en duda la admisibilidad de sus tesis.

También Aristóteles considera ilegítima la estrategia argumentativa *ad hominem*, aunque sin atribuirle este nombre, como parece claro en el siguiente fragmento de los *Tópicos*:

Es posible de cuatro maneras impedir que un argumento concluya. Bien eliminando aquello en cuya presencia surge la falsedad. Bien enunciando una objeción contra el que pregunta (pues muchas veces no queda resuelto el argumento y, sin embargo, el que inquiere no puede seguir adelante). [...] Las objeciones, tal como acabamos de decir, se realizan de cuatro maneras; pero sólo resuelve realmente (el argumento) la primera de las mencionadas, mientras que las otras son meras trabas y obstáculos puestos a las conclusiones²⁰.

En la perspectiva pragma-dialéctica estas falacias son una de las dos posibles violaciones, junto con la falacia *ad baculum*, de la primera de las reglas de la disputa, relativa a la etapa de confrontación: “Las partes no deben impedirse unas a otras el presentar puntos de vista o el ponerlos en duda”²¹. En efecto, para que haya una auténtica disputa, orientada a la resolución del conflicto, el primer requisito es la libertad de expresión: “La exigencia de libertad de expresión significa que no se les pone ninguna restricción, de ningún tipo, a los puntos de vista o argumentos que pueden ser presentados o criticados, ni a las personas que los hacen”²². En concreto, la falacia *ad hominem* impide la libertad de expresión tratando de silenciar o desprestigiar al contrincante:

Otro intento de eliminar al oponente como interlocutor serio en la discusión es el ataque personal en su contra, que socava su derecho a presentar un punto de vista o a po-

20 Aristóteles, *Tópicos*, VIII 10, 161a2-16. Y también: “Así, pues, algunas veces es necesario atacar al que habla y no a la tesis, cuando el que responde está al acecho de lo que pueda contrariar al que pregunta, ultrajándole de paso. Si se actúa, pues, de mala fe, las conversaciones se tornan contenciosas y no dialécticas” (*Tópicos*, VIII 10, 161a20-25).

21 Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, op. cit., pág. 128.

22 Ibid., pág. 127.

nerlo en duda. Al presentarlo como estúpido, poco confiable, inconsecuente o sesgado, efectivamente se lo silencia, puesto que si el ataque resulta exitoso, el oponente pierde su credibilidad. Estrictamente hablando, no se le impide presentar un punto de vista o una crítica, pero, en la práctica, es como si se le impidiera hacerlo. Todo intento de producir este efecto es una violación de la Regla 1 y debe ser considerado como una falacia²³.

En la política actual, los argumentos *ad hominem* son de los recursos más utilizados. Cuando el objetivo del discurso es precisamente silenciar o desprestigiar al contrincante, de manera que en los votantes crezca la animadversión hacia él, la falacia *ad hominem* constituye un recurso irrenunciable, y hoy es más fácil encontrar entre los políticos argumentos *ad hominem* que lo contrario. Sin duda esto produce una cierta saturación en los votantes, pero no tanta como para que se dude de la eficacia de esta estrategia, que sigue siendo innegable.

Pero el fenómeno que ha llevado al extremo el uso de estos argumentos es la cultura *woke*. Las actitudes identitarias en realidad son grandes argumentos *ad hominem*: el otro no puede opinar porque es blanco (u hombre, o heterosexual, o español, etc.). La cultura de la cancelación sigue la misma lógica: si alguien fue racista, o sexista (machista), o, en general, hizo algo que hoy puede “herir los sentimientos” de alguien, cualquier aportación suya a la cultura universal debería ser “cancelada”²⁴. El problema no es qué se dice, sino quién lo dice.

1.3. *Hombre de paja*

Un tercer recurso para evitar medirse con las razones del adversario consiste en caricaturizar su posición, para que sea más fácilmente ridiculizable y rebatible. Es la estrategia propia de la falacia del hombre de paja (o del pelele o de la caricaturización), una de las comúnmente estudiadas en el tratamiento estándar²⁵.

En cuanto a la perspectiva pragma-dialéctica, su tercera regla de la discusión crítica afirma que “el ataque de una parte en contra de un punto de vista

23 Ibid., pág. 130.

24 “Borrada” sería una traducción más fiel.

25 Cfr. Pirie, M., *How to win every argument. The use and abuse of logic*, Continuum, Londres, 2006, págs. 155-156: “The straw man is, in short, a misrepresentation of your opponent’s position, created by you for the express purpose of being knocked down”.

debe referirse al punto de vista que realmente ha sido presentado por la otra parte”²⁶. Es decir, no es lícito en una discusión malinterpretar deliberadamente el punto de vista del adversario, y menos atribuirle afirmaciones que no ha hecho.

Estas maniobras no tienen un efecto dialéctico, sobre el oponente, sino sobre el público: “Es más probable que la maniobra tenga éxito con una audiencia que no está completamente segura de qué es exactamente lo que la otra parte ha afirmado, que con el oponente mismo”²⁷. De nuevo, se trata por tanto de estrategias retóricas, no dialécticas.

Otras formas de abordar el tratamiento de la falacia del hombre de paja vienen de la tradición hermenéutica y analítica. En su obra fundamental, *Verdad y método*, Gadamer subraya la “anticipación de la perfección” como un requisito necesario para la comprensión de un texto²⁸, aunque podemos extender este requisito al ámbito dialéctico. Por otro lado, W.V.O. Quine y Donald Davison, entre otros, estudian el “principio de caridad” en argumentación, que consiste en interpretar los argumentos de los demás de la manera más favorable posible, en lugar de buscar fallos o debilidades en ellos. Se trata de darle al interlocutor el beneficio de la duda y tratar de entender su argumento de la mejor manera posible, maximizar su sentido, en lugar de interpretarlo de manera negativa o desfavorable. En este sentido, la falacia del hombre de paja se puede entender como una falta de anticipación de la perfección o de aplicación del principio de caridad.

26 Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, op. cit., pág. 144.

27 Ibid., pág. 144.

28 Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca ⁸1999, págs. 363-364: “Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar ‘anticipación de la perfección’. También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto [...]. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto. [...] El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad. [...] La primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección”.

Las maniobras de caricaturización de la postura del oponente suceden en casi todas las discusiones públicas. Especialmente, en este caso, por parte de los comunicadores, más interesados en destacar lo noticiable que en buscar la verdad.

3. Los objetivos del debate público

Desde la perspectiva pragma-dialéctica, las falacias son analizadas como violaciones de las reglas de la discusión. Pero este enfoque presupone unos objetivos del discurso argumentativo, que son los que hacen razonables las reglas como requisitos prácticos para lograr esos objetivos²⁹. Esta clasificación de los discursos por sus objetivos, y la asociación de reglas propias en función de ello, es en realidad muy antigua. El mismo Aristóteles distingue diferentes ámbitos o fines del discurso, que dan lugar a diferentes aplicaciones del discurso: la dialéctica (que a su vez distingue diferentes usos), la demostración científica³⁰, la retórica y la sofística.

¿Cuál es el objetivo de la argumentación pública? En la mayoría de las ocasiones, el objetivo no es la resolución de una discrepancia, lo cual disminuye la eficacia de la denuncia de las falacias expuestas, que presuponen esa finalidad común. Ahora bien, la utilidad del análisis crítico no desaparece completamente, puesto que los participantes en el debate se siguen presentando como interesados en convencer y presentando sus tesis en forma argumentativa. Pero ciertamente se introduce un doble juego entre los objetivos aparentes y los reales de los participantes que dificultan el análisis crítico de la argumentación. Por otro lado, los diferentes participantes en el debate público tienen intereses y objetivos diversos, lo que también complica el análisis.

29 Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, op. cit., pág. 124: “Aunque en muchas instancias de discurso argumentativo resulta bastante obvio (o, por lo menos razonable de suponer) que el propósito fundamental del discurso es resolver una diferencia de opinión, en muchos otros casos es igualmente obvio que la resolución de la diferencia de opinión no es el objetivo fundamental. También hay muchos casos en los cuales no está tan claro cuál es realmente el objetivo del discurso. Por lo tanto, la identificación de las falacias siempre es condicional: solo cuando se da una cierta interpretación del discurso se justifica sostener que se ha cometido una falacia”.

30 Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I, 100a27-b1: “Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles”.

sis y la resolución de la disputa³¹. Veremos a continuación cómo usan estos participantes los recursos que hemos señalado, en función de sus objetivos e intereses.

Comencemos por el discurso estrictamente político, el que realizan los políticos profesionales, tanto en las sedes parlamentarias, como en sus declaraciones públicas o institucionales, sobre todo ante los medios de comunicación. Ciertamente en estos contextos no se proponen un objetivo dialéctico, no pretenden convencer a su interlocutor. Antes bien, el objetivo de la argumentación política es un objetivo retórico, frente a un tercero: el público, la audiencia. En último término, los votantes. Pero, además, tampoco se pretende convencer a ese público de la verdad de ninguna tesis. El verdadero objetivo en la mayoría de las ocasiones es crear una imagen negativa del adversario político. La evolución de las democracias en las últimas décadas hacia una cada vez mayor polarización y emotivismo ha concienciado a los directores de campañas y de marketing político de que los votantes no suelen votar con convicción a favor de un candidato, sino en contra de un adversario. El objetivo principal de la argumentación política es, así, el descrédito del adversario. Se entiende por ello que el recurso retórico más común sean los argumentos *ad hominem*. En sus apariciones públicas, pocas veces los políticos sopesan con razones los pros y los contras de una medida gubernamental, una propuesta de ley o un acontecimiento público.

Los participantes de la sociedad civil en el debate público sí suelen tener interés en convencer de sus tesis a los políticos o a la sociedad, por lo que sus argumentos son habitualmente más propios de un debate racional. Sin embargo, en muchas ocasiones sus discursos están impregnados de los mismos vicios argumentativos de la confrontación política. Especialmente, en este caso, la apelación a las emociones, en concreto frecuentemente en su versión de la falacia *ad misericordiam*.

En cuanto a los comunicadores, en muchos casos su papel en el discurso público no es, como en el caso de los políticos, atraer votantes o enemistarlos

31 Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, VIII, 11, 161a37-b5: “Puesto que es un colega deshonesto el que obstaculiza la tarea común, es evidente que también es así en la argumentación. En efecto, también en ésta es común lo previamente establecido, excepto para los que contienen. Estos no persiguen ambos el mismo fin: pues es imposible que venza más de uno. Y no hay ninguna diferencia entre que esto se produzca a través de las respuestas o a través de las preguntas: en efecto, el que pregunta erísticamente (por mor de disputar) discute de manera deshonesto, como también el que al responder no concede lo que es manifiesto ni permite que el que pregunta inquiera lo que desea averiguar”.

hacia el oponente, sino atraer audiencia. La diferencia es que la audiencia es inmediata, el periodista está sometido a una votación continua, especialmente en tiempos de prensa digital, donde la audiencia de cada medio, cada redactor y cada noticia es medida y comparada. Por ello, las declaraciones de los personajes públicos no suelen ser contextualizadas y escuchadas con intención de ser comprendidas, sino, al contrario, se destaca y se saca de contexto cualquier afirmación que pueda resultar “noticiosa”, aunque contradiga incluso el mensaje y el tono de fondo de lo que el personaje quiere comunicar. Su principal error argumentativo es, así, la falacia del hombre de paja.

Finalmente, el problema de las últimas décadas es que estas formas degradadas de comunicación han pasado del ámbito estrictamente político y mediático al ámbito social, especialmente a través de las redes sociales. Basta echar un vistazo a cualquier *chat* o debate en internet o en las redes para comprobar que difícilmente ninguno de los interlocutores está dispuesto a cambiar su opinión. Ya sea con actitudes elegantes y respetuosas, o soeces e hirientes, la red se ha convertido en el lugar para defender una postura a cualquier precio. En este sentido, los votantes imitan los comportamientos típicos de la política:

Una vez que los líderes de un sistema democrático empiezan a recurrir a una ‘política de enemigos’, el lenguaje, los hábitos mentales y las tácticas de demonización partidista practicadas en la cúspide del sistema se extenderán hacia fuera y hacia abajo, a través de los medios de comunicación e internet, y empezarán a afectar a los instintos políticos de los ciudadanos en general³².

Los medios de comunicación tienen una gran responsabilidad en esta transferencia, cuando su papel debería ser, en cambio, discriminar entre los argumentos de las diferentes sensibilidades políticas.

4. Presupuestos morales de la argumentación pública (o privada)

La enunciación de unas reglas que debe cumplir toda discusión crítica pretendidamente racional, así como la denuncia de las estrategias que impiden su cumplimiento, es sin duda un elemento necesario para recuperar una argumentación pública sana en nuestras democracias. Pues no es posible la convivencia en las sociedades plurales democráticas sin unas reglas argu-

³² Ignatieff, M., “The Politics of Enemies”, *Journal of Democracy*, vol. 33, n. 4, octubre 2022, págs. 5-19.

mentativas compartidas. Es necesario recuperar una racionalidad común, un terreno argumentativo que haga posible el diálogo racional sin trincheras, que permita la diversidad dentro de la comunidad. En este sentido, la formación de los ciudadanos en pensamiento crítico es un objetivo social deseable y conveniente.

Ahora bien, este sentido crítico no es por sí mismo capaz de atacar la raíz del problema, que es la quiebra de las condiciones morales que subyacen a una auténtica argumentación, y que tienen que ver con los objetivos de la argumentación señalados antes. Los fundadores de la perspectiva pragmático-dialéctica también lo reconocen: “Vale la pena recordar que, en las situaciones de la vida real, el cumplimiento de las reglas solo puede constituir una condición suficiente para lograr resolver una disputa si junto con él se cumplen también condiciones de orden superior que se relacionan con actitudes y con circunstancias”³³.

Esos requisitos, si bien no se necesitan para que haya argumentación desde el punto de vista formal, sí se precisan para que haya diálogo verdadero, es decir, eficaz. Se trata de los presupuestos “morales” de la argumentación, pues están relacionados no tanto con la racionalidad de los contenidos, cuanto con las actitudes de los contendientes. Aunque la verdad en sí misma no puede tener valor moral, en la medida en que no es objeto de la voluntad sino del intelecto, sí puede tenerlo el interés por la verdad, que sí es un acto de la voluntad³⁴. Tratemos ahora de enumerar, de manera somera, los principales de esos requisitos morales, especialmente los más conectados con los recursos sofisticados que hemos identificado como más frecuentes en el discurso público.

Un primer grupo de requisitos se refiere justamente con al interés por la verdad, antes que por defender una posición. Son condiciones del propio sujeto respecto de sí mismo. La misma racionalidad presupone este interés, pues sin él, es decir, sin un impacto positivo de la realidad, que me atrae, me “llama” hacia ella, no se pone en marcha el proceso cognoscitivo. Ahora bien, esta receptividad que desencadena la búsqueda de la verdad puede ser bloqueada, autocensurada, para priorizar otros intereses, o puede mantenerse como el motor de la búsqueda. Consecuencia de la disposición hacia la verdad es la disposición a cambiar de opinión.

33 Eemeren, F.H., y Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, op. cit., pág. 231.

34 Cfr. Antonio Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.

Asimismo, en relación con la búsqueda de la verdad, está la afirmación de la racionalidad como medio para esa búsqueda. Que se convierte en norma común, criterio de aceptación o rechazo de los argumentos. Eso incluye estar dispuesto a aplicar los argumentos a uno mismo, sin doble vara de medir. Y también estar dispuesto a mantener lo que se ha afirmado, una coherencia en la verdad.

Un segundo grupo de requisitos está relacionado con la apertura a la confrontación. Son condiciones del sujeto respecto de otros sujetos cognoscentes. Se trata de estar dispuesto a entrar el diálogo, lo que a su vez presupone la apertura a no tener razón. Es la otra cara del interés por la verdad, lo que Millán-Puelles denomina “humildad”: aceptar que no se sabe, o al menos que no se sabe del todo o no definitivamente. Estar dispuesto a revisar una vez más los conocimientos adquiridos, las propias creencias, pues quien cree ya saber difícilmente aprenderá nada nuevo.

Esta apertura implica estar dispuesto a sopesar los argumentos, independientemente de quién los sostenga. Lo cual a su vez supone el principio de caridad: admitir que el interlocutor es también racional, y por tanto completar lo implícito de sus argumentos maximizando su racionalidad.

Ahora bien, ¿qué hace posible que se den, en los diferentes actores de la conversación pública, las condiciones morales que hemos expuesto? ¿Qué permite el diálogo y la verdadera argumentación, como aportación de razones para la persuasión racional? Al concluir este trabajo, que solamente ha esbozado algunos puntos de un programa de investigación más amplio, se abren nuevas preguntas a las que nos limitamos a apuntar una hipótesis de respuesta. A nuestro juicio, para que prime la moralidad en el conocimiento, es psicológicamente necesaria la seguridad y confianza que derivan de la convivencia afectuosa con otras personas. La puesta en cuestión de las propias opiniones, así como la apertura a su corrección por otros, solo es posible en un ámbito de estima, como la familia o la amistad. La polarización y la irracionalidad propias de nuestra época son la consecuencia de otros fenómenos aún más profundos que también caracterizan la era posmoderna: el individualismo, la desvinculación y la soledad.

EL REPUBLICANISMO COMUNITARIO COMO ALTERNATIVA A LA TEORÍA POLÍTICA LIBERAL

Pablo Sánchez Garrido¹
Universidad San Pablo CEU

Resumen: El liberalismo sigue manteniendo su hegemonía teórica y práctica en Occidente. Sin embargo, experimenta cierto colapso interno, agravado por un ataque externo por parte de diversas ideologías de corte populista, de corte iliberal, o deudoras de una corrección política exacerbada. Por su parte, tanto la tradición republicana como la comunitarista realizaron certeras críticas en su contra, apostando por otros modelos teórico-políticos dentro del paradigma de la tradición clásica y aristotélica de la libertad. Este trabajo analiza algunos de los principales principios de convergencia republicano-comunitaristas, tales como bien común, libertad política y un ideal de vida buena no paternalista.

Abstract: Liberalism maintains its theoretical and practical hegemony in the West. However, it is suffering a certain internal collapse, together with an external attack by various populist ideologies, illiberal ideologies, or even by ideologies deeply in debt with a narrow conception of “political correctness”. In addition, both the republican and the communitarian traditions made accurate criticisms about Liberalism, betting on other theoretical-political models within the paradigm of the classical and Aristotelian tradition of freedom. This paper analyzes some of the main principles of republican-communitarian convergence, such as the common good, political freedom and a non-paternalistic ideal of a good life.

1. Una alternativa a la crisis postmoderna del liberalismo

Dentro de la filosofía política contemporánea desarrollada desde la segunda mitad del siglo XX, la teoría política hegemónica sigue siendo alguna variante de aquella que hunde sus raíces en el proyecto del liberalismo político desde algunas de sus reformulaciones postilustradas más recientes. Estas teorizaciones han tomado en las últimas décadas del siglo XX dos formas especialmente asociadas a sendos autores de referencia: la de John Rawls –en el ámbito anglosajón– y la de Jürgen Habermas² –en el ámbito conti-

1 CEU Universities, Madrid, Spain. ORCID: 0000-0002-8720-9602.

2 Si bien la adscripción de “liberal” a Habermas es problemática, entre otras razones porque en ocasiones ha señalado su preferencia por otras denominaciones, como la de “kantismo republicano”. Sin embargo, las coordenadas generales de su pensamiento se

mental—; donde podríamos incluir, a su vez, las críticas endógenas y entrecruzadas, que han sido incorporadas a sus respectivas propuestas³. Frente a estas teorizaciones vinculadas al proyecto ilustrado/liberal y caracterizadas por ser un pensamiento sistemático, racionalista, neutralista y procedimentalista, hay fundamentalmente dos tipos de teorizaciones que se encuentran en otras coordenadas o tradiciones de pensamiento: el comunitarismo y el republicanismo cívico. Como un cierto “tercero en discordia”, podría añadirse el denominado “enfoque de las capacidades” de Amartya Sen y Martha Nussbaum, aunque este se encuentra mucho más próximo a las coordenadas del liberalismo político rawlsiano.

Frente a estas, cabría situar otra línea en cierto modo ajena a todas las anteriores: el pensamiento político posmoderno. Sin embargo, a nuestro juicio no existe un “pensamiento político posmoderno” como tal, sino que se trata más bien de una amalgama de pensadores caracterizados como “pensadores postmodernos” (Vattimo, Deleuze, Derrida, Foucault, etc.). Estos, por lo general, rehúyen de un pensamiento demasiado sistemático, o de propuestas fuertes en términos de teoría política, que asocian a los “grandes relatos”, o a propuestas metafísicas. De este tipo de “pensamiento postmoderno” no vamos a ocuparnos en este trabajo, ya que, aunque aporta interesantes críticas socio-políticas y filosóficas, desarrolla unos discursos de pensamiento político que no aspiran —o que renuncian— a configurar una propuesta efectiva de ordenamiento socio-político. Además, otros capítulos del presente libro abordan dicho pensamiento. No obstante, consideramos que la propuesta aquí analizada supone indirectamente una contestación a los planteamientos postmodernos, por cuanto parten de una afirmación ética sustantiva, de una confianza en la fuerza de la razón hacia la verdad, o el bien, y parten de una cierta concepción positiva del ser humano, sin incurrir en un optimismo lastrado de ingenuidad sobre la capacidad humana de hacer el mal.

Vamos a centrarnos aquí, por tanto, en la convergencia entre dos líneas de pensamiento que guardan una gran complementariedad, precisamente en su carácter de alternativa a la tradición liberal, e indirectamente al pensamiento postmoderno: la tradición del republicanismo clásico (o humanismo

encuadran dentro del proyecto (neo)ilustrado de una libertad política convergente con el proyecto liberal.

3 De hecho, Rawls y Habermas han confrontado explícitamente sus propuestas. Habermas, J., Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 2000.

cívico⁴) y la corriente del comunitarismo (los comunitarismos) de corte anglosajón. Ciertamente, comunitarismo y republicanismo, pese a su respectiva heterogeneidad como corrientes de pensamiento –o incluso entre los propios pensadores que puedan asociarse a cada una de ellas–, contienen elementos históricamente comunes y otros convergentes que los hacen susceptibles de configurar una alternativa conjunta al liberalismo y a las corrientes postmodernas. Además, la alternativa es mutuamente enriquecedora y compensa diversas carencias que cada una de ellas mantendría por separado. Dicha complementariedad ha quedado personificada incluso en la adscripción de algunos representantes del comunitarismo a la tradición republicana, como es el caso de Michael Sandel, el cual de hecho prefiere esta última denominación, si bien es uno de los principales representantes del comunitarismo que hizo mella en la primera teoría liberal de Rawls, provocando su revisión y rectificación.

Algunos elementos de esta convergencia republicano-comunitarista que lo constituyen en alternativa al liberalismo estándar, serían los siguientes: vinculación del *ethos* político hacia un ideal de “vida buena” –perfeccionismo no paternalista–, recuperación de las virtudes éticas y políticas, libertad política positiva y negativa en su “forma política” clásica⁵, imperio de la ley, constitución mixta, bien común, reconocimiento de las tradiciones culturales y religiosas, valoración de la participación cívica y del patriotismo, valoración positiva del elemento religioso como factor de cohesión social, etc.

Conviene matizar que dicho carácter de crítica al liberalismo no deviene necesariamente en un antiliberalismo, o iliberalismo, pero sí en una cierta alternativa *a-liberal*, que no excluye necesariamente las contribuciones positivas de la mejor tradición liberal, como son el rechazo del intervencionismo estatal y los despotismos o la estima de la libertad personal. De hecho, existen ciertamente variantes de comunitarismo, o de republicanismo, que se mantienen en las coordenadas liberales o en conexión con ellas. Es el caso de Michael Walzer o, en un sentido más *clásico*, de Alexis de Tocqueville. En este contexto, comentaremos el “enfoque de las capacidades” de Amartya Sen, para ilustrar cómo podrían unirse las dos corrientes anteriores con una

4 Igualmente aquí hay posibles matices entre ambas denominaciones, como la que establece John Rawls, que analizaremos después.

5 Sigo en esta reivindicación de la forma política clásica de la libertad política al profesor Elio Gallego, *La forma de la libertad en la tradición política de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2021.

teoría de la libertad que aún se mantiene dentro del esquema o paradigma liberal e ilustrado.

Pero, ¿qué valor tendría el hecho de que esta convergencia teórica sea alternativa al liberalismo? A nuestro juicio, el interés principal de la alternativa viene dado por las carencias éticas del liberalismo, tanto en el plano ético, como en el político, sin desmerecer por ellos sus logros históricos. Pero hay un motivo añadido de índole relativamente coyuntural, que puede derivar en estructural, y es que en el actual contexto histórico parece que el liberalismo afronta una de sus mayores crisis, que no viene de una derrota ante un ataque ideológico de un rival extrínseco, sino precisamente del peligro endógeno de lo que podríamos llamar una “muerte por éxito”. Compartimos en buena medida el análisis de Patrick Deneen del posible fracaso por éxito del liberalismo:

El liberalismo ha fracasado; pero no por haberse quedado corto, sino porque ha sido fiel a sus principios. A medida que el liberalismo se ha convertido en una versión más auténtica de sí mismo, a medida que su lógica interna se ha vuelto más evidente y sus contradicciones internas más palmarias, ha generado patologías que son a un tiempo deformaciones de aquellas pretensiones y realizaciones de la ideología liberal. Una filosofía política que aspiraba a promover una mayor igualdad, defender un plural tapiz de diferentes culturas y creencias, proteger la dignidad humana, y, por supuesto, expandir la libertad, en la práctica genera una desigualdad titánica, promueve la uniformidad y la homogeneidad, impulsa la degradación material y espiritual y socava la libertad⁶.

2. Amistad política y libertad: neoaristotelismo como nexos frente a la libertad negativa liberal

A la hora de analizar las convergencias, hay un elemento que nos parece importante como nexos, relativamente habitual, de aquellas versiones republicanas y comunitaristas más susceptibles de contribuir a dicha convergencia: el interés por el aristotelismo, en concreto por cierto ideal ético-político de “vida buena” que vincula a estas variantes de pensamiento con el llamado “perfeccionismo”, el cual, por otro lado, es un concepto no exento de problematicidad⁷. A este respecto, sin embargo, compartimos el criterio de John Henry Newman:

6 Deneen, Patrick. *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?*, Rialp, Madrid, 2018, págs. 18-19. No compartimos sin embargo la valoración de que este fracaso se haya consumado.

7 Es cierto que autores republicanos o “neo-romanos” como Quetin Skinner se mantienen al margen del aristotelismo y a su vez de cualquier forma de perfeccionismo.

Mientras dure el mundo durará la opinión de Aristóteles en estas materias, pues él es la voz de la naturaleza y de la verdad. Mientras seamos humanos, no tenemos más remedio que ser, en gran medida, aristotélicos, pues este gran Maestro no hizo sino analizar los pensamientos, los sentimientos, las visiones y las opiniones de la humanidad. Él nos ha dicho el significado de nuestras propias palabras e ideas antes de que naciéramos. En muchas materias pensar correctamente es pensar como Aristóteles, y nosotros, queramos o no, somos sus discípulos, aunque ni siquiera lo sepamos⁸.

En esta línea (neo)aristotélica se encuentran autores republicanos de mediados de los cincuenta, como Hannah Arendt⁹, u otros más recientes, como M. Sandel, o dentro de un comunitarismo más explícito, destacaría el caso de A. MacIntyre, con su *After virtue*. Sin embargo, la tradición liberal, como veremos en el caso de Rawls o en el de Isaiah Berlin, suele recelar del aristotelismo, precisamente por su habitual componente perfeccionista de libertad positiva, así como por su eventual deriva en paternalismo¹⁰.

Sin embargo, tanto la tradición republicana como la comunitarista son corrientes comprometidas fuertemente con la libertad política, si bien con un concepto de esta que no coincide, o no se reduce, a la visión liberal. De hecho, el republicanismo contiene una teoría robusta de la libertad, tanto en su versión de libertad positiva (o libertad de los antiguos), como de libertad negativa (libertad de los modernos). En este sentido, una crítica frecuente al republicanismo en su versión de humanismo cívico, y al comunitarismo es que desatienden la protección de la libertad negativa en aras de un ideal perfeccionista de vida buena¹¹. Pero como expondré, eso no es así, o no es necesariamente así.

Ciertamente, el elemento perfeccionista apenas aparece en las corrientes liberales contemporáneas, al menos en el sentido fuerte de vincular el *ethos* político hacia un ideal de “vida buena”¹², ya que el liberalismo suele asumir

8 Newman, J. H., *The Idea of a University*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, pág. 83.

9 Baños Poo, Jessica, “Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt”, *Estudios políticos*, no.30, 2013.

10 Suárez Llanos, M. L., “El riesgo neoaristotélico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XIV (1997), págs. 885-907.

11 Kymlicka, W., *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, págs. 226 y ss.

12 En cambio, ese ideal figura en el liberalismo de Joseph Raz o, en el ámbito español, en el “liberalismo perfeccionista” clásico que defiende Francisco José Contreras (*Una defensa del liberalismo conservador*, Unión Editorial, Madrid, 2018).

una (supuesta) neutralidad moral. Otros elementos que incorpora esta posible interrelación republicano-comunitarista son la recuperación de las virtudes éticas y políticas, la libertad positiva como forma política, el imperio de la ley, la constitución mixta, el bien común, el reconocimiento de las tradiciones culturales y religiosas, la valoración de la participación cívica, y la valoración positiva del elemento religioso como factor de cohesión social.

En el panorama de la filosofía política contemporánea es notable la revitalización que protagonizó el republicanismo en el doble contexto continental y anglosajón, donde cabe destacar a J. Pocock, Q. Skinner o P. Pettit, y en un grado más diluido a Michael Sandel, Charles Taylor y Cass Sunstein, entre otros. La tradición republicana en ocasiones encuentra en Aristóteles, como ya se ha indicado, una de sus bases más importantes, aunque también suelen incluirse otros autores y momentos históricos que han contribuido a la tradición del republicanismo¹³. Como señala R. Gargarella:

La historia habitualmente asociada con el republicanismo remite a autores, tiempos y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico, en general (Homero, Sófocles, Eurípides, Tucídides, Heródoto, Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), y la república romana, en particular; el resurgimiento de la idea de república en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista, y los escritos, en particular, de autores como Maquiavelo; las provincias holandesas apenas liberadas de la monarquía hispánica; el republicanismo inglés del siglo XVII, que alcanza su principal expresión en el influyente modelo de la —así llamada— ‘constitución mixta’; los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano, sobre todo desde los años inmediatamente posteriores a la independencia; parte del ideario propio de la Revolución francesa (y los trabajos, en particular, de teóricos como Rousseau o Montesquieu)¹⁴.

La heterogeneidad del republicanismo cívico contemporáneo impide hacer grandes generalizaciones sobre el mismo, pero en buena parte parece oponerse, al igual que el comunitarismo y otros nearistotelismos, a la despolitización cívica de un ciudadano que se repliega sobre su privacidad, así como a algunos supuestos del liberalismo, como su individualismo y atomismo debilitadores de las virtudes cívicas, de la cohesión social, o de los lazos sociales dentro de una comunidad o tradición. Por otro lado, suele desarrollar

13 Cabe destacar el caso de P. Pettit, que en su obra *Republicanism* no cita en ninguna ocasión a Aristóteles. Cuestión que contrasta con la importancia que da J. Pocock a Aristóteles en su conocida obra sobre el *momento maquiaveliano*.

14 Gargarella, R., *Teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, págs. 162-3.

una defensa sustantiva de la libertad política, entendida muchas veces como autarquía, participación cívica y libertad positiva. Aunque la concepción de la libertad política del republicanismo es diversa respecto a la del liberalismo, sin embargo, no tiene por qué estar tan estrechamente comprometida con el perfeccionismo como entiende W. Kymlicka, ni debe apostar necesariamente por una concepción comprensiva del bien, como muestra el caso de P. Pettit. En cualquier caso, el tipo de perfeccionismo republicano-comunitarista que aquí exponemos no debería entenderse como paternalista, o una coerción estatal, sino en un sentido de perfeccionismo indirecto, es decir como promoción indirecta y subsidiaria de ideales valiosos de vida buena dentro de la *polis*¹⁵.

Es preciso señalar cómo autores contemporáneos que defienden la teoría republicana, principalmente Pettit y Skinner, han subrayado que la libertad negativa también es constitutiva de la tradición republicana, centrándose en autores romanos. No obstante, también para Aristóteles, la libertad (*eleutheria*) no sólo tiene una dimensión «positiva» orientada a la autorrealización virtuosa y a la participación política, sino que también presenta una dimensión «negativa», en el sentido de Pettit y Skinner, como se deduce de la identificación aristotélica de la libertad con el poder «vivir como uno quiere», que Aristóteles contrapone al vivir como no se quiere, propio del esclavo (*Política*, 1318b 27)¹⁶. Ciertamente, la visión de la libertad de Pettit como no-dependencia es una versión de libertad negativa que, aunque sea distinta a la liberal, implica una libertad *frente a los demás* en algún sentido, en este caso frente a la dominación ajena, o la coacción arbitraria.

El planteamiento republicano contemporáneo de Q. Skinner, aunque contiene diferencias respecto al de Pettit, también establece cierta escisión entre la tradición del republicanismo clásico romano y el renacentista, por un lado, y la tradición republicano-aristotélica de la libertad positiva y del «florece-

15 La crítica de Kymlicka hacia el perfeccionismo comunitarista en el sentido de que implicaría, a título de ejemplo, promover las visitas al teatro, pero a su vez penalizar los espectáculos de lucha libre, no es congruente, ya que podría limitarse a promover indirectamente lo que considera positivo, sin tener que penalizar las conductas contrarias. Incentivar lo bueno no es lo mismo que prohibir lo malo, ni mucho menos lo que sin ser malo es superficial, o poco edificante (si es que esto puede aplicarse a la lucha libre). Cfr. Kymlicka, W., *op. cit.*, pág. 221.

16 Sobre esto véase: Honohan, I., *Civic Republicanism*, Routledge, Londres, 2002, pág. 24.

miento humano» o *eudaimonía*, por el otro¹⁷. Por este motivo, entre otros, según A. Patten, los planteamientos de Pettit y Skinner sobre la libertad negativa responderían a lo que ha denominado «republicanismo instrumental»¹⁸ y se alejan de los que nos resultan de mayor interés en dicha convergencia republicanismo-comunitarismo.

De hecho, en su interesante obra *Liberty before Liberalism*, Quentin Skinner se pregunta: “Entonces, ¿qué diferencia la concepción de la libertad neo-romana de la liberal?”; a lo cual responde:

Lo que los escritores neo-romanos repudian *avant la lettre* es la asunción clave del liberalismo clásico de que el efecto de forzar o la amenaza coactiva constituyen las únicas formas de constricción que interfieren en la libertad individual. Los escritores neo-romanos, por el contrario, insisten en que vivir bajo condiciones de dependencia es en sí mismo una fuente y forma de constricción.¹⁹

Lo relevante desde la visión republicana de la libertad no es únicamente la ausencia de interferencias o de restricciones, sino la ausencia de dominación arbitraria, de dependencia y de constricción. Conviene advertir, no obstante, que con su «teoría neo-romana», Skinner defiende una determinada versión de libertad negativa y que se opone a vincular la tradición republicana con el enfoque aristotélico de la libertad positiva.

P. Pettit resume la diferencia del siguiente modo: “La diferencia entre los ideales emerge del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia

17 Skinner, Q., “The Paradoxes of Political Liberty”, en D. Miller (comp.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1991. No obstante, en su revisión historiográfica de los orígenes del pensamiento moderno, Skinner muestra la especial relevancia que tiene Aristóteles junto a Cicerón en el desarrollo pensamiento republicano renacentista. Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

18 Respecto al republicanismo contemporáneo de Skinner y otros se ha afirmado, en efecto, que se trata en realidad de un «republicanismo instrumental», en realidad muy cercano al liberalismo procedimental rawlsiano. La confrontación con Aristóteles es constante dentro del republicanismo instrumental. Por ello A. Patten sugiere la distinción entre estos dos tipos de republicanismo (el aristotélico y el instrumental) en «La crítica republicana al liberalismo» en Ovejero, F/ Martín J. L./ Gargarella, R. (eds.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pág. 237, n. 4.

19 Skinner, Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pág. 84.

e interferencia sin dominación”²⁰. Pettit pone el ejemplo extremo de dominación de un esclavo. Puede suceder que el amo no interfiera de hecho en ninguna de las decisiones del esclavo, por ejemplo, porque el amo tenga un carácter amable y no intervencionista o simplemente suceder porque el esclavo sea lo suficientemente astuto como para ser capaz de salirme con la suya. Por otro lado –señala Pettit–, alguien puede realmente sufrir interferencia sin estar dominado, para lo cual pone el ejemplo de las obligaciones fiscales en un Estado de Bienestar.

Esta ausencia de *dependencia* tiene unos requisitos políticos y jurídicos, pero también, por supuesto, económicos. La libertad negativa liberal es muchas veces ciega ante la falta de libertad real que supone una severa dependencia económica, mientras no exista una interferencia fáctica. Pero el enfoque republicano y el enfoque seniano de las capacidades considera la (in) dependencia económica (o si se prefiere, la autarquía) un nivel básico de libertad individual y social.

Sin embargo, sería paradójico que la tradición republicana se identificara con una visión rígida e individualista de la libertad cuya insistencia en la no dependencia conllevara el rechazo apriorístico de cualquier grado de exposición a ser ayudado de modo altruista por los demás, cuando ello, además, implicase exponerse a sufrir nuevas necesidades y dependencias. De hecho, en otro lugar, Pettit reconoce que la así denominada «coerción amistosa», no tiene por qué ser inconsistente con la libertad:

Y lo que es cierto respecto de la interferencia amistosa será cierto, en un sentido más general, de cualquier forma de servicio amistoso que una parte podría prestar a otra: es decir, cualquier servicio que asegure que las preferencias de otro son satisfechas. Si una persona actúa en una dirección que es virtualmente controlada por los intereses declarados de otra, entonces, el servicio, lejos de quitar libertad del otro, expande el dominio en el que la libertad se disfruta. Esto incrementa lo que Amartya Sen describe como su libertad indirecta²¹.

Es interesante en este punto la entrada en escena de un pensador con un apreciable componente aristotélico pero que no está ni en la tradición republicana, ni en la comunitarista, sino más bien en la neoilustrada de crítica al

20 Pettit, P., «Liberalismo y Republicanismo», en Ovejero, F., Martín J. L., Gargarella, R. (eds.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pág. 119.

21 Pettit, P., *A Theory of Freedom*, Polity Press, Cambridge, 2001, pág. 77.

liberalismo rawlsiano desde su “enfoque de las capacidades”, como es Amartya Sen. En dicho enfoque también cabría incluir a la aristotélica Martha Nussbaum, aunque ella dio un giro rawlsiano, que la hace menos relevante para el análisis aquí planteado. Pero siguiendo con Pettit, no queda claro en su argumentación si el concepto de amistad se aplica al ámbito de la comunidad política, de modo semejante al concepto aristotélico de “amistad política”, o si habría que entender esta “coerción amistosa” tan sólo en el sentido que Aristóteles le daba a la “amistad ética”²². De hecho, Aristóteles no lo llamaría coerción, pues afirmaba que lo que podemos por nuestros amigos es como si lo podemos por nosotros mismos. En el republicanismo de Pettit late una cierta desconfianza hacia lo que no esté regulado contractualmente —en términos jurídico-políticos— como susceptible de dominación, y esta prevención debilita el sentido profundo de la amistad cívica o social. Por lo mismo, puede constituir una sólida defensa individual frente a las coerciones paternalistas, y entonces se acerca a la interpretación liberal.

Sin embargo, una concepción de la libertad positiva robusta combinada con una valoración adecuada de la interdependencia social y del altruismo —o si se prefiere, de la “coerción amistosa”—, como la que puede encontrarse en Sen, o en autores comunitaristas, puede evitarnos caer en una interpretación excesivamente suspicaz de los riesgos de dominio arbitrario advertidos por Pettit. Aunque al final de su *Republicanism*, Pettit insiste en la importancia de la “civildad” y de la “confianza” en las virtudes cívicas dentro de la sociedad civil, pone mucho más énfasis que Amartya Sen, y por supuesto que cualquier planteamiento comunitarista, en un diseño político fundamentalmente estatal, defensivo y coercitivo bajo cierto dualismo entre sociedad y política. De hecho, considera la “sociedad civil” como una sociedad “infrapolítica” que actúa sinérgicamente con el Estado²³, más que como un componente esencial —no digamos ya protagónico— de la propia “comunidad política”.

22 Aristóteles, *Ética a Eudemo*, Libro VII (1242^a y ss.), *op. cit.*, págs. 149 y ss. Sobre este tipo de amistad, véase también el Libro VIII de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, cuando Aristóteles trata en la *Ética a Eudemo* el tema de la amistad política distingue entre: *amistad ética*, basada en la confianza y en la virtud, y *amistad política*, de carácter legal y basada en un acuerdo en función de una utilidad común y equitativa. Sin embargo, el altruismo o la ayuda social arriba aludida, no puede interpretarse meramente en términos de amistad ética, pues el mismo Aristóteles la distingue en parte de la benevolencia. Por tanto, la referida conducta altruista (relacionada con la benevolencia aristotélica), sería más bien un término medio entre amistad ética y amistad política, una especie de *amistad social*.

23 Pettit, P., *op. cit.*, págs. 196 y 314.

Ciertamente, tanto un enfoque de las capacidades en el sentido de Sen y Nussbaum, como un planteamiento cívico incardinado en el comunitarismo, podrían ampliarse hasta convertirse en una teoría republicana de la libertad. Aun así, la solución a la disyuntiva, sería más bien conjuntiva, “amalgamando” ambos sentidos de la libertad para obtener una conceptualización más abarcante, a la par que se mantienen las diferencias entre ambos enfoques cuando sea relevante.

Una conclusión similar sobre el valor intrínseco de unir la libertad positiva junto con una libertad negativa más robusta, se puede obtener al comparar la anterior polémica con Pettit respecto a la incompatibilidad que, según Rawls, mantiene su propia teoría liberal con lo que denomina «humanismo cívico», puesto que Rawls considera a este demasiado comprometido con la libertad positiva y con la ética social de Aristóteles. Mientras que, por el contrario, considera perfectamente compatible con su teoría de la justicia el republicanismo de Pettit. Veamos los términos de la argumentación:

Mas el liberalismo político, según yo lo entiendo, está en oposición fundamental con el humanismo cívico. Pues siendo éste una variante del aristotelismo, se presenta a veces como la doctrina según la cual el hombre es un animal social, político incluso, cuya naturaleza esencial se realiza del modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación. La participación no es estimulada como condición necesaria de la protección de las libertades básicas de la ciudadanía democrática, y como una forma ella misma de bien entre otros, por importante que sea para muchas personas. Ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena. Se trata de una entronización de lo que Constant llamó las *libertades de los antiguos*, e incorpora todos sus defectos²⁴.

Sin embargo, para autores como Sen, así como para el humanismo cívico y para comunitaristas como MacIntyre, esta libertad cívica o política no sólo tiene un papel instrumental, posee además un papel constitutivo del bien humano y del desarrollo, que la hace intrínsecamente valiosa²⁵, y esto, además, en un sentido ético, no meramente *político*.

En definitiva, tanto las teorías de la capacidad (Sen-Nussbaum) como el republicanismo cívico y el comunitarismo pueden converger en la afirmación de que *una buena vida humana es una vida de libertad* y esto no sólo por

²⁴ Rawls, John. *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004, págs. 240-241.

²⁵ Sen, A. *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, págs. 33, 55, etc.

razones instrumentales, sino por razones intrínsecas, es decir, porque «es constitutiva de la buena vida en sí misma»²⁶. Ante esto, puede decirse que la defensa del valor sustantivo y ético de la libertad en general, y de la libertad política de participación cívica, en particular, tiene un fundamento más cercano al aristotelismo y al republicanismo clásico («humanismo cívico» en la terminología rawlsiana) que uno cercano a un constructivismo kantiano o a un liberalismo político lockeano, por utilizar nuevamente la contraposición rawlsiana²⁷.

3. Un ideal de ciudadano y comunidad integrados en el bien común

La noción clásica de bien común ha perdido vigencia, salvo en corrientes como el republicanismo o humanismo cívico y el comunitarismo, por ejemplo en autores como A. MacIntyre, M. Sandel²⁸ y C. Taylor²⁹. En la mayor parte de los planteamientos liberales modernos y contemporáneos, el término bien común será sustituido por otros sucedáneos terminológicos más afines con la matriz ideológica del liberalismo o del pensamiento moderno, tales como: interés general o utilidad pública.

Como señala Kymlicka: “Los comunitaristas no están de acuerdo con el Estado neutral. Creen que se debería renunciar a él en favor de una política del bien común (Sandel, 1984b, pp. 16-17; Taylor, 1986)”³⁰. No es casualidad que aquellas corrientes en las que sigue vigente tanto el término, como el sig-

26 Afirma Sen: “Freedom is valuable in itself, and not only because of what permit us to achieve or do. The good life may be seen to be a life of freedom, and in that context freedom is not just a way of achieving a good life, it is *constitutive* of the good life itself”. La cursiva es suya. Citado por Crocker, David. A. “Functioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethics, Part 2”, en Nussbaum, M. *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pág. 184.

27 Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004, pág. 34.

28 Sandel, M., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12/1:81-96.

29 Taylor, C., “Alternatives Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada”

30 Kymlicka, W., *op. cit.*, pág. 227. Aunque a nuestro juicio lo que el comunitarismo rechaza es el “neutralismo” bajo capa de neutralidad, es decir, que bajo la coartada de la neutralidad ante las concepciones del bien, se esconda una concepción del bien positiva y un ataque indirecto a las concepciones del bien rivales.

nificado tradicional del bien común, tengan una raíz clásica, y en muchos casos, aristotélica. Tampoco es casualidad que sea una doctrina moderna como la del liberalismo político, en sus diferentes versiones, la que tienda a rechazar directamente el término, o bien su comprensión clásica.

En efecto, para Aristóteles el ciudadano es un agente político y el gobernante es un agente ético³¹. Desde el enfoque aristotélico, la comunidad política no se reduce a una mera alianza estratégica para el logro de beneficios sociales. En esto encontramos una diferencia fundamental con el liberalismo político y económico, e incluso con el contractualismo. Este aspecto lo destaca claramente Aristóteles en su *Política*:

Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos³².

Un poco más adelante, Aristóteles realiza una «proto-crítica al liberalismo» más contundente aun, si cabe:

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica³³.

El fin de la ciudad, el fin de la política, por tanto, es el *vivir bien*, una vida de “participación en el bien-estar”, preñada de amistad y virtud políticas; por tanto, una vida perfecta, autárquica y libre. Esta es, según Aristóteles, una finalidad esencial de la comunidad política: alcanzar (para todos los ciudadanos) una vida buena, feliz y libre³⁴.

31 De hecho, la definición de ciudadano se refiere directamente a la función política: “Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a virtud”. Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1994, pág. 191.

32 *Ibid.*, pág. 176.

33 *Ibid.*, págs. 177-8.

34 Esta concepción da lugar a lo que A. Domènech denomina *tangente ática*: “Lla-

Y, como puede observarse, en su reflexión sobre la política, Aristóteles parte de la *comunidad* («*koinonía*») cívica –no del individuo– y del bien de esta, es decir, del bien común político, no del interés individual.

El concepto de comunidad es importante tanto para el republicanismo como, lógicamente, para el comunitarismo, y tuvo un amplio desarrollo durante la Edad Media, época en la que existían diversas clases de asociaciones ciudadanas, como los gremios, las guildas o las mismas universidades. Una sociedad construida de modo orgánico y ascendente sobre diversas uniones sociales como el de *universitas*, *societas* o *fraternitas* podía generar una concepción política entendida en el sentido clásico de comunidad (*koinonía*)³⁵. Nótese que una comunidad política de esta naturaleza es radicalmente divergente respecto de la organización sociopolítica que requiere el Estado moderno liberal.

Pero también otros historiadores de la talla de O. Gierke o Walter Ullmann han coincidido en señalar como un rasgo característico de la sociedad medieval este «sentimiento comunal» que daría lugar a una *Genossenschaft*, es decir a una organización corporativa que acabaría desarrollando una «personalidad jurídica auténtica»³⁶. Se trata, según Ullmann, de un proceso que responde a necesidades sociales históricas (como la necesidad de protección ante la inseguridad o ante carencias materiales) y al resultado de un *modus vivendi* concreto, más que a una aplicación de principios teóricos³⁷. Aunque más adelante señala la influencia fundamental de Santo Tomás de Aquino en la justificación y enorme desarrollo del corporativismo durante el siglo XIII.

Junto a este supuesto, destaca una concepción antropológica netamente

maremos *tangente ática* al peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la *polis* entre sus metas y objetivos privados y los fines o bienes públicos. La *tangente ática* es la (para la mentalidad moderna) inverosímil ecuación virtud = felicidad = libertad”. Doménech, A., *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989, pág. 83.

35 Para un análisis de los conceptos medievales de *societas* y *universitas* y su decurso europeo posterior, véase la obra de M. Oakeshoot.

36 Citado por Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pág. 220.

37 Aunque también apunta a la influencia del modelo de organización eclesial: «Paralelamente, el pensamiento inspirado en la Iglesia también reforzó –sin duda inconscientemente– las tendencias que ya existían: el modelo de corporación que brindaba la *congregatio fidelium* no puede pasar desapercibido si deseamos hacer un balance de las influencias que dieron origen a innumerables organizaciones de los estratos inferiores de la sociedad”. Ullmann, W., *op. cit.*, págs. 220-21.

sociopolítica, como se desprende del famoso fragmento del Libro I de la *Política* cuando Aristóteles defiende que el hombre es el único animal que es político y que tiene palabra, ya que:

[...] la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad³⁸.

Este principio viene a reforzar el anti-individualismo destacado anteriormente. Aristóteles considera que la socialización humana, lejos de ser algo artificial, como se desprende de la política moderna radicada en Hobbes, es algo connatural a la condición humana, un elemento casi fisiológico. Además, desde esa sociabilidad natural se puede observar cómo Aristóteles llega, a través del lenguaje, hasta la *Ética* y la *Política*. Dado que como afirma en la *Política* “todas las cosas se definen por su función y por sus facultades”, no cabe duda de que, para el Estagirita, una de las funciones básicas del ser humano en su carácter de ciudadano relacional es la *participación política*.

Sin embargo, el Estado liberal moderno en su origen realizó un ataque contra los gremios y los fueros, absorbiendo las Universidades y sometiendo las antiguas corporaciones bajo un progresivo centralismo estatal. Por otro lado, no solo el Estado protagonizó este cambio³⁹; también por parte de la sociedad civil, el fenómeno moderno del *individualismo posesivo*, en la terminología de C. B. Macpherson, contribuyó a operar este cambio social que vino a socavar un tejido social intermedio que el comunitarismo y el republicanismo buscan regenerar como humus de la libertad política. La parte final de *La democracia en América* constituye una reivindicación de la necesidad de contar con esta red de asociaciones como modo de afianzar una libertad política auténticamente vigorosa frente a las nuevas formas modernas de despotismo que se cernían sobre el horizonte político del Tocqueville más visionario, y que en la actualidad están tomando diversas formas y preocupantes proporciones.

Para concluir, si el liberalismo sucumbe finalmente ante sus conatos de autodestrucción endógena –señalados por P. Deneen–, y ante los ataques exógenos por parte de populismos y de otras ideologías actuales contrarias

38 Aristóteles, *op. cit.*, pág. 51.

39 Para un análisis de la forma estatal en este sentido, véase: Negro, D., *Historia de las formas del Estado*, El buey mudo, Madrid, 2010.

a la libertad, será necesaria una teoría política que pueda hacer frente a ese vacío, recuperando lo mejor de la tradición de la libertad y reconfigurándolo para la regeneración de la acaso ya inminente sociedad post-liberal.

DIALÉCTICA DE LA COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE MOUNIER

Isidro Rodríguez Marugán¹
Universidad Cardenal Herrera CEU

Resumen: La declaración de la unidad personal se acompaña de la pluralidad como condición humana. La pluralidad humana es la pluralidad paradójica de ser únicos. La unidad y diversidad de la comunidad personalista es donde los individuos desarrollan plenamente todas sus posibilidades creativas, donde los sujetos se reconocen recíprocamente e inician una relación en igualdad, fundada sobre el amor; es el sustrato en la vida del hombre como voluntad de donación total.

Abstract: The declaration of personal unity is accompanied by plurality as a human condition. Human plurality is the paradoxical plurality of being unique. The unity and diversity of the personalist community is where individuals fully develop all their creative possibilities, where subjects recognize each other reciprocally and initiate a relationship in equality, founded on love; is the substratum in the life of man as a will of total donation.

1. Unidad y Pluralidad. Lo inagotable como riesgo del encuentro.

El proyecto personalista tiene como objetivo 'la unidad universal del mundo de las personas' asegurando sin embargo la afirmación de los rasgos absolutos personales de cada uno. Esto es fruto de una constante tensión de tipo dialéctico y ascendente, también si aparentemente resulte contradictoria; es necesario equilibrar los impulsos personales (únicos) con la exigencia profunda de la unidad. La incisiva referencia a la irreductibilidad del universo personal preserva a este proyecto de las tentaciones totalitarias de las cuales estaban embebidas el resto de la cultura y de la sociedad.

Por otra parte, tenemos que redimir la crítica de pensar de manera utópica e ingenua. ¿Cómo conciliar de hecho, la irreductibilidad, la pluralidad con la unidad? Esta cuestión es antigua como el mundo, pensado en la filosofía griega, elaborada después en el advenimiento del cristianismo, y en el siglo diecinueve con Hegel adquiere un espesor del todo particular y recuperada por sus discípulos de la más variadas tendencias ideológicas y filosóficas.

1 CEU Universities, Valencia, Spain. ORCID: 0000-0001-9034-1500

Mounier parte de un presupuesto simple y evidente; hay, por así decirlo, una base común entre las personas que constituye el fundamento para la construcción de la comunidad.

Hay un mundo de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible a una sola de ellas, yo, vosotros, pensarlas juntas, imposible pronunciar a su respecto este nombre común de la persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común².

Parece una respuesta *ad hoc* para Lévinas quien, al señalar sus puntos de mira sobre la imagen de la alteridad irreductible, parece excluir formas de unidad entre los hombres, bajo la amenaza de hacer de la relación interpersonal, un hecho estático, inmóvil. El otro para Lévinas permanece en una extrañeza no sintetizable³. La radical alteridad del otro genera también una relación que metafísicamente parece excluir la profundidad de la comunión y de la unidad por encima del fundamento en la participación al ser común⁴. Por tanto, no podemos buscar un nexo entre el personalismo y la filosofía de Lévinas. Ya que al subrayar “el rostro” sin el tú, la alteridad sin la comunión, la preocupación de Lévinas de evitar la representación termina con la acentuación de la separación y mina también la sociabilidad de la persona⁵.

2 Mounier, E., *El personalismo vol. III*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990, pág. 482. En español las Obras Completas han sido editadas en cuatro volúmenes por Ediciones Sígueme Salamanca, 1988-1992 en colaboración con el Instituto Emmanuel Mounier de Madrid. En francés gran parte de las obras de Mounier han sido editadas en cuatro volúmenes: Œuvres, Éditions du Seuil, París 1961-1963.

3 Lévinas, E., *Ética e infinito*, Città Nuova, Roma, 1984, págs. 93-5 cfr. Lévinas, E., *Totalité et Infini*, La Haye 1962 Id. *Ethique et Infini*, Paris, 1982; en castellano Lévinas, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.

4 Aquí Attilio Danese nos hace ver que Mounier se refiere una sola vez al pensamiento de Lévinas a propósito del existencialismo filosófico pluralista y pesimista. Mounier escribe “Como muy bien ha señalado Lévinas, la angustia que desvelan no es solamente una angustia ante las limitaciones del ser o de la nada que se mezcla con él y nos inquieta a través de él. Es una angustia de la existencia misma”. (Mounier E., *La Esperanza de los desesperados. Perspectivas existencialistas y perspectivas cristinas vol. IV*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, pág.415) cfr. Danese, A. *Unità e pluralità: Mounier e il ritorno alla persona*, ed. Città Nuova, Roma, 1984, pág. 101.

5 Mura, G., *Emmanuel Lévinas: Ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma, 1982, págs. 42-55, 192 en este punto se separa de Lacroix que afirma que Lévinas “es el más grande metafísico de inspiración personalista” Cfr. Lacroix, J., *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris,1972, pág. 115 cfr. *El per-*

Para esquivar la ambigüedad terminológica causada por el uso del concepto de irreductibilidad, por cuanto estamos sustancialmente de acuerdo con el concepto de alteridad, nos permitiremos sustituir el adjetivo ‘irreducible’ por el de ‘inagotable’⁶.

El primer término ‘lo irreducible’ da la sensación de una circunspección de frente al otro que da un sabor de distanciamiento calculado, de respeto humano que parece distanciar con la mano al tú que está enfrente, empujándolo hasta el exceso. Este distanciamiento podría conducir a una concepción individualista de la relación con los otros, por temor de influenciarte, turbando tu diversidad, por ello permanezco lejano, o de otra manera que cada uno haga, actúe y realice sus propios hechos; yo no debo entrar en la evaluación de tus propias elecciones, y tú haces lo mismo conmigo.

El mismo riesgo es el que se esconde dentro una concepción absoluta del pluralismo; poniendo el acento exclusivamente en la diversidad, se pierden de vista las posibles ocasiones en las cuales encontrar las afinidades. Y de aquí hacia una solución de una interacción de la indiferencia, el paso no está lejos.

El adjetivo ‘inagotable’ está abierto a más posibilidades en las relaciones interpersonales, nos hace entrever de un lado el deseo de conocer al otro, (un movimiento hacia), de descifrarlo –aún con los riesgos de instrumentalización que puede conllevar– que está presente en cada hombre. Por otro lado, el conocimiento y la comprensión del otro no es jamás exhaustiva, ni terminada y nos abre la puerta al Infinito, a aquel misterio insondable que es la presencia personal. Es un término que garantiza al mismo tiempo la exigencia de la comunión y la insuficiencia de la existencia personal para realizarla completamente.

Es ‘el riesgo’ del encuentro que testimonia una mayor adhesión a la vocación del sujeto a la comunión, pero no libre de errores y límites que califican a la persona como tal.

2. Unidad y Espíritu

En el tema de la unidad y de la diversidad la apuesta de Mounier, aún sal-

sonalismo como anti-ideología, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1973.

6 Esta misma distinción la realiza Mounier para distanciarse de la tradición existencialista Kierkegaardiana de la existencia que considera la experiencia de la plenitud del amor como irreducible, antes que inexhaustible. Mounier, E., *Introducción a los existencialismos vol. III*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990, págs.188-189.

vando la prioridad del ser personal, se centra en la búsqueda de un ‘mundo común’, compartido con los otros, como una respuesta a una no suprimible urgencia del hombre al anhelo de unidad. Esta posición antropológica rompe con la visión del hombre de algunos filósofos existencialistas que ven una equivalencia en el hacerse, negándole esencia y una estructura, ni tan siquiera la mínima. Si cada hombre no es sino lo que se hace, no hay humanidad, ni historia, ni comunidad⁷. Afirma que el mundo compartido de las personas tiene una idea clave que es una unidad de la humanidad. En el espacio y el tiempo, es decir, en la categoría histórica, sobre la cual se puede insertar posteriormente una idea común de igualdad: “La igualdad es la transformación que sufre la exterioridad de los individuos, cuando éstos aspiran a formar una comunidad moral”⁸.

¿Cómo se explica esta unidad? Sobre esta cuestión se refuta decididamente una concepción sintética y totalitaria de la unidad como pura expresión de una sintonía marcada entre los sujetos. Ya que tal unidad no es unidad de identidad porque por la propia definición de la persona es aquello que no puede ser repetido dos veces⁹.

La unidad viene dada por individuar en la dimensión espiritual la realidad unificadora de las diversas estructuras personales, del plano biológico, psíquico y social. Este principio unificador espiritual no ahoga a las otras dimensiones de la persona que si no asume el papel de armonizador ordenándolo en la línea de la personalización. Lo espiritual no es un mecanismo para fabricar sistemas o justificaciones, no es ni tan siquiera la posibilidad de soñar sueños más vastos; es el hombre todo entero que encuentra su orden, y según este orden piensa, quiere, crea, se supera, se entrega hasta el final a sus responsabilidades¹⁰. La dimensión espiritual mounieriana está en la posibilidad de la superación de sí hacia la unidad con Dios y las personas.

El hombre es un espíritu encarnado situado en una realidad concreta, un alma en medio de la materia, una persona en medio a los otros hombres, un espíritu en un universo de realidades espirituales. El humanismo se abre en

7 Mounier, E., *El personalismo*, op., cit., pág. 482.

8 *Ibid.*, pág. 483; según la cita literal de Madiner, a la que Mounier recurre.

9 *Ibid.*, pág. 482.

10 Mounier, E., “Dialogue sur l’État fasciste”, *Esprit*, n. 35-36, págs. 725-751, (pág. 726). Cfr. Campanini G., *Il pensiero político de Emmanuel Mounier*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1984, pág. 117.

gran medida sobre lo que está más afuera y más allá del hombre¹¹, la noción de espíritu adquiere para Mounier una dimensión relacional y sistemática que concierne a la escala universal de todos los seres.

Esta noción de espíritu no viene definida de manera sistemática sino observada desde ángulos diferentes, queriendo conservar así la calificación de insondable y de misterio que adquiere toda la realidad. Pero la indefinibilidad de espíritu de la que hablamos no nos impide sin embargo considerarlo como una realidad autónoma y entrelazada de manera inseparable a cada singular expresión de los entes como su fuerza vivificadora. Esto adquiere una máxima expresión en la persona como su ser, pero con autonomía metafísica fundada en la coparticipación del universo al ser mismo en una reciprocidad de relaciones universales. “No encontraremos el sentido del hombre si no comprendiendo el sentido del universo, es decir, un conjunto espiritual hacia el cual todas las realidades tienden, a condición de donarse, a encontrarse finalmente afines y cooperantes”¹².

El espíritu es una realidad sustancial de naturaleza religiosa, expresado de otra manera, es una realidad que nos compromete enteramente y al mismo tiempo nos supera¹³. El reconocimiento común del espíritu es aquello que caracteriza la sociabilidad de la persona. Sin embargo, existe un salto cualitativo entre la relación espiritual y la sociabilidad en las que se fundan el convivir en las diversas teorías sociopolíticas. En lo que se refiere a la convivencia hay que distinguir entre el instinto social natural del concepto de espíritu porque es este último el que indica la dirección de la comunicación en su aspecto intencional y cualitativo que toca a la comunión.

No se trata de un instinto social de solidaridad sino más bien de otra cosa muy distinta que es la comunión entre dos personas. Este concepto de comunión exige que prevalezca una unidad espiritual en el cual la persona no puede ser jamás ser parte del todo desde el momento que ha desaparecido el principio de la divisibilidad y de la suma.

El espíritu así entendido es una sustancia unificadora y vivificadora, reconocida por los filósofos que en diversos modos lo han evidenciado en la persona, en la sociedad, en el universo. Él es consciente de que se alza una barrera de prejuicios delante de nosotros apenas apelemos al espíritu; burlas

11 Mounier, E., “Les directions spirituelles du mouvement”, *Esprit*, *BAM*, n.13-14, 1959, págs. 1-47, pág. 46.

12 *Ibid.*, pág. 46.

13 *Ibid.*, pág.12.

y desprecios son la bienvenida cuando precisamos que este espíritu algunos de nosotros lo llamamos Dios, en el sentido inefable y preciso usado por nuestros padres, y por otros lleva es el Nombre Encarnado. Mounier contesta a esta crítica recordando que insensiblemente hemos dado al espíritu el rostro de una persona. Si entramos en comunión con él, es imposible reconocerle sólo una disposición especulativa¹⁴.

3. Unidad y Diversidad

Si la unidad no es identidad como hemos dicho anteriormente, podemos afirmar que es diversidad. Es un implícito reconocimiento de la pluralidad como elemento indispensable a la comunidad.

Esto incluye todo aquello que hemos subrayado a propósito del hecho que cada uno, en cuanto un ser único, tiene que ofrecer una aportación irreplicable en la sociedad. La multiplicidad como categoría existencial adquiere en Mounier un significado axiológico; hay una unidad en cuanto hay pluralidad, y esto es posible gracias a la unión de la relación interpersonal, el amor es la unidad de la comunidad¹⁵. La comunión es por tanto fruto del amor, entendido este último como la disposición del sujeto a donarse plenamente en el otro y viceversa, se puede decir con el aforismo amar y ser amado. En la medida en la que vivo como disponibilidad hacia el otro más crece la unidad y por tanto más acojo al otro en cuanto tal.

Esto no significa absolutamente renunciar a ser uno mismo, en cuanto ser uno mismo, es donarse. Dar es en muchos casos repartir, irradiar y hacer más plena la posesión mediante la comunicación. “Dar es en muchos casos repartir, irradiar y hacer más plena la posesión mediante la comunicación. Dar es también, en muchos casos, desposeerse, en el sentido más radical de la palabra.”¹⁶ Donarse es el nuevo modo de ser ‘viviendo para el otro’ no soy tú, pero soy yo mismo en plenitud si vivo para el otro.

El vértice de la unidad es el vértice de la expresión personal de cada uno que reconoce un tú frente a sí y se dona porque el amor pleno le hace reconocer al otro y su voluntad propia. La mayor proximidad entre dos personas

14 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, págs. 467-79.

15 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pág. 228.

16 Mounier, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, pág. 521.

es cierto sentido en el cual ellos experimentan una separación insalvable, un signo de la irreductibilidad del uno hacia el otro. Hay una unión sólo si hay distancia, la verdadera distancia es la espiritual. Esta lejanía espiritual entre las personas es la doble condición por la que se eleva hacia la cima del propio ser, y de la unión sin confusión que une a los participantes del espíritu en un cuerpo universal. Esta distancia nos preserva de una confusión derivada de una fusión del yo y el tú y nos asegura un correcto proceso de personalización. La unidad podrá buscarse solo permaneciendo en parte. No puede detenerse en una u otra parte, sino para buscar en el contrapunto de muchos la relación profunda que contiene todo y lo distingue¹⁷.

El resultado de la interacción profunda, que después deberá expresarse en una única realidad, no podrá ser ni el yo, ni el tú, sino sólo la relación misma, el *tertium datur*, y cuanto más nosotros nos damos en la relación, tanto más la unidad (el *tertium datum*) se expresa como yo y como tú. No se trata de de instinto social, de solidaridad, se trata de este milagro que es la comunión de dos personas. Nada interviene a forzar la unión, ni el número, ni el contrato, ni los intereses porque es el descubrimiento de un tú a través de un yo. Sólo en la formación de un nosotros personal podemos hablar de verdadera unión social. El amor vivido entre dos personas con esta profundidad llega a formar una nueva persona, una comunidad.

4. Inspiración trinitaria para una reflexión sobre la diversidad comunitaria

El reflejo donde el personalismo comunitario se inspira para su modelo de comunidad como unidad y diversidad se encuentra en la revelación cristiana que presenta a Dios como uno y trino.

La doctrina cristiana de la Trinidad¹⁸, es decir a la vida de Dios, uno y comunión de tres personas distintas. Mounier sin duda alguna ha mirado con particular atención el modelo trinitario, una de sus inspiraciones para comprender la comunidad humana, que considera una realización siempre imperfecta de aquella divina.

17 Melchiorre, V., *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, Feltrinelli, Milano, 1960, págs. 37-38.

18 El profesor Danese aporta reflexiones bastantes interesantes sobre este tema en Mounier que hago más puesto que expresan de manera muy lúcida este modelo trinitario en el pensamiento Mounieriano. Danese, A., *Unità e Pluralità Mounier e il ritorno alla persona, op. cit.*, págs. 136-141. Sobre este tema también puede consultarse Moreno Villa, M. *El Hombre como Persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, págs. 67-72.

Ella (La Trinidad) realiza la perfecta persona de personas (comunidad) agrupando a toda la humanidad en el Cuerpo Místico de Cristo por una participación en la propia realidad trinitaria. Debe ser para el cristiano el fin y el modelo lejano de toda comunidad. Toda comunidad personal es para él una imagen y una participación de ella, aunque la comunidad personal terrena sea impura¹⁹.

Según este modelo trinitario la unidad no puede ser fusión de las personas en la nulidad de las distinciones desde el momento que el amor es, a la inversa, su voluntad de hacerse al otro. Como la Trinidad cada persona no impide al otro de ser, sino al contrario que la dona el ser, y de hecho no es que este don, análogamente la persona que responde a su vocación más profunda, que es el ser a imagen de Dios, en relación, se trasciende en el amor al otro en el querer que quiera.

El otro no comienza a ser un elemento de comunidad hasta el día en que se convierte para cualquier otra persona en una segunda persona, es decir, en que es deseada por ella como primera persona en relación con ella²⁰.

Está fuera de toda duda que los conceptos claves del personalismo, es decir, de la persona y la comunidad derivan también de una profunda meditación y reflexión del significado que estos tienen en la tradición teológica y filosófica del cristianismo: Dios-Amor es la Persona por excelencia y la Comunión de los Santos, es decir, la comunidad de creyentes en la historia entorno la Trinidad, es el tipo de comunidad ²¹.

Estas referencias teológicas contienen al menos dos profundas relaciones con la sociabilidad comunitaria. En primer lugar, la persona en cuanto creada por Dios es ya en origen “relación”, o mejor, “respuesta” en una situación comunicativa con Dios²². En segundo lugar, Dios es ya en sí mismo comunión, ‘persona de personas’ y, por tanto, el ideal cristiano es emular la realidad divina, aún de modo imperfecto²³.

19 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pág. 237.

20 *Ibid.*, pág. 227

21 En el Tratado sobre el carácter Mounier traza las líneas esenciales de proyecto educativo personalista relanzándolo a las temáticas fundamentales de la escatología cristiana, que pone el concepto de amor al centro de la relación triádica persona- Dios-prójimo.

22 En este primer aspecto resulta aclarador el “Tú” de Dios de Martin Buber. Cfr. Buber, M., *Yo y tú*, Ed, Caparrós, Madrid, 1998, y Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

23 Danese, A., *Unità e Plurità*, op.cit. págs. 136-141.

El modelo trinitario nos sugiere que la pluralidad en la unidad es una riqueza. La pluralidad en este modelo no es una degradación de la unidad, es una participación plena. Si hay un principio de distinción es el principio de relación personal como fundamento de toda la pluralidad en el mundo.²⁴

El bien de la unidad no está en una unidad monótona. la vida nos enseña que la pluralidad de personas no se opone a la unidad: “La forma suprema y normativa de la unidad es la que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical que la del átomo”²⁵

Hay una sorprendente coincidencia con la lógica trinitaria, apuntada con anterioridad. Por amor, a través del Espíritu, el Padre se dona totalmente al Hijo y viceversa. En esta lógica divina de indisoluble unidad y de precisa distinción, es posible la ‘transvivilidad’ de forma plena. Esta realidad comunitaria única y diversa en sus personas lo expresa de forma clarividente Joseph Ratzinger, en su obra *Introducción al cristianismo*.

Sin embargo, cuando tenemos que hablar de Él como trinidad, no multiplicamos las sustancias, sino que afirmamos pura y llanamente que en el Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la relación entre palabra y amor. Esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la palabra y el amor, en su más profunda orientación hacia los demás.²⁶

Estos conceptos claves del personalismo, persona y comunidad, derivan de una profunda meditación y reflexión del significado que éstos tienen en la tradición teológica y filosófica del cristianismo. Dios-Amor es la Persona por excelencia y la Comunión de los Santos como comunidad de creyentes en la historia en torno a la Trinidad.²⁷

5. El nosotros comunitario como ideal comunitario

Hay una comunidad allá donde al menos dos personas se reconocen recí-

24 Emery, G., *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2008, pág. 501.

25 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, págs.155-56.

26 *Ibid.*, pág. 152

27 En el Tratado sobre el carácter Mounier traza las líneas esenciales de proyecto educativo personalista y relanzándolo a las temáticas fundamentales de la escatología cristiana que pone el concepto de amor en el centro de la relación tríadica persona- Dios-prójimo.

procamente como tales y como tales interactúan de manera recíproca: “No comienza a ser un nosotros comunitario hasta el día en que cada uno de sus miembros ha descubierto a cada uno de los otros como persona y comienza a tratarlos como tal.”²⁸ Cuando cada uno de ellos ve ante sí mismo un tú, una segunda persona que los constituye como un yo, primera persona. La constitución de una comunidad personalista, amplia, no puede prescindir de los dos pronombres personales que la fundan²⁹. El pequeño grupo, con la dinámica de la interacción más directa que le es propia, es el núcleo fundamental de toda comunidad más amplia y permanece como modelo inspirador. La relación del yo-tú de recíproco reconocimiento personal garantiza la relación frente a las tentaciones de la masa anónima despersonalizada, de la tercera persona, el “se” de Heidegger.

La unidad de medida de la comunidad es la persona. Cualquier forma social se frenaría si sólo uno de sus miembros no fuese capaz de aportar su contribución original. Por ello, es esencial que todo miembro sea consciente de participar de un núcleo aún más amplio, porque así, por un lado, cada aportación indispensable que realiza a la comunidad lo gratifica y alienta, y, por otra parte, se hace responsable de los otros miembros.

En el encuentro cotidiano con el otro se manifiesta lo dicho anteriormente y en esta relación del yo y el tú que conforma el nosotros Mounier introduce el concepto de prójimo: “El aprendizaje de la comunidad es pues el aprendizaje del prójimo como persona en su relación con mi persona, lo que ha sido llamado felizmente el aprendizaje del tú.”³⁰ En este aprendizaje en la comunidad el prójimo no se convierte en una búsqueda en el otro de propio alter ego, o compartir momentos exclusivos de sintonía espontánea o desacomplada. Ni mucho menos es un acomodamiento de dos sujetos que, después de haber experimentado momentos de intimidad, se refieren a ellos constantemente en un abandono pasivo de la memoria.

Quizás a esta concepción de aprendizaje del prójimo le falte profundidad que nos da Ricoeur del prójimo, que es un modo de ser del yo. El prójimo no es algo (objeto o cosa) es alguien en primera persona y yo sujeto estoy al lado del tú que es prójimo³¹ Con esta matización, el concepto de prójimo está

28 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pág. 226.

29 *Idem*.

30 *Idem*.

31 Ricoeur, P., *Il socio e il prossimo in L'amore del prossimo*, Paoline, Alba, 1958, pág. 239. Cfr. *L'amour du prochain*, Les Editions du Cerf, Paris, 1954. Esta definición de

ligado a una visión directa, inmediata de la relación con el otro, que no refleja fielmente la realidad. El prójimo es el modo personal de mi propio yo con el cual me encuentro con el otro, más allá de cualquier mediación social.³²

En el mundo de la vida cotidiana el prójimo toma la forma de “socio”, es decir, puedo llegar al otro a través de su función social³³, por esto Ricouer continúa razonando que el socio es la realidad y el prójimo el mito³⁴, con lo que transfiere a la ingenuidad de la utopía una sociedad constituida sólo de prójimos.

Mounier, por la renuencia hacia las instituciones, parece justificar una antinomia entre socio y prójimo; el primero de los términos con fuertes connotaciones negativas, el segundo positivas. El prójimo para Mounier es el modo auténtico de encontrar al otro, mientras que el socio es el resultado de la despersonalización de las relaciones de los individuos en la sociedad de masa.

El concepto de comunidad, en su connotación cualitativa, tiene grados de intensidad unitaria que va de un mínimo a un máximo de comunión. La comunidad óptima es aquella que respeta la pluralidad de personas y que su unidad, en una única persona, es la forma límite que Mounier denomina “persona de personas”³⁵.

Lo que distingue a este ideal comunitario de las distintas formas sociales que se centran sobre intereses vitales, económicos, funcionales, racionales está en la referencia a la comunión, calificada por el amor como la circulación de la vida de cada uno en toda su integridad. La realidad social con todas las desigualdades de todo tipo, sus límites promulgados, y sus deficiencias, exige el despertar de la utopía como una presencia real entre el ser y el deber ser.

Este modelo social en el cual persona y comunidad llegan a la armonía no es históricamente realizable, pero conserva una validez ideal y una dirección en la propia historia. Este ideal de comunidad no afecta al realismo de la vivencia comunitaria, pues la aceptación de las contradicciones y momentos inevitables de confrontación social son el testimonio de vitalidad y de progreso, que la enriquecen en su orientación. La contemplación de la comunidad ideal

prójimo hace una referencia directa a la parábola de Jesús del Buen Samaritano, referida en el evangelio de Lucas (cap. 9, 29-37).

32 *Ibid.*, pág. 241.

33 *Ibid.*, pág. 242.

34 *Ibid.*, págs. 242 y 244.

35 Mounier, E., *Manifiesto a favor del personalismo vol. I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, pág. 640.

coexiste con la búsqueda de fórmulas políticas y sociales más adecuadas, más aún en la necesaria interdependencia de las fuerzas que la constituyen hoy.

Las tentativas de formar comunidades de comunión se pueden ver en los grupos que experimentan la posibilidad de construir relaciones unitarias. Entre dos polos de referencia, persona y sociedad, es donde se puede dar la esperanza comunitaria “hacia la afirmación de absolutos personales resistentes a toda reducción y hacia la edificación de una unidad universal del mundo de las personas”³⁶

6. El amor como dialéctica de la comunidad ideal

La unión que permite a dos sujetos vivir la relación comunitaria es el amor: “La relación del yo con el tú es el amor, por la cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona poseyéndose y poseyendo su amor.”

³⁷ El amor es al mismo tiempo el muelle que empuja a la persona a descentrarse, a cambiar el centro de gravedad de sí hacia el otro. Tomando una imagen sartriana, no sólo ‘la otra turba mi mundo’ sino que yo asumo y quiero esta turbación en mí porque es una actitud de disponibilidad hacia el otro.

El giro mounieriano a la expresión cartesiana del cogito ergo sum al amo ergo sum³⁸ hace que el yo exista y se encuentre a sí mismo cuando ama al tú, en una recíproca relación que genera el nosotros y constituye una comunicación a tres polos. En este encuentro del nosotros no existe sólo un reconocimiento entre el yo y el tú, sino que crea un universo de experiencias que no sería posible más allá y fuera de este encuentro³⁹. Toda relación auténtica es triádica, desde el momento que el nosotros es una “persona nueva”.

³⁶ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., pág. 482. Estos dos movimientos se generan mutuamente y tienden a incorporarse no en la desaparición de las personas sino a través de la finalización en el seno de una comunidad con vocación universal, porque la afirmación más alta de la persona coincide con la edificación más amplia de la comunidad. Cfr. Conihl, J. *Emmanuel Mounier; la sua vita, la sua opera con un saggio sulla sua filosofia*, Ave, Roma, 1967, pág. 66.

³⁷ Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pág. 228.

³⁸ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., pág. 477.

³⁹ Para profundizar en el tema de la interacción ver: Buber, M., *Yo y Tú*, op. cit. Sobre la presentación sintética y documentada de la corriente espiritualista francesa actual ver: Lacroix, J., *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Città Nuova, Roma, 1971, págs. 27-129. No obstante, él aporta toda una profundización de carácter fenomenológico y existencialista que no se refiere a la comunicación entre las conciencias sino entre las existencias personales.

No debemos excluir toda una profundización de carácter fenomenológico y existencialista. La comunicación de las personas no es ya una comunicación entre conciencias cuanto entre las existencias personales. La fenomenología de una relación es un camino ético que viene marcado por esa insolubilidad entre el ser y el deber ser que está unida sobre todo al amor: “El amor es la unidad de comunidad...no se añade posteriormente como un lujo sin él la comunidad no existe.”⁴⁰

La comunidad ideal aquí tratada es exigente con sus miembros y requiere de manera constante una profundización cualitativa en el amor, y ésta para que sea fuerte debe permanecer en el tiempo, es decir de la fidelidad. La fidelidad es una cualidad del amor que se necesita para crear una comunidad⁴¹. En este sentido la comunidad se abre a la trascendencia. El reclamo a la trascendencia, además de ser un postulado de la fidelidad es también una garantía de la cualidad del amor. El valor inefable e inestimable de cada persona nos exige evitar la relación de dominio o de superioridad y responder al llamado del ser del otro que nos evoca con su presencia.

La comunidad personalista es posible en la donación recíproca, en la que el amor es premisa y fin de la relación. Aunque Mounier parece esbozar una teoría metafísica del amor con ciertos tintes religiosos, nunca separa estas realidades de un comportamiento ético, de una implicación práctica. El amor es tal porque es acto, movimiento hacia el tú, esfuerzo continuo de superarse y de descentrarse, hasta sufrir por el otro.

40 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pág. 228.

41 *Ibid.*, págs. 228-9.

IRREALIDAD DEL INDIVIDUO SOLITARIO

José María Garrido Bermúdez¹
Universidad San Pablo CEU

Resumen: Encontramos tantas razones para afirmar la singularidad e individualidad humana inconfundibles, como para asegurar que nadie puede denominarse ni definirse como un individuo solitario. Biología y filosofía, como representantes de ciencias experimentales y ciencias del espíritu, respectivamente, coinciden en esta interpretación ciertamente ambigua. La aclaración del equívoco, desambiguación, quizás no es posible desde la razón pura, desencarnada. Es mejor pensar recuperando el mundo, lo cual, en este texto, se ensaya de forma metafórica, mediante la narración de un paseo en la ciudad, con la glosa reflexiva que acompaña al paseante.

Abstract: We find as many reasons to affirm unmistakable human uniqueness and individuality as we do to affirm that no one can be called or defined as a solitary individual. Biology and philosophy, representatives of experimental sciences and sciences of the spirit, respectively, coincide in this admittedly ambiguous interpretation. The clarification of the ambiguity, disambiguation, is perhaps not possible from pure, disembodied reason. It is better to think by recovering the world, which, in this text, is rehearsed metaphorically, through the narration of a walk in the city, with the reflective gloss that accompanies the walker.

1. Señas de identidad y comienzo del autoengaño

Con tres versos comienza un poema de John Donne, cuyo final es profusamente citado: *'No Man is an Island' / No man is an island entire of itself; every man / is a piece of the continent, a part of the main*². A inicios del siglo XVII, el principal poeta metafísico inglés consideraba en sus sermones que *ningún hombre es una isla completa por sí mismo...* que cualquiera forma parte principal del continente humano. Extraño verso de un hombre nativo

1 CEU Universities, Madrid, Spain. ORCID: 0000-0003-1042-8695

2 Donne, J., *Devotions upon Emergent Occasions*, 1624. El poema dice: *'No Man is an Island' / No man is an island entire of itself; every man / is a piece of the continent, a part of the main; / if a clod be washed away by the sea, Europe / is the less, as well as if a promontory were, as / well as any manner of thy friends or of thine / own were; any man's death diminishes me, / because I am involved in mankind. / And therefore never send to know for whom / the bell tolls; it tolls for thee*".

de un país-isla que además nos sugiere lo que perdería Europa si la desprendiéramos de un pedazo. Muy extraño porque a primera vista parece evidente que todo hombre es singular, diferente, autónomo...; tan evidente como que el Reino Unido es una isla.

Pero a veces lo más evidente resulta engañoso. El drama del engaño se remonta a la génesis de la humanidad —“el fruto era hermoso a la vista”, “la serpiente me engañó”— y el drama del autoengaño es el recurso de supervivencia, a veces el plato principal, *main course*, de la naturaleza caída. ¿Es nuestra identidad una plenitud individual? ¿No soy naturalmente un individuo diferente, diverso de “lo otro”, separado de lo que no soy yo mismo? ¿No lo dice así la metafísica?

Tener un nombre, un documento de identidad, una huella digital, un número asignado en los servicios sociales, expresan la identidad solitaria e inconfundible. Estos modos de hacer y decir socialmente reconocidos refuerzan el sentido individual, como si nuestro ser fuese un todo compacto y culminado por sí mismo, un ser monádico. Estas identificaciones de nuestra cultura, entre otras muchas, transmiten la percepción de un individuo tan solitario como autónomo. La cuestión que se plantea aquí es si la soledad completa es real.

Esto requiere aclarar el sentido del título. ¿Qué significa “irrealidad del individuo solitario”? En primer lugar, no se describe una tesis fáctica y contingente, sino una cuestión esencial, cuya necesidad deriva del modo de ser humano. Con esta expresión no se afirma que, pudiendo haber individuos en soledad completa, de hecho no los haya. Más bien se dice que la individualidad humana en completa soledad no existe, aunque pueda ser concebida así en abstracto, lo cual, en última instancia, esconde algunos juicios sin fundamento real.

Sin embargo, la afirmación de que no existe el individuo en completa soledad tampoco significa que nuestra individualidad sea solo nominal, ni que lo único existente sea el colectivo “humanidad”. Tan irreal es el colectivo “humanidad” como el individuo en completa soledad.

A mi entender, el individuo humano no es una simple denominación, sino un ser real correspondiente al nombre personal que lo identifica. Tiene también, por humano, una vida única, con comienzo y final históricos. Pero la realidad de su ser no puede contenerse ni expresarse verdaderamente por la individualidad separada. Sería esta una forma de autocomprensión sesgada en su abstracción y, si se toma como verdad plena de sentido, precipitaría en algunas consecuencias prácticas nocivas.

Por tanto, el individuo humano existe, no es un mero nombre, es el individuo numerable, realidad con nombre y pronombre. Por ser individuo es numerable, identificado, indicado. Admitido todo eso, hay que advertir, en cambio, que es irreal (en el sentido radical de no-ser) la soledad completa del individuo y su absoluta autonomía. No es real la soledad total de nadie, la isla de que habla John Donne. Es irreal el individuo aislado, separado por completo de lo que no es él. Pensar lo contrario sería un autoengaño.

2. La irrealidad de la soledad completa

Esta idea de que “no existen individuos aislados” puede expresarse en positivo al menos de dos modos: el primero, advirtiendo que la persona individual siempre incluye en sí, como atributo inseparable de su ser, una serie de *vínculos* con “lo distinto de sí”, una vinculación multiforme con lo que no es él. Las formas de los vínculos posibles son distintas y son reales, tan reales que si no se dieran los vínculos sería imposible identificar al individuo. Por eso el individuo ha de entenderse con lazos estrechados hacia otros “extremos”, hacia “lugares”³ donde ya será posible empezar a hablar de lo común.

El segundo modo de expresarlo en positivo es afirmando que la *soledad completa* es siempre una apariencia engendrada por el sujeto que piensa. Concebimos el individuo aislado como si fuese un ente real, pero no existe realmente en ese estado. ¿Por qué llegamos a concebirlo así? Suele comenzar esta “concepción” como la proyección de una soledad relativa, y llega hasta el límite que sustrae a la persona de sus vínculos existenciales (en su origen y en su devenir histórico). La completa soledad individual es una ilusión forjada.

La forja de esa soledad y su adscripción a la idea esencial del individuo es un complejo teórico y práctico. Además, por supuesto, es variable en cuanto depende de la sociedad y cultura⁴ de la persona, así como de sus condiciones

3 Ponerse en camino es una manera de ponernos en común con otros, poder encontrarse. Transitar es ser transitivo.

4 La posmodernidad ha funcionado como “vector del individualismo” (Lipovetski, G., *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*, Anagrama, 2006). Y la transformación digital de la cultura, por todas partes, ya no solo en Occidente, es uno de los condicionantes culturales más relevantes y también más paradójicos en el proceso de la pérdida del sentido de lo comunitario. Así lo anota, entre otros, Han, B.-C.: “As information hunters, we are becoming blind to still, inconspicuous things, to what is common,

psicológicas o de las ocasiones vitales en que se encuentra⁵. Pero todo lo presente en una cultura puede llegar a hacerse presente en otra. Lo cultural es la realidad humana en el tiempo y todo lo humano es transcultural. En la forja del individuo solitario resuenan martillazos con el tono de la época; y la nuestra es todavía una modernidad que se resiste a la fractura posmoderna. Pero el primer rebote es un bajo continuo —continuo desde el origen, en el tiempo y el espacio civilizados— que reza “seréis como dioses”, una tentación de autonomía completa que a su vez desafina la cuerda familiar del Dios invisible. A la soledad absoluta se puede llegar (o no) magnificando la soledad relativa, pero siempre se arranca desde la intuición borrosa de la autonomía completa de la voluntad, intuición nativa de la primera madurez, que no es la madurez del pensar, sino la del bipedismo. Y de ahí que un paseo pueda ser metáfora del deseo de ser dioses.

En una magnificación psicológica de la soledad relativa cuentan los condicionamientos culturales y también los meramente subjetivos: como cuando se percibe la soledad al saberse privado de una relación esperada (la carencia de un contacto visual, o de las visitas y “likes” en las redes sociales, etc.). Las condiciones parecen solo subjetivas, nacidas tal vez del deseo y la esperanza de una relación que no llega, o de un omnipresente narcisismo... Pero las condiciones subjetivas que destapan la soledad son reales e intersubjetivas. No pueden ser solo apariencias. El ser solitario está dotado de mirada, interés, palabra, lenguaje corporal... La soledad (relativa) nos muestra que en nosotros se da una potencia real negada por falta de actos que la cumplan.

En estos casos, la actividad o la tendencia humana son interrogaciones y necesitan la respuesta de otra actividad igual o análoga: la voz, la mirada, etc. demandan algún gesto que completen (les den) su sentido, y no lo hallan. En el sujeto solitario existe un fundamento real de esa relativa soledad, que es su propio ser social, resonante, *incorporado* desde la sensibilidad hasta la palabra. Como señala Hartmut Rosa, siguiendo a B. Waldenfels y este, a su vez, a Max Scheler y Merleau-Ponty, nuestro cuerpo es doblemente responsivo, por ser mediación de la experiencia del mundo y de la expresión comunicativa.

the incidental and the customary: things that do not attract us but ground us in being”. (*Non-things*, Polity Press, Cambridge, 2022, pág. ix)

5 De modo análogo e inverso, la superación de la irrealidad (de la completa soledad) puede ser un logro personal de apreciación o el éxito de toda la cultura o en ambos términos a la vez.

El cuerpo humano es el lugar donde se entrelaza lo propio y lo ajeno en una “conversación encarnada”⁶.

Se comprende que lo raro sea no sentir alguna vez la soledad. En cambio, el individuo solitario ha dado un paso más allá de esta experiencia, ha interpretado el propio ser desorbitando esa soledad, se ilusiona con su carácter absoluto en una forma de autoengaño solo accesible a la subjetividad reflexiva.

Por otro lado, a veces esta ilusión es infundada desde el principio y es, más que una falsa interpretación de un acto concreto real, la ficción elaborada por un yo patológico. Es el caso del hombre (varón o mujer, aquí da igual) enfermo, exacerbado narcisista, tal vez autista, volcado sobre sus vivencias interiores (fantasías) desconectadas del horizonte intersubjetivo de su vivencia. Esos páramos, por vacíos que aparezcan, solo los recorre un ser humano, y por tanto esa persona todavía tendrá rescate en su conexión al mundo de la vida, incluso si en su narcisismo elige la soledad aparente de un paseo solitario. Solo si el protagonista del narcisismo fuera un ser espiritual puro (o tal vez si viviese su vida carnal de forma puramente espiritual⁷, como si fuese Dios) le resultaría imposible escapar de su soledad completa.

Podemos mirar por un momento la verdad de la soledad relativa. Todas las dimensiones de nuestro ser admiten grados (imperfectos) de comunicación personal. E igual que experimentamos actos comunicativos de intimidad, experimentamos también las privaciones. El individuo humano realmente es una intimidad rica por lo menos en tres niveles (cuerpo, sensibilidad-afecto, inteligencia-amor⁸). En los tres se conforma a sí mismo por relaciones (vínculos) reales. El cuerpo individual y único ha llegado a ser biológicamente mediante otros cuerpos que lo han generado, y también por otros cuerpos puede continuar siendo, viviendo, al asimilarlos corporalmente en el entorno (nutrición). Hay una comunidad en el aire que comparten los seres vivos. El aire nos transmite su bondad oxigenante, pero también amenazas de bacterias o virus. Es un espacio común donde allegamos no solo la cercanía física de un medio de transporte, del hogar o la ciudad, sino también lo más distante, las

6 Rosa H., *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz, Buenos Aires-Madrid, 2019, p. 103. En este pasaje Rosa cita a B. Waldenfels, *Antwortregister*. Suhrkamp, Frankfurt, 2007, p. 477.

7 La tendencia y amenaza de ese “espiritualismo” es abordada en este libro en el capítulo de Stefano Abbate.

8 Estos son los grados de inmanencia propios de la psicología aristotélica en su *Sobre el alma*.

referencias del sol (en calor y luz) o el brillo frío de las estrellas, del universo compartido por nuestra posición (común y móvil) dentro del universo que se dilata. Comparadas con las dimensiones del universo en expansión, resultan minúsculas las diferencias de distancias físicas de hombres aislados, incluso situados en las antípodas de la tierra; son muy pequeñas soledades.

En el segundo nivel vital, de la intimidad sensitivo-afectiva, el individuo es capaz de vivir una soledad relativa porque siempre presupone la compañía del mundo al que accede por la actitud natural donde se origina la experiencia (Husserl). Como el cuerpo vivo no se mantiene en el ser sin nutrición, así tampoco la intencionalidad sensitivo-afectiva se da sin la heteronomía del sujeto. Sin objetos no hay actividad, pues esta consiste en tenerlos. Por eso la soledad sensitivo-afectiva solo podría realizarse enteramente —una privación completa— si desaparecieran los sentidos; y con su cesar también se extendería el silencio a nuestras inclinaciones afectivas. En cambio, somos conscientes de la relatividad en las sensaciones más comunes. Hasta en las percepciones de frío y calor, el sujeto se vive a sí mismo afectado y en comunicación con su entorno. También por esto podemos diferenciar lo objetivo de la temperatura del ambiente respecto de nuestras percepciones subjetivas, más o menos acordes. Hay otras sensaciones —la sed, el hambre, el impulso sexual— cuya apariencia de mera situación orgánica subjetiva se nos aparece acompañada por una tendencia a la satisfacción. Y esta consiste en una apropiación del mundo, una comunión por el alimento o la unión sexual. Ninguna de estas sensaciones es, por lo general, pura ilusión o sugestión psicológica. Solo carecen totalmente de fundamento real en casos patológicos que confirman la ley. ¿Qué ley? Que el individuo se hace real en sus vínculos vitales.

En el tercer ámbito, de la intimidad espiritual, la soledad se experimenta con intensidad proporcional a la profundidad del querer, no a la actividad propiamente intelectual. La inteligencia a secas no admite compañía. Pensar o entender es una autosuficiencia (autarquía) propia de dioses. Un ser cuyo poder se cifra en entender no es capaz de soledad. En cambio, la inteligencia divina o los espíritus dotados de una misión de servicio son los que “miran por” o “a favor de”. El acto de la “providencia” es una inteligencia cuidadosa, y dado que el cuidado presupone el querer bien, se comprende que Dios o los ángeles puedan actuar con la expectativa de un cumplimiento de los efectos de su actividad. Conservan la expectativa de una respuesta a su mirada favorable, a la *pro-videncia*. En consecuencia, la soledad relativa para ellos es

posible. Y es probable que la soledad que sufran sea el desagrado: cuando el ser cuidado no reconoce la providencia. Tan intensa será la soledad como intenso el amor providente.

3. Individualidad y comunidad desde la biología y la filosofía

Me propongo ahora contrastar la definición metafísica-abstracta de la individualidad, con la representación de acciones humanas en espacios concretos, en este caso por un paseo, como metáfora desde la que hablar no metafóricamente de la situación humana en el mundo y de las relaciones intersubjetivas. En este contraste, la tesis que se vierte y repite es la inexistencia del individuo solitario, con algunas consecuencias teóricas y prácticas que podríamos asumir.

Para no confundir esta tesis con dos interpretaciones entre sí enfrentadas, la del humanismo colectivista y la del personalismo donde lo sustancial se diluye en algo accidental —pero tan propio del hombre como es la “relación”—, conviene insistir en lo dicho antes: que hay individuos humanos. Y esto lo reafirmamos ahora de diversas formas:

3.1. Biología, singularidad y la legitimidad de la idea individuo

Desde la biología se sostiene la singularidad de toda persona. La línea de nuestra vida única nos diferencia de las demás, en el origen y en el final. Algunos hechos confirman esta evidencia: a) la diversidad biológica en cada individuo por su origen material, especialmente patente cuando la especie (también la humana) se reproduce sexualmente; es decir, el nuevo individuo se diferencia al combinar en sí el patrimonio genético de los progenitores y, con ellos, de las generaciones precedentes; b) la variedad epigenética o de expresión de los genes (fenotipo) por causas medioambientales, sociales, etc. que siempre son distintas entre individuos; y c) la diversidad del reloj biológico o “fecha de caducidad” de cada uno en la especie, el tiempo de vida es individual.

Solo los gemelos homocigóticos incumplen la evidencia (a). Pero dado que ninguno es idéntico a su pareja, la excepción confirma la ley de que ningún humano es idéntico a su dotación biológica ni se define solo por ella, por la unidad de su mapa genético y su estructura biológica. Dicho en términos filosóficos, el ser humano no es simplemente su singularidad corporal, su propia

materia (potencialidad), escrutable y cuantificable por las ciencias naturales. También es cuanto ha hecho de sí por su libre querer.

3.2. *Coherencia entre biología y filosofía*

La noción filosófica de individuo es coherente con la descripción biológica: la filosofía aristotélica mantiene que un individuo (digamos incluso ahora una persona humana) es “aquella realidad que no está dividida en sí misma, pero está dividida (separada) respecto de algo otro” (*indivisum in se, et divisum a quolibet alio*). Cada individuo es el que es, distinto de los demás. Este doble aspecto —no dividido en sí, pero dividido respecto a otro⁹— lo confirma la biología, para la cual el individuo de la especie (humana o no) se describe y es: a) la *unidad orgánica y vital* del viviente, que acoge en su ser indiviso una diversidad biológica, variada y rica, y también b) la necesaria *diferencia/separación* de cada individuo respecto otros individuos de la especie; lo que explica, también en el caso humano, su posibles relaciones y la “reproducción sexual”, así como la necesaria separación o distinción en el ser de cada individuo respecto del medioambiente (“algo otro”) en toda su complejidad. Y esta distinción, a su vez, fundamenta la “relación” y la “nutrición” del individuo, otras dos funciones básicas de los seres vivos.

3.3. *Aparente contradicción dada por la inviabilidad biológica-existencial del individuo humano*

Sin embargo, la legitimidad de la idea del individuo humano no puede ocultar datos zoológicos que parecen contradecirla, empezando por que nuestra vida solo es posible y se explica dentro del nicho de la especie, de una línea generacional de progenitores y gracias a la conducta cooperativa social entre individuos. En la especie humana, cada vida singular no se origina por partenogénesis, sino por la cooperación sexual de dos progenitores. El parto con que empieza a respirar el bebé únicamente puede ser exitoso si un tercero presta ayuda para que salga a luz el bebé¹⁰, a diferencia de los otros primates, donde el alumbramiento es un “hecho solitario” con la sola ayuda de la

9 El carácter “indivisible” no se refiere aquí al continuo material, sino “fuera de todo género de lo continuo”: ver Aquino, T. de, *Suma de Teología* I, q.8, art.2).

10 Ese tercero debe ser un humano, aunque no se descarta que con el tiempo la robótica aplicada a la salud encuentre la suplencia.

hembra madre¹¹. Por otro lado, la inmadurez del neonato humano *sapiens* abocaría necesariamente a la muerte si faltasen cuidados intensivos y prolongados de nutrición, cobijo, y protección por parte de terceros. Y además sucede que, por la falta de especialización o labilidad de la conducta instintiva, los hombres no seríamos capaces en solitario de alcanzar siquiera el bipedismo efectivo (y el consiguiente desarrollo cerebral), que en cambio es posible por mimesis o aprendizaje social. Como recoge H. Marín, es una evidencia que “en la escala zoológica, a mayor individualidad, mayor dependencia social”¹².

Los datos biológicos ilustran que el individuo humano ni puede empezar a ser ni puede conservar su ser en pura soledad. Para afirmar esto basta el análisis de lo material. No hace falta recurrir a la trascendencia espiritual. ¿Por qué seguimos tomando la autonomía como absoluta?

4. El paseo como refugio y remedio para el pensador solitario

Si es posible el autoengaño, y si este tiene que ver con nuestros más elementales condicionamientos, tal vez el pensamiento (errado, si no me equivoco yo mismo) de la autonomía absoluta se deba al desapego de la tierra, a que en el aire necesariamente nos perdemos, porque no podemos “hacer pie” en ninguna parte. Por eso paso a describir, en forma narrativa fragmentada, la materialidad del paseo, por si esta delimita mejor la autonomía y la esencial comunidad del ser humano. El paseo se narra entre comillas (“ ”) yendo al grano. Y a renglón seguido algunas consideraciones, la hojarasca y el barro pegados a los pies.

11 Arsuaga, J. L., Martínez, I., *La especie elegida*, p. 193.

12 La idea tal cual aparece en la entrevista a Higinio Marín titulada “Origen y meta de la persona” en <https://www.youtube.com/watch?v=mhhE9prTSms&t=439s> (consultado 09 de enero de 2023). En otros lugares ha abordado la idea de la insuficiencia del individuo humano aislado para originar la humanidad tanto específica como individual (cfr. Marín, H., *Mundus*, Editorial Nuevo Inicio, 2019, Granada, págs. 331-332). Dentro de gran su admiración por la filosofía de Aristóteles, A. MacIntyre critica que en ella no aparece el valor humano, ético y social de la dependencia y vulnerabilidad humanas. Dice MacIntyre: “In order to flourish, we must receive the kind of care that we need when we are very young, ill, injured, disabled, or very old. Acknowledging this means not sharing, in certain respects, the attitudes of Aristotle’s *megalopsychos*. It involves, as Aquinas knew, being able to ask for and graciously receive others’ help. It also means acknowledging what we owe to others as a consequence of what we have received” (Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pág.124.)

o. “Sentado junto al fuego del hogar, un andaluz muy cartesiano sueña despierto. La combustión de la leña exhala anhídrido carbónico, le deleita con su dulce sopor. Se deja arrastrar por la borrosa linde entre el sueño y la vigilia. Circunstancias vaporosas de reflexión estática suspenden la veracidad natural de sus sentidos. Con la vista distraída por las llamas y la mente acalorada, piensa alejado de la naturaleza virgen y del fervor social. Lo que piensa es lo que ha vivido”.

La disposición del cuerpo reivindica y comunica su forma a las disquisiciones. La filosofía de la inmanencia se engendra en una mente suspendida, un espíritu que trabaja absorto incapaz de percibir el propio cuerpo sentado, en completo reposo. Ninguna semejanza con el realismo y el vitalismo del movimiento corporal, que fueron el parto natural de los peripatéticos y de un paseante con martillo. Descartes estudiando junto al escritorio o en un lecho, Descartes solitario, abstraído en la elaboración del orden completo del saber o del saber completo y ordenado; el nuevo método, la nueva filosofía. ¿Qué podía esperar el científico de su poderosa mente sin otro objeto que su propio discurso? Surgen las dudas sobre el mundo natural. Dudas del yo en el mundo natural. La afirmación solipsista del yo desligado de la naturaleza. Ideas simples, ideas complejas del yo que piensa como si un espíritu sin carne, descenso de una metempsícosis, confirmara todos sus contenidos mentales. La prueba de que son verdad es la evidencia de lo claro y distinto al propio pensamiento. Y luego Dios, una buena voluntad sin fisuras, un seguro contra el absurdo.

San Agustín había seguido un camino en apariencia similar al que recorrió Descartes, pero solo en apariencia. La filosofía agustiniana no puso las bases de ningún individualismo por lo menos por dos razones: la primera, porque, a pesar de su herencia platónica, la fe doble del obispo (confianza en los sentidos y creencia en Dios) le permitía confirmar sin reflexión, en actitud natural y en actitud metafísica, el ser de lo sensible; no robó a la sensibilidad su lugar propio. Puede parecer contradictorio fiarse de los sentidos y fiarse del Dios invisible e inaudito. Pero la supuesta oposición se esfuma si el Dios en que creemos es creador. Si Dios da su ser al mundo y lo sostiene. De hecho, no cabe una fe que desestime la experiencia sensible. Y la segunda razón es filial de la humildad, porque Agustín no pretendía encontrar un nuevo método con que fundar todo el saber humano de modo indubitable. Más bien buscaba a Dios dentro de sí, a la Trinidad en el interior del hombre. Su antropología y teoría del conocimiento se enhebran teológicamente,

en dependencia de un *Logos*. La inmanencia humana descubre en sí al ser máximamente trascendente.

Nuestro andaluz, como Descartes, alguna vez disfrutó de la calefacción en casa. Pero en el mes de junio en el Sur de España lo raro es buscar una estufa. Lo que le pide su ánimo y su cuerpo es un paseo solitario. Tampoco es nada extraordinario. Desea recorrer un espacio que se renueve a medida que mueva las piernas y su mirada, que cambie de lugar por su propio poder andarín. Desea seguir un camino nunca antes recorrido, vagar irreflexivamente, sin rumbo preestablecido; detenerse o continuar el paseo a su gusto, interrumpirlo de vez en cuando... No saber dónde ir mientras piensa en solitario. Desea ser el único actor de la acción de caminar. Quiere una independencia distinguida, autonomía, a ser posible absoluta. En fin, tal vez quiere un descanso extraño, la suspensión de la conciencia del tiempo y deshacerse de sus límites con despreocupación de todos y de todo, construyendo un vacío para él, vacío también de sí mismo. Ahora, a punto de pasear, se ha puesto a pensar.

1. “Desde que aprendí a andar, a la edad de no me acuerdo cuántos meses, he caminado no sé cuántos miles de millones de pasos, y desde entonces hasta ahora siempre he caminado sin que otro me moviera las piernas. Puedo decir que llevo casi toda la vida caminando por mí mismo”.

El paseo, también solitario, a través del movimiento pone en comunidad el cuerpo y el mundo. Aparentemente nos erguimos por nosotros mismos sobre las dos piernas; pero en realidad nuestra energía —de niños o de adultos, da igual— sería vana sin la atracción de la gravedad: la resistencia comedida con la Tierra coopera físicamente brindándonos la primera apariencia de autonomía relativa, la de caminar por nosotros mismos. (Todo lo cual, claro, queda al margen de la ayuda física y la mimética de los gestos aprendidos para andar, que son una forma de comunidad superior a la mera consideración física del cuerpo en movimiento). Cada paso y su braceo, de individualidad intransferible y única, son posibles por la común resistencia de este mundo en tierra firme. El resultado es un trayecto que nunca se repite al pie de la letra, por muy singular que sea nuestro carácter. Tan imposible como bañarse en el mismo río es dar un paseo en tierra firme plantando los pies exactamente sobre las huellas exactas de paseos precedentes; ni siquiera somos idénticos en los recorridos circulares, saliendo y volviendo al mismo lugar. El individuo no se repite nunca en la acción. Y, sin embargo, para pasear juntos, para ser dos cuerpos en uno, basta darse la mano y echar a andar.

2. “A caminar me dispongo ahora. Salir a la ciudad y despejar la mente, ver más claro. Advierto ese deseo doble o quizás esos dos deseos, pasear y pensar, como si fueran uno; mejor, como si me devolvieran una unidad que perdí y pierdo si mis piernas dejan de moverse. (Desconozco el origen de este impulso que me reúne con algunos griegos, en su civilizado patio, o quizás, más allá de Atenas, me traslada al calor atávico del humus bajo mis pies descalzos en el paraíso, moviéndome entre los árboles de un bello y agreste jardín).”

La expresión “dar una vuelta” en español puede significar, entre otras cosas, salir a dar un paseo, y también se emplea cuando se reflexiona sobre algo, en torno a un asunto. Husserl alcanza lo esencial desde la variación imaginativa, que no es sino dar vueltas y vueltas discriminando lo permanente. Los movimientos sacádicos de los ojos, imperceptibles para nosotros mismos, permiten que enfoquemos la visión en los objetos. Es un movimiento definitorio en cuanto nos permite ver con definición. Moviendo fijamos. O moviéndonos nos fijamos. En el paseo se dan por lo menos dos formas de definición, en función de los obstáculos. A más obstáculos físicos, se define con precisión proporcional nuestro cuerpo y lo que da de sí, autoconocimiento del sujeto en el paseo; y cuantos menos obstáculos se encuentran, más pueden desaparecer la observación de los sentidos y la contemplación visual, imaginativa o intelectual. En ambas situaciones comprobamos nuestra individualidad desplegándose activamente. También posando encorvados para Rodin podemos abstraernos intelectualmente, pero ¿no es verdad que es una postura tan incómoda que pronto nos molestará la espalda? El arte no siempre imita la naturaleza. Darle la vuelta a un argumento es justo llegar a la conclusión contraria.

3. “Necesito calzarme. Voy a dejar el hogar. En casa llevo siempre calcetines o, en temporadas de calor, me muevo con los pies desnudos y, como recién nacido, siento la bienvenida refrescante del suelo. En cambio, la calle es imprevisible. Cristales rotos, astillas, basura olvidada y excrementos de perro. Cortes y lodo en los pies de carne. Los pies me parecen más frágiles que las manos o el rostro, convidados de la luz y del aire. Este acaricia el cuerpo, lo envuelve e incluso se infiltra en él a bocanadas. Suele ser tierno y, si se acelera, nos hace llorar. Solo hiere si viene cargado de hielo o tierra, en las tormentas. El suelo, sin embargo, ofrece resistencia. Su dureza no perdona. Presiona y no se hunde para que no nos hundamos con él, precisamente para que nos mantengamos en pie, y luego, si queremos, podamos avanzar”.

En cada acción hay miembros del cuerpo más comprometidos, aunque todos colaboren a una desde la desigualdad. Comunidad de desiguales. El barro en los pies. La vulnerabilidad intrínseca del más poderoso permitió que la sabiduría de Dios, a través de Daniel y sus compañeros, se compadeciese del rey Nabucodonosor¹³. Nabucodonosor no hubiera podido conocer su final si el barro no existiese, si no hubiera caído en la cuenta, en medio de un sueño, de que todos tenemos los pies de barro. A su vez, Daniel se sintió confuso y, pudiendo morir (por no saber, por ignorar la solución del enigma), recurrió a la oración hasta que conoció el sueño del Rey dentro de su propio sueño de modo que pudo interpretar y revelar lo más escondido. El inicio de la sabiduría es el temor de Dios. El inicio del paseo es el calzado, revelación primera de los límites propios, en diálogo con la naturaleza de la tierra y las transformaciones a las que la somete nuestra sociedad.

4. “Ayer dejé la puerta cerrada desde dentro. Giro la llave para poder marcharme. Abro y cierro aprisa para evitar que se cuele el calor de las 3 de la tarde. A ustedes puede parecerles extraño, pero las 3 pm es el mejor momento para el paseo solitario: casi nadie en mi ciudad se atreve con este calor que derrite el asfalto”.

Encerrarse en casa o salir de casa encerrado en uno mismo. La soledad buscada. Soledad arrastrada. Giro el cerrojo porque temo la invasión de otro. Lo descorro con temor para escapar con sigilo, en coherencia con mi miedo. Si luego me veo forzado a desviar la mirada, reconozco los límites de mi apropiación invisiblemente amenazada. Ahora sé que si otro me puede robar es por ser como yo, otro yo. De nuevo la vulnerabilidad me asemeja, me pone frente a mis semejantes. Somos diferentemente iguales, o indiferentemente distintos. La indiferencia es individualista; el comunitario, no solo el que ama, también el que teme, acoge las diferencias.

5. “Los comercios están cerrados. En los bares y restaurantes, al refugio del aire acondicionado, almuerzan parejas y tríos que conversan y gesticulan; también algunas personas comen solas. Como nos separan los cristales no puedo escuchar sus conversaciones. Ninguna de ellas: ni las que hablan gesticulando ni las que rumian en sus adentros”.

El cristal es transparente y permite a la luz abrirse camino. La casa, el restaurante, a diferencia de la mónada, tiene ventanas atravesadas por la luz.

13 *Biblia de Jerusalén*, 5ª edición, libro de Daniel cap. 2.

En el más completo silencio, los gestos personales son luz o formas engendradas por la luz. Siempre son *logos*, significan algo, palabras con sentido. El individuo no puede separar interior y exterior por mucho que lo intente con mutismo. A veces los gestos son sombras y reflejos de luz concomitantes de la luz (movimientos de manos, giros del cuello, miradas, arqueos de cejas...) acompañando a la luz del sentido del discurso; otras veces los gestos son ellos mismos el discurso de sentido, la luz, colores y las figuras plenas de sentido, por sí solos, sin palabras. El silencio completo en el mundo de los hombres no existe. Incluso la muerte es elocuente.

6. “A unos cinco metros por delante se detiene un taxi blanco. La puerta de atrás se abre hacia la acera y asoman primero las piernas y luego el cuerpo descomunal de un hombre negro peinado con trenzas. Dimensiones de Goliath. Tal vez nació en el pueblo donde comenzó la humanidad. Cierra la puerta el taxi diciendo algo al conductor y sin mirar se gira para adentrarse en la acera. Casi chocamos. Me aparto con un salto y, cuando se da cuenta de su invasión, susurra: *Sorry!*”.

La ciudad contemporánea ha puesto el mundo al alcance de la mano. Y al alcance de la vista. Ante la evidencia de la comunidad humana, el espíritu individualista se ve obligado a negar lo obvio: se convierte en un fantasma; disuelve el cuerpo en un espiritualismo abstracto o, sin más, se hace el ciego y el sordo. En la ciudad, nunca completamos un paseo solitario al margen de los paseos ajenos. La urbe es un lugar único y estructurado para caminar por una retícula preconcebida y las coincidencias —más en horas punta— son inevitables; el mismo diseño de la urbe las pretende. Las bocas de Metro, las estaciones, las paradas, salas de espera y pasillos por donde entrar y salir, las aceras más o menos dilatadas, los comercios, los estadios, los gimnasios, las iglesias, el parlamento, los hospitales, los cementerios... Coincidimos desde las trayectorias y trajines propios. Lo individual es muy transferible. No es preciso hacerse el enconadizo para encontrarse. Y lo que nos encontramos ha podido llegar de las antípodas y de orígenes insospechados porque el desarrollo del transporte y las comunicaciones han concentrado el mundo en esa habitación en que Pascal creía poder estar a solas con Dios y su propio espíritu. El espacio físico se estrecha en la ciudad. Pero ya no es solo la ciudad el lugar de las coincidencias. La Tierra se ha estrechado en espacio y tiempo a través de la digitalización. Con la presencia común internáutica, por las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación), la Tierra comprime su

forma de esfera. Hemos vuelto atrás en la civilización, al tiempo cuando se creía que la Tierra era plana. La Tierra ahora es plana en cada pantalla.

7. “En el tercer cruce desciendo por una calle blanca y estrecha que conduce al río. Me interno en el paseo arbolado de una margen. Esta zona de la ciudad conserva un aire de naturaleza primigenia, con sauces, chopos, fresnos y otras bellezas que, cuando no han perdido las hojas, ocultan la vista de las casas vecinas y apantallan el rumor del vecindario”.

Escapamos de la ciudad a pie, hacia tierras salvajes, *Into the Wild*, vamos a Alaska (véase en su caso el filme de Sean Penn) o simplemente a las afueras, en busca de una supuesta identidad individual al margen de la familia, de la sociedad, la educación... Añoramos el buen salvaje —inocencia y juventud, como explica H. Marín¹⁴— que supuestamente todo hombre lleva dentro. Así que cuando paseamos hacia la naturaleza indagamos en nuestro estado natural primero, descubrimos nuestros orígenes comunes, el humus de la Tierra y también el soplo del espíritu. Y si paseamos en la ciudad estamos tratando de descubrir el final del tiempo, cuando Dios sea todo en todos. Al cabo, la identidad, como sabe bien Rafael Alvira, son multitud de procesos individuales de identificación con los distintos. Pero si hay identificación es que lo distinto me puede ser comunicado. Hasta el chivo expiatorio, ser abyecto, rechazado, es el lazo que mantiene compacta y hermosa la tarta de celebración comunitaria.

8. “Ahora me pregunto si mi paseo es un intento de evasión de cualquier responsabilidad. Sigo moviéndome para estar de paso, para escapar al alcance de todo humano y, sin embargo, nada impide que mi trayecto no sea también la ocasión para encontrar alguna mano que me detenga. Esto no es el desierto”.

Si hubiese solo dos personas en toda la superficie de la Tierra y conservásemos la costumbre de pasear, alguna vez nos encontraríamos. Ciertamente habría que salvar los abismos del mar, así como las condiciones climatológicas extremas, pero esas mismas dificultades (otra vez los límites del ser que se piensa autónomo absoluto; otra vez su vulnerabilidad) llevarían a los dos supuestos solitarios a reducir sus recorridos a los espacios transitables y, por tanto, ampliar la probabilidad de festejar un encuentro. El Paraíso en la tierra no está en cualquier parte del planeta: hay un “mejor” y un “peor” dado

14 Cfr. Marín, H., *op. cit.*, págs. 266-272. Entre otros, se inspira en P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 2005.

a nuestras condiciones naturales, si bien sea propio del hombre adaptar a sí el medioambiente, crear su casa por la cultura, más que adaptarse biológicamente o encerrarse exclusivamente en su paraíso originario.

9. “Después de recorrer 4 kilómetros he llegado a la frontera imprecisa de la pequeña ciudad. Siento sed y cansancio. Me detengo y reposo sentado en un grueso tronco tallado a modo de banco para paseantes. No sé cuántas personas habrán descansado aquí antes de hoy, ni cuántas se sentarán todavía hasta que otro banco más limpio y moderno remplace este, tan deteriorado. Miro atrás en el tiempo, traspasando generaciones antiguas. Tengo dos padres, cuatro abuelos, ocho bisabuelos, y 16 tatarabuelos. Cada 30 años más o menos, nuestro árbol genealógico nos conecta con el doble de personas que la treintena anterior; y así seguimos ¿hasta cuántos humanos? ¿Hasta dos o hasta uno? Soy uno que viene de dos (¿o de Uno?), a través de muchos que son todos. Las matemáticas me hacen temblar. En mis padres me conecto con el origen de la Humanidad”.

Que cada caminante siga su camino y todos hagamos camino al andar no impide que antes otra persona haya estado donde llegamos nosotros a innovar. Además, la aparente originalidad del movimiento termina en el común descanso. Los sueños nos unen revelando algo de un inconsciente deseo colectivo. Si bien la iniciativa nos lanza al movimiento por recorridos distintos, caminamos siempre en un espacio compartido, como la palabra, siempre comprensible y abocada al silencio de los puntos finales para poder cobrar sentido. Esas pausas, puntos y comas, puntos finales, puntos y aparte, son formas de inactividad y de descanso. En los caminos abiertos una vez, perduran el mismo espacio y sus adornos para otras generaciones. Nos entendemos en las áreas de reposo. Perduran vacías, acogedoras, para el próximo visitante. No estamos hechos para la constante actividad, ni la constante palabra. Siempre hay un séptimo día que todo lo reedita.

10. “De vuelta a casa he visto el cuerpo de un desconocido tendido en la acera. Digo desconocido porque, cubierto por una manta, solo asomaban los pies, levemente inclinados hacia la izquierda. No he sabido identificarlo por las zapatillas. A su lado, una ambulancia lanza destellos en círculo. Dicen que es frecuente pasar frío antes de morir; pero no sé si los enfermeros lo habían tapado por otro motivo”.

Cuando un hombre se arroja desde la ventana pensando que es su fin como

individuo, otros individuos conocen su suicidio. Algunos no solo lo conocen, sino que se desgarran también vitalmente¹⁵. Quien pasa página (siguiente tuit), endurece su corazón; si piensa lo que ha pasado, llora. Hace agua la educación sentimental en una sociedad desencarnada. La carne se puede cubrir con mantas, o con ceros y unos.

Las estadísticas dicen que ahora hay más gente que muere con zapatillas de deporte. Para algunos es un dato sorprendente y un tema a debatir, porque —en esto estamos todos de acuerdo— las estadísticas no engañan. Si el dato es cierto, últimamente hay más personas que mueren “cómodamente”, por lo menos más cómodamente que antes, cuando se moría con las botas puestas. La comparación no resiste los cambios de la moda. La moda dice casi todo lo que somos, porque, si bien no elegimos nuestro cuerpo, elegimos *para* nuestro cuerpo. La ropa responde muy claramente a las preguntas kantianas de dónde venimos, adónde vamos, qué es el hombre y qué nos cabe esperar. Nadie nace calzado. Y solo algunos se calzan para ir al más allá.

5. Desambiguación práctica del “sinsentido” idealista

11. “Hace media hora entré en casa con sigilo para no despertar al gato. Pero ¿será posible...? Llevo treinta minutos leyendo una novela de Alejandro Dumas y el gato no se ha acercado a saludarme. Me asombra, dadas sus costumbres aduladoras. Su ausencia me lleva de nuevo a dudar de todo, y me pregunto si tal vez será posible que no venga a verme porque en realidad ya no tengo gato. ¿Es posible que esté completamente solo en casa? Adolezco de una respuesta clara a la pregunta; no quiero arriesgarme a verdaderos imposibles...”

La filosofía clásica afirma que los sentidos externos no yerran en sus objetos propios. Esto supone que desprendernos de esos objetos, dudar del mundo exterior sería un comienzo radical, pero también una radical insensatez. El amor a la verdad que motivaba a Descartes no acertó a discriminar la verdadera fuente del error, pues la verdad nunca es amenazada de forma definitiva por lo sensible. La penumbra ensimismada no es un buen comienzo humano si no hemos visto antes la luz; es mejor un paseo al atardecer por el Edén y sentir la brisa. No son culpables los sentidos, al contrario... Solo el pensamiento destruye la verdad o el error nacidos del propio pensamiento.

¹⁵ Ya las tragedias griegas supieron regodearse en la realidad y cadena de la compasión.

Pero el problema es que es posible destruir un error cayendo en otro. Así, el individuo pensado como solitario puede destruir la humanidad pensada como colectivo o viceversa. En cambio, la realidad del mundo no admite la pureza matemática del uno y el infinito. Cualquier error nacido en la interpretación de lo sensible guarda en sí las armas de la interpretación contraria y verdadera. El heliocentrismo no pone ni niega nada de la vista, al contrario, la confirma o, por así decirlo, descubre la razón de su ser determinado.

Solo la razón pura puede contradecirse, a falta de una piedra de toque, de la encarnación de la verdad. La razón desconectada del mundo puede confundir el silencio con la nada, el olvido con el inconsciente, la contemplación con la no-acción. Pero el silencio (verdadero) de los sentidos, siempre oculta su rumor antiguo, y en esa ausencia de lo sensible —ya lo sabían los místicos— sí es posible el entendimiento.

Adhirámonos, por tanto, a los datos materiales, a la materialidad de la existencia humana, donde simultáneamente es tan verdad interpretar la singularidad del individuo como su comunidad de origen y de fin. Con voces diferentes lo confirman la biología y la genética, la historia y la sociología, la psicología y el derecho¹⁶, la filosofía y la teología¹⁷. En esta reivindicación, las ciencias experimentales (sí se ciernen solo sobre lo que pueden decir por ellas mismas) sirven a las ciencias del espíritu, de manera que estas no digan tampoco más de la cuenta, ejercitando una razón desprovista de su realidad encarnada, lanzándose al vuelo mental (no al paseo) donde cualquier oposición pensable se sostiene por sí sola como si ese equilibrio mental de oposiciones fuera *topos* de verdad.

Por su propio método, la biología, la historia, la psicología... no corren peligro de abandonar por completo la materialidad sensible, la individuali-

16 El par derecho-deber, las teorías de la justicia y también cualquier derecho meramente positivo exigen tomar en consideración al sujeto como individuo o a una entidad “corporativa” (que en último caso agrupa a personas). Y si es un individuo, nunca puede ser aislado por completo, sino precisamente en cuanto afectado ontológicamente (hasta incluso su muerte es regulable) por otros con quienes comparte la humanidad.

17 Por poner solo un ejemplo, la teología cristiana ha de sostener simultáneamente el carácter personal-individual del pecado original (así como de otras faltas personales), y la herencia común en ese pecado, que supone al individuo como inseparable ontológica y moralmente de la humanidad. La excepción y exclusión de una sola criatura humana, la Madre y Virgen María, no se justifica teológicamente por ser ella misma quien es, sino en atención y respeto del Otro, totalmente Otro y Dios, que ha de habitar en su seno sin complicarse con el mal moral (imperfección) de lo humano.

dad inserta en la comunidad. En cambio, el abismo del abstracto se abre en la filosofía, la teología o en toda ideología desencarnada. En ellas es posible elevar a categoría primera, absoluta y contrapuesta (como un todo propio), al individuo solitario o a la humanidad. El desencuentro de las ciencias es un problema del método del pensamiento. Bajar a la tierra con un paseo en solitario —con su narración— es una manera práctica de zanjar la contienda interminable, pues por pasos recuperamos el mundo común para el individuo que piensa y camina al mismo tiempo.