



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DPTO. DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

TESIS DOCTORAL

MODERNIDAD APORÉTICA
HACIA UNA REVISIÓN DEL PROYECTO EMANCIPATORIO MODERNO

JUAN GARCÍA-MORÁN ESCOBEDO

DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. D. ANTONIO GARCÍA-SANTESMASES

MADRID, 2015



TESIS DOCTORAL

MODERNIDAD APORÉTICA
HACIA UNA REVISIÓN DEL PROYECTO EMANCIPATORIO MODERNO

POR
JUAN GARCÍA-MORÁN ESCOBEDO

PRESENTADA EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
(UNED, MADRID)

DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. D. ANTONIO GARCÍA-SANTESMASES

Madrid, noviembre de 2015

ÍNDICE

A MODO DE INTRODUCCIÓN De la incertidumbre como diagnóstico de nuestro tiempo	5
PRIMERA PARTE Modernidad <i>versus</i> postmodernidad	
Capítulo I: La irrupción de la episteme postmoderna: ¿El fin de los “grandes relatos”?	23
Capítulo II: El “gran relato”, rehabilitado: Francis Fukuyama y “el fin de la historia”	57
SEGUNDA PARTE El sistema plural e irreductible de los “grandes relatos” comprendidos en las filosofías modernas de la historia (de Kant a Marx)	
Capítulo III: Hacia una crítica de la razón histórica: Kant	86
Capítulo IV: Para una crítica interna del kantismo: Fichte	100
Capítulo V: Las implicaciones políticas de la filosofía de la historia: Hegel	107
Capítulo VI: Libertad y determinismo en el <i>materialismo histórico</i> : Marx	124
TERCERA PARTE Modernidad, sujeto y humanidad	
Capítulo VII: ¿Retorno al sujeto? De la “muerte del sujeto” moderno a la “apoteosis” del individuo postmoderno.	170
Capítulo VIII: Frágil idea de humanidad	191
CUARTA PARTE Modernidad, identidad cultural e identidad política	
Capítulo IX: Modernidad versus contramodernidad en la experiencia histórica alemana	226
Capítulo X: Modernidad versus diversidad cultural en la experiencia histórica canadiense	265
BIBLIOGRAFÍA	303

El desencanto es una forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza; modera su *pathos* profético y generalmente optimista, que subestima fácilmente las pavorosas posibilidades de regresión, de discontinuidad, de trágica barbarie latentes en la historia.

Claudio Magris: *Utopía y desencanto*

A MODO DE INTRODUCCIÓN

De la incertidumbre como diagnóstico de nuestro tiempo

El cuestionamiento, cuando no más bien el enconado ataque al proyecto emancipatorio de la modernidad, se ha convertido en estos últimos tiempos en una de las expresiones culturales más centrales, recurrentes y distintivas de las denominadas “sociedades desarrolladas”. Aun cuando la crítica a la modernidad sea en realidad tan vieja como la modernidad misma y pueda, a su vez, hacer alarde de contar en su nómina con renombrados exponentes, lo cierto es que ha sido precisamente a partir de la entrada en escena y el progresivo afianzamiento de la *episteme postmoderna* como ha llegado a cobrar nuevos bríos el tan mentado discurso acerca de la “crisis de la modernidad”. Discurso que se ha caracterizado, la mayor parte de las veces, por no haberle dolido prendas a la hora de doblarse en descalificación global del legado racionalista ilustrado. Los signos y los síntomas de esta crisis, claro está, son diversos. Pero se podría decir, simplificando, que todos ellos surgen de una misma fuente: la pérdida de la fe (y aun de la esperanza) en el futuro; o, diríamos también, en la idea misma de progreso histórico. Ni la fe ni la esperanza constituyen, ciertamente, garantía racional alguna. Mas lo que en este caso su desvanecimiento revela no es sino la propia quiebra de aquel sentido de proyección histórica que, emanando de la confianza depositada en la racionalidad humana, llegó a ser divisa de los lenguajes emancipatorios de la modernidad. Estos lenguajes extraían su marcada orientación hacia el futuro de la fe en el progreso histórico y en el poder de la Razón para guiar ese progreso hacia delante, persuadidos como estaban por la supuesta esperanza de que “las luces de la razón” acabarían alumbrando un mundo mejor. Pero en nuestros días, no sólo la esperanza ha perdido aquella dimensión anticipadora (valdría decir, *utópica*) que

todavía un heredero de las ilusiones ilustradas como Ernst Bloch le confería, sino que cada vez resuenan más lejanos los ecos de aquellos discursos *filosófico-histórico-políticos*, genuinamente modernos, que tenían como ideal y horizonte normativo la conquista del futuro y la instauración de una nueva era de libertad, igualdad y progreso.

Ante este declinar, por tanto, del *pathos finalístico* característico de los lenguajes emancipatorios de la modernidad, no tiene nada de extraño que ideas tales como las de libertad, igualdad, fraternidad, emancipación o universalidad se vieran de pronto enfrentadas a una crisis sin precedentes. Pues todas ellas –en cuanto pilares básicos del horizonte normativo de la modernidad– apuntaban hacia una misma dirección: la del futuro como vía de realización. “La modernidad –como acertadamente nos ha recordado Agnes Heller– siempre ha sido un viaje ligado al futuro.”¹ Ni siquiera durante el Renacimiento –en el que muchos cifran el auténtico acta de nacimiento de la Edad Moderna y cuando, por vez primera, se establece la división de la Historia occidental en tres grandes épocas: Antigua, Medieval y Moderna– se concibió el tiempo histórico en términos de futuro, pues ese “renacer” que propugnaba lejos de anunciar algo nuevo o diferente consistía, por el contrario, en un redescubrimiento del mundo clásico, en un retorno a un tiempo pasado más luminoso: la Edad de Oro de la Antigüedad. Fue tan sólo a partir de la Modernidad, como ha insistido Reinhart Koselleck con su conocida competencia, cuando la semántica del tiempo histórico se desplazó de un modo sustancial hacia el futuro, considerado desde entonces como el ámbito de aplicación o realización de los proyectos político-sociales de los seres humanos (de hecho la expresión “hacer la historia” en tanto que expresión moderna resultaba inimaginable antes de la Revolución Francesa, ese acontecimiento tan transcendental para el imaginario moderno, ya que a partir del mismo la “aceleración” de la historia en nombre del

¹ Agnes Heller: “La situación de la esperanza al final del siglo”, en *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo* (trad. cast. de M^a del Carmen Ruiz de Elvira), Península, Barcelona, 1994 [ed. orig. 1992], p. 241.

orden futuro acabó dándole un nuevo sentido al tiempo histórico).² Así lo corrobora Jürgen Habermas –confeso deudor en este punto de Koselleck– en su *Discurso filosófico de la modernidad*, al declarar que la modernidad es “la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a la novedad del futuro.”³

Pero si la modernidad, según acabamos de decir, siempre fue vista como “un viaje ligado al futuro” (generalmente identificado con la búsqueda de “un mundo mejor”), hoy el futuro se nos aparece como cancelado o clausurado debido no sólo a esa pérdida de la dimensión normativa de la modernidad antes señalada sino también, y quizás sobre todo, como resultado de haber tomado conciencia de toda una serie de *riesgos* inherentes a los propios procesos de modernización –y entre los que la posibilidad de una catástrofe ecológica global, un holocausto nuclear, una explosión demográfica o un colapso económico-financiero mundial sobresalen por encima de los demás–, que amenazan con poner fin a la supervivencia de la especie humana y hasta con aniquilar cualquier rastro de vida en la Tierra.

En efecto, ya se trate de riesgos más o menos perceptibles o de mayor o menor potencial catastrófico, el caso es que hasta tal punto han acabado erigiéndose en un rasgo constitutivo del mundo contemporáneo o han pasado a formar parte de nuestra propia cotidianidad que, según se dice, vivimos actualmente en una sociedad que se concibe a sí misma como “sociedad del riesgo” (*Risikogesellschaft*), de acuerdo con el término introducido y popularizado en su día por el sociólogo alemán Ulrich Beck.⁴ Con su visión de la *Risikogesellschaft* Beck ha

² Cfr. Reinhart Koselleck: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. cast. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993 [ed. orig. 1979]. En especial el capítulo 11: “Sobre la disponibilidad de la historia”, pp. 251-266.

³ Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989 [ed. orig. 1985], p. 16.

⁴ Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* (trad. cast. de Jorge Navarro, Daniel Jiménez y M^a Rosa Borrás), Paidós, Barcelona, 1998 [ed. orig. 1986]. La creciente importancia que ha ido cobrando la problemática del riesgo en el mundo académico, especialmente en el campo de las ciencias sociales, se ha visto reflejada en una gigantesca cantidad de bibliografía imposible de reproducir aquí. Dado que este ingente acopio bibliográfico ha dejado entrever, paradójicamente, la dificultad de establecer tanto una definición precisa como una “teoría general” del riesgo, me limito aquí a recomendar para un clarificador análisis conceptual de la noción de riesgo la obra de José A. López Cerezo y José L. Luján: *Ciencia y política del riesgo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, donde el lector podrá también hallar una amplia y muy útil bibliografía comentada. Véase también para una concienzuda y didáctica visión de conjunto sobre la problemática del

sugerido que nos encaminamos hacia una nueva o “segunda modernidad” donde, a diferencia de la “primera modernidad” estructurada –como quien dice, hasta el umbral del día de hoy– por la revolución industrial, ya no es la clásica distribución de “bienes y riqueza” sino la distribución de “males y riesgos” su característica más distintiva. Con ello no se quiere decir, claro está, que los riesgos no hayan formado parte con anterioridad del mundo humano. No en vano se podría afirmar que todas las sociedades de todas las épocas han sido, de un modo u otro, “sociedades del riesgo” (y, desde luego, no es preciso ser James Bond para dejar de reconocer que el mero hecho de vivir siempre ha sido por definición, hoy como ayer, un asunto arriesgado). Pero a este respecto no ha faltado, sin embargo, quien se aprestara a señalar cómo la idea misma de riesgo aparece estrechamente relacionada con la modernidad (más concretamente con esa “primera modernidad” de la que habla Beck) y, de manera aún más clara, con esa marcada y característica orientación suya hacia el futuro. Es el caso de Anthony Giddens cuando sostiene, por ejemplo, que:

Las culturas tradicionales no tenían un concepto del riesgo porque no lo necesitaban. Riesgo no es igual a amenaza o peligro. El riesgo se refiere a peligros que se analizan activamente en relación a posibilidades futuras. Sólo alcanza un uso extendido en una sociedad orientada hacia el futuro –que ve el futuro precisamente como un territorio a conquistar o colonizar–. La idea de riesgo supone una sociedad que trata activamente de romper con su pasado –la característica fundamental, en efecto, de la civilización industrial moderna–.⁵

riesgo, la obra de Piet Strydom: *Risk, environment and society*, Open University Press, Buckingham, 2002.

⁵ Anthony Giddens: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas* (trad. cast. de Pedro Cifuentes), Taurus, Madrid, 2000 [ed. orig. 1999], p. 35. Esta distinción que establece Giddens entre “peligro” –asociado a las sociedades tradicionales y la pérdida de fe– y “riesgo” –asociado a la modernización y el deseo de controlar el futuro–, puede verse de nuevo tratada en U. Beck, A. Giddens y Ch. Lash: *Modernización reflexiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 [ed. orig. 1994]. Por su parte Niklas Luhman también ha ahondado en dicha distinción, al diferenciar entre “riesgo” como algo referido a un daño que es consecuencia de nuestra toma de decisiones y “peligro” como algo referido a un daño provocado externamente o atribuido al medio ambiente y, por tanto, ajeno a nuestra voluntad. Véase al respecto su *Sociología del riesgo*, trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, coord. de Javier Torres Nafarrete, Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara, Guadalajara (Méx.), 1992 [ed. orig. 1991].

A tenor pues de lo dicho, sería preciso preguntarse ¿en qué sentido los riesgos que afrontamos en nuestro tiempo serían fundamentalmente distintos a los riesgos o peligros afrontados en otros tiempos?, ¿qué novedad presentan para que el concepto de “riesgo” haya cobrado tan extraordinaria relevancia y trascendencia en nuestros días? Entre los diversos factores que tanto Beck como otros estudiosos del tema acostumbran a enumerar en el momento de señalar cuanto de inédito presentan los actuales riesgos, hay tres que sobresalen por encima de los demás y que quisiera destacar. En primer lugar estaría la llamada *naturaleza social del riesgo*, con la que se pretende dar cuenta del protagonismo humano en la constitución y distribución de tales riesgos, subrayando el hecho de que éstos son mayormente obra y responsabilidad nuestra. En segundo lugar tendríamos la *magnitud del riesgo*, con su insistencia en señalar que hoy nos enfrentamos a un destino más incierto que ninguna generación anterior, pues incluso nos coloca ante la posibilidad históricamente sin precedentes, como ya hemos apuntado, de destruir toda vida en el planeta. En tercer y último lugar, tendríamos que al cifrar en la asociación del riesgo con el propio *desarrollo científico-técnico* la causa de estos nuevos y aterradores peligros a los que nos enfrentamos, se termina abogando por el abandono de toda ilusión ideológica respecto a las posibilidades liberadoras de tal desarrollo. Es este último factor el que más nos interesa resaltar aquí, por cuanto viene a poner en entredicho el ideal de la modernidad de un progreso guiado por la racionalidad científica. En efecto, si la confianza depositada en la construcción de un nuevo sentido de la racionalidad –la denominada racionalidad científica– constituyó un rasgo central de la Edad Moderna, la pérdida de esa confianza se ha erigido en un rasgo esencial de esta nueva conciencia civilizatoria del riesgo de la que venimos hablando.⁶ Por decirlo con otras palabras,

⁶ Por lo demás, sería preciso constatar cómo el persistente empeño de la Modernidad en prescribir para sí misma unos firmes fundamentos epistemológicos a través de una autofundamentación de la razón, ha acabado colapsando en una crisis permanente del conocimiento. Crisis que ha tenido lugar no sólo en la filosofía y las ciencias sociales, sino también en aquellas disciplinas supuestamente más “objetivas” como las matemáticas, la física o la biología, que se han visto forzadas a confrontar la contradicción entre nuestra aspiración al conocimiento exhaustivo y una realidad que en el fondo no es totalizable, carece de fundamento y resulta caótica. Valgan como hitos memorables de este proceso que cabría calificar de *noético*: los teoremas de la incompletud e indecidibilidad de Kurt Gödel, el principio de indeterminación e incertidumbre de Werner Heisenberg y, más recientemente, la teoría de las catástrofes de Ilya Prigogine.

lo que parece haberse derrumbado es aquella ambición prometeica en la que Raymond Aron cifraba el ideal de la modernidad: la ambición de “llegar a ser dominadores y poseedores de la naturaleza gracias a la ciencia y a la técnica”.⁷ Y no tanto porque esta dominación y posesión de la naturaleza no se haya en cierto modo producido como por el potencial destructivo que encierra, o digamos también, por los efectos contrarios a los esperados que puede llegar a provocar. Ahora bien, con ese escepticismo –de marcado cuño conservador– respecto a las “ilusiones del progreso” no sólo se ha venido abajo dicha confianza en el desarrollo científico y tecnológico, sino que también la promesa moderna de “un progreso indefinido de la humanidad hacia lo mejor” (o la idea misma de “perfectibilidad humana”) ha sido puesta en tela de juicio. En definitiva, lo que parece haberse desmoronado es esa especie de “fe ilustrada” según la cual el incremento del conocimiento científico y la emancipación de la humanidad iban de la mano.⁸

Pero más allá de la pertinencia y el alcance de los análisis ofrecidos por Beck, así como de las implicaciones sociales y políticas de la “sociedad del riesgo”, lo que aquí nos interesa sobre todo destacar es cómo la manera de experimentar existencialmente tales riesgos presupone, por decirlo con las propias palabras del sociólogo alemán, “un *horizonte normativo* de seguridad perdida, de confianza rota” que, a su vez, da lugar a un cierto “sentimiento de *ausencia de futuros*”.⁹ Así las cosas, no tiene nada de sorprendente que en este contexto de riesgo generalizado y de pérdida de confianza en el futuro, el concepto mismo de incertidumbre haya

⁷ Raymond Aron: *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calman-Levy, París, 1969, p. 287. Repárese en el hecho de que el título de Aron evoca al de Georges Sorel *Les Illusions du progrès* [1908] (hay trad. cast. de Manuel Aguilar Muñoz *Las ilusiones del progreso*, con estudio introductorio de José Luis Monereo Pérez, Comares, Granada, 2011), donde ya se denunciaba la ideología del progreso y se rechazaban los avances que la ciencia, el capitalismo y la voluntad política habían traído consigo o presumiblemente traerían. Sin duda sería injusto obviar o menospreciar los elementos de verdad que encierra la idea de progreso por lo que se refiere a los espectaculares avances habidos en el campo científico-técnico, pero no es menos cierto que dicho progreso no garantiza el progreso moral de la humanidad.

⁸ En esta línea ha venido insistiendo una serie de autores, entre los que destacaría por su contumacia a John Gray, para quien la “fe ilustrada” en las posibilidades del progreso se asienta en “la creencia de que la vida humana mejora a medida que aumenta el conocimiento”, viendo en esta creencia “la ilusión que subyace a los más notorios errores políticos y sociales de nuestros días.” Véase su *Heresies: Against Progress and Other Illusions*, Granta, Londres, 2004, p. 3 (hay trad. cast. de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2006).

⁹ Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo*, op. cit., pp. 34 y 47.

cochado un inusitado auge. De hecho, las propias nociones de riesgo e incertidumbre suelen ir emparejadas, se han vuelto complementarias e inseparables, a medida que la incertidumbre respecto a las eventualidades futuras se ha vuelto algo consustancial a las sociedades de riesgo contemporáneas.¹⁰ Como el propio Beck expresara en un trabajo posterior con el que pretendía responder a algunas de las cuestiones y objeciones planteadas a *La sociedad del riesgo*: “Una cosa está clara. La incertidumbre endémica es lo que caracterizará el mundo de la vida y la existencia básica de la mayoría de las personas –incluyendo las clases medias aparentemente acomodadas– en los años venideros.”¹¹

Así pues, frente a aquella sensación de certidumbre que supuestamente proporcionaban –no sin arrogante ambición– los relatos omnicomprendivos de la modernidad, generando con su extraordinaria capacidad de proyección hacia el futuro unas expectativas de emancipación y de construcción del mundo, nuestro presente se nos aparece cargado de incertidumbres. La incertidumbre y la vulnerabilidad, la precariedad y la inseguridad, y, por ende, el temor y la inquietud generados por éstas, se han erigido en cualidades primordiales de nuestro tiempo. Y no puede decirse, ciertamente, que no hayamos sido testigos en estos últimos tiempos de graves acontecimientos –desde la catástrofe tóxica de Bhopal o las catástrofes nucleares de Chernóbil y Fukushima, pasando por la destrucción de la capa de ozono o la amenazante aparición de nuevas pandemias, hasta el más cercano fenómeno del terrorismo internacional cuya escalada de violencia ha llevado a algunos a plantear si no estamos ante una “Cuarta Guerra Mundial”¹²– que han venido trágicamente a corroborar esta creciente sensación de hallarnos en

¹⁰ Hay incluso quien ha propuesto que el nombre de “sociedad de la incertidumbre” describe mejor que el de “sociedad del riesgo” nuestra actual coyuntura. Véase al respecto Ramón Ramos Torre: “De la sociedad del riesgo a la sociedad de la incertidumbre”, en J.L. Luján y J. Echeverría (eds.): *Gobernar los riesgos. Ciencia y valores en la sociedad del riesgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 34-50. Véase también desde una perspectiva antropológica los argumentos expuestos a favor del concepto de “incertidumbre” como más adecuado que el de “riesgo” para dar cuenta de los problemas contemporáneos el libro de Limor Saminian-Darash y Paul Rabinow (eds.): *Modes of Uncertainty. Anthropological Cases*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

¹¹ Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo global*, trad. cast. de Jesús Alborés Rey, Siglo XXI, Madrid, 2002 [ed. orig. 1999], p. 19.

¹² Cfr. al respecto Antonio García-Santesmases: *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 217-240.

un mundo cuyo mañana nos resulta cada vez más incierto, contingente, impredecible y, en último término, amenazador. Conforme la visión que tenemos de nuestro propio mundo se va alejando cada vez más de la ideología del progreso impulsada en su día por la modernidad ilustrada, se nos va haciendo cada vez más difícil identificarnos con aquel discurso histórico genuinamente moderno que encontraba su sentido en el poder de la razón para conquistar el futuro. De manera que los malos augurios han acabado ocupando el lugar de las desfallecidas certezas.

Bien puede decirse, por tanto, que han sido puestos en entredicho aquellos dos grandes supuestos sobre los que nuestra cultura moderna cifraba su conciencia de sí misma y su identidad: el conocimiento racional de la realidad como garantía de un futuro progresivo y la consiguiente concepción de la historia como proyección de la emancipación humana. Tales supuestos, por no decir nada de las expectativas y esperanzas que alentaban, se han venido abajo al revelarse desmesurados e ilusorios cuando no mismamente falsos o quiméricos (lo que ha acabado arrojando la sospecha de que, en realidad, no estuvieran bien fundados). Esta pérdida, por consiguiente, del poderoso atractivo y del carácter persuasivo que antaño disfrutaban los ideales y promesas de la modernidad, hace que hoy parezcan poco plausibles. Más aún, da la impresión de que han quedado completamente desacreditados en el siglo del Holocausto y del Gulag. En efecto, si la larga cadena de catástrofes que jalonan trágicamente el pasado siglo XX y lo que llevamos del XXI –las dos guerras mundiales, los campos de exterminio y las cámaras de gas, Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, Camboya, Ruanda, Bosnia, los más recientes atentados del 11 de septiembre en Nueva York o del 11 de marzo en Madrid y tantas otras violencias llevadas muchas veces a cabo con la eficaz complicidad de la ciencia y la técnica– son calas en ese “progreso” de la humanidad hacia mejor del que hablaban tan entusiastamente los publicistas del siglo dieciocho, habremos de convenir en que tal progreso se ha mostrado, cuando menos, un tanto “anómalo” en su desarrollo. De hecho, la puesta en práctica de esa monstruosa simbiosis de barbarie y racionalidad científica vuelve a poner de actualidad las viejas palabras de Sigmund Freud: “Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la

barbarie”.¹³ O como en este sentido expresara también en una de sus más conocidas obras, *El malestar en la cultura*, donde despliega su particular visión sobre las contradicciones internas y la fragilidad última de la civilización moderna:

Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben, de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su talante angustiado.¹⁴

Palabras que resonarán poco después en esa obra crucial para la propia autoconciencia de la modernidad que es la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, cuyo declarado propósito “era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”¹⁵, tal como a sus ojos atestigüaba el hecho de que el proyecto moderno de una sociedad emancipada y racional hubiese devenido en lo contrario: la “razón ilustrada” en cuanto técnica de dominio y control sobre el mundo natural y humano se había convertido en una “razón instrumental” cuya propia dinámica no hacía más que llevar a la destrucción y la barbarie. Con la diferencia de que si bien la disputa que tanto Freud como Horkheimer y Adorno mantuvieron a lo largo de su vida con la civilización moderna no dejaba de concluir, a pesar de todo, en una frágil pero auténtica dialéctica de esperanza en el porvenir, nuestra actual coyuntura histórica se caracteriza más bien por la desesperanza en el porvenir ante el carácter autodestructivo del mundo moderno. Qué duda cabe que la dramática experiencia de todos esos acontecimientos arriba mencionados ha traído consigo un desencanto, un desilusionado escepticismo respecto a toda fe en el progreso rectilíneo de la historia, por no hablar del sentido emancipador de la misma. Algo a

¹³ Sigmund Freud: *Moisés y la religión monoteísta* (trad. cast. de José L. Etcheverry), en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 23 (1937-1939), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, p. 52.

¹⁴ Sigmund Freud: *El malestar en la cultura* (trad. cast. de José L. Etcheverry), en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1927-1931), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, p. 140.

¹⁵ Max Horkheimer y Theodor Adorno: *Dialéctica de la Ilustración* (trad. cast. e introducción de Juan José Sánchez), Trotta, Madrid, 1994, p. 51.

lo que ha contribuido también uno de los acontecimientos más significativos y decisivos de la historia reciente, tal vez de la historia moderna en su conjunto, como ha sido el derrumbe del llamado “socialismo real” en la URSS y la Europa del Este. En efecto, la caída y el consiguiente descrédito del sistema comunista ha contribuido también a quebrar la fe en el futuro, la creencia en la idea de progreso, la esperanza en que dicho sistema pusiera fin de una vez para siempre al mal y la injusticia en la Historia.

En definitiva, y por decirlo con las palabras de ese agudo intérprete de nuestro tiempo que es el sociólogo Zygmunt Bauman, palabras que han sabido captar a la perfección esa atmósfera de creciente incertidumbre y descreimiento que nos envuelve:

Los nuestros son malos tiempos para *cualquier* fe, sagrada o secular, para la fe en la Providencia, en una Cadena Divina de los Seres, tanto como para la fe en una utopía mundana, en una sociedad perfecta del futuro. Nuestra época no es hospitalaria con la confianza ni, más en general, con los objetivos y esfuerzos a largo plazo, a causa de la evidente transitoriedad y vulnerabilidad de todo (o de casi todo) lo que cuenta en la vida terrena.¹⁶

Ahora bien, este reconocimiento y aceptación de la incertidumbre también puede verse como signo de una sociedad más secularizada y, por eso mismo, más modernizada. No en vano uno de los rasgos que distinguiría a nuestra época de la del inicio de la modernidad, sería el de habernos emancipado de la creencia en la posibilidad de alcanzar una sociedad que vería la resolución perfecta e ideal de todos los problemas y conflictos humanos. Por decirlo con las palabras de otro agudo intérprete de nuestro tiempo, el teórico de la cultura George Steiner, lo que habría acontecido sería algo así como un “eclipse de la mesiánico”:

Nuestra situación actual está determinada por lo que llamaría “el eclipse de lo mesiánico”. [...] Lo mesiánico expresa el acceso del hombre a la perfectibilidad, a

¹⁶ Zygmunt Bauman: *La sociedad individualizada* (trad. cast. de María Condor), Cátedra, Madrid, 2001 [ed. orig. 2001], p. 179.

un estado superior, y, supuestamente, duradero de razón y justicia. [...] Inevitablemente este eclipse de lo mesiánico hace que se resienta el tiempo futuro.¹⁷

Nos hallamos, sin lugar a dudas, en una época más escéptica y descreída tras la caída de las tempranas ilusiones modernas de alcanzar un orden perfecto, transparente y definitivo, o diríamos también una sociedad buena, justa y sin graves conflictos que la aflijan, por no decir nada de un futuro predecible o cuando menos liberado de las consecuencias imprevisibles ocasionadas por los empeños humanos. Y así es como aquella vieja e incondicional confianza en que el futuro sería mejor que el pasado, ha abierto paso a un sentimiento de enorme desconfianza por lo que nos pueda deparar el mañana. De ahí que hasta la idea misma de futuro haya entrado en crisis, toda vez que éste no puede dejar de ser visto como fuente de amenaza, ansiedad o temor, dando así crédito a lo afirmado por Robert Heilbroner: “La resignación resume la visión que el pasado lejano tenía sobre el futuro; la esperanza, la que tuvo el ayer; y la aprensión es el talante dominante del hoy.”¹⁸

Así las cosas, tal vez no deba sorprendernos que un cierto halo de catastrofismo haya acabado impregnando el estado de ánimo propio de la sociedad del riesgo. Ahora bien, no por dejar de reconocerlo hemos de sucumbir al fácil pesimismo apocalíptico que parece envolver hoy día a tantos intelectuales, proclives a no ver por todas partes más que catástrofes inminentes y para los que todo se reduce a error y horror, por lo demás en un tiempo en que las mofas sobre cualquier esperanza liberadora en el porvenir ha llegado a convertirse en signo inequívoco de vulgaridad. Como con buen tino ha observado a este respecto el escritor italiano Claudio Magris: “Creer confiadamente en el progreso, como los

¹⁷ George Steiner: *Gramáticas de la creación* (trad. cast. de Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez), Siruela, Madrid, 2001, p. 19.

¹⁸ Robert Heilbroner: *Visions of the Future*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1995, p. 69. (Hay trad. cast. de Fernando Pardo Gella en Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1996).

positivistas del siglo XIX, es hoy día ridículo, pero igualmente obtusas son la idealización nostálgica del pasado y el grandilocuente énfasis catastrófico.”¹⁹

Y es que por más que abunden los motivos que puedan llevarnos a sentir el futuro como una amenaza, o por más que podamos advertir la crisis generalizada de las expectativas de futuro y la quiebra de la orientación “futurista” característica de la modernidad, no por ello debiera inferirse que el futuro haya dejado de ser una dimensión constitutiva de nuestra existencia. Pues el caso es que sigue habiendo una inexhaustible dependencia del presente respecto del futuro, como bien se ocupa de demostrar, pongamos a modo de ejemplo, la creciente importancia que ha cobrado el crédito como mecanismo básico que rige nuestra economía, o la atención preferente que le damos a la educación y formación de nuestros niños y jóvenes con vistas al mañana, o la cada vez mayor consideración que otorgamos a los llamados derechos de las generaciones futuras. Y es que la capacidad racional de planificar, organizar y realizar proyectos de futuro a más corto o largo plazo siempre ha sido –y todo indica que continuará siendo– una de las características de nuestra especie.

Por consiguiente: desprovisto de certidumbres, el futuro permanece abierto. Y un futuro abierto (como un mundo en continua y acelerada transformación) constituye la condición de posibilidad de la acción humana, con todos los riesgos, inseguridades e incertidumbres que se quiera, sí, pero también con todas las oportunidades, posibilidades y responsabilidades que ello conlleva. Al fin y al cabo, el inconformismo y el querer y tratar de hacer que las cosas sean distintas o mejores de como son sigue dependiendo, en gran medida, de las decisiones que adoptemos. El futuro sigue estando en nuestras manos; el mañana cobrará forma como consecuencia de lo que hagamos (o dejemos de hacer) hoy. Acierta a dar en el blanco el sociólogo italiano Alberto Melucci cuando alega que “La paradoja de la incertidumbre estriba en que es *imposible no elegir*”, de donde infiere a su vez que:

¹⁹ Claudio Magris: *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad* (trad. cast. de J. A. González Sainz), Anagrama, Barcelona, 2001 [ed. orig. 1999], p. 9.

El conocimiento social ya no puede alimentar el sueño de las certidumbres finales. Hoy somos más conscientes de las limitaciones de nuestras propuestas. Además, sabemos que los seres humanos no pueden sustraerse a la trampa de las consecuencias no intencionadas de su acción. Sin embargo, nunca cesamos de formular hipótesis y de generar alguna visión del futuro que oriente nuestra acción. Los científicos sociales no pueden eludir su responsabilidad de definir el futuro posible.²⁰

Con lo cual tal parece que la incertidumbre característica de nuestro tiempo nos acaba retrotrayendo, después de todo, a una de las ideas básicas de la Ilustración: que la historia está por hacerse; que el futuro está por concretarse; que seguimos siendo modernos mientras sigamos viendo nuestra vida como “un viaje ligado al futuro”. Y es que como ha señalado Peter Bernstein en su renombrada obra *Against the Gods*, a propósito de la concepción de Maynard Keynes sobre la incertidumbre: “No somos prisioneros de un futuro inevitable. La incertidumbre nos hace libres.”²¹

Aún diría más: el hecho de que vivamos en un tiempo plagado de incertidumbres no significa que, entretanto, no hayamos ganado algunas certezas: como la imposibilidad de seguir manteniendo con la ciencia y la técnica una relación tan confiada como lo fue en tiempos anteriores; o la de seguir teniendo una visión tan ingenua de la historia como un progreso ineluctable hacia un mundo mejor; o la de seguir pensando en alcanzar una sociedad perfecta, racional, gobernada por principios infalibles y absolutos.²² Pero todo ello no quita, sin embargo: para seguir creyendo en las posibilidades liberadoras del desarrollo

²⁰ Alberto Melucci: *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, ed. de Jesús Casquette, trad. cast. de Jesús Casquette y José Luis Iturrate, Trotta, Madrid, 2001, pp. 121 y 86 respectivamente. En una línea similar se expresa Edgar Morin al afirmar que “la mayor aportación del conocimiento del siglo XXI ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento, la mayor certidumbre que nos ha dado es la de la imposibilidad de eliminar cierta incertidumbre, no sólo en la acción sino en el conocimiento.” (*La mente bien ordenada*, trad. de M. José Buxó y Dulce Montesinos, Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 12).

²¹ Peter L. Bernstein: *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1996, p. 229.

²² De las nefastas consecuencias de la idea de “perfectibilidad” humana hace ya tiempo que nos advirtió John A. Passmore en su clásico y magistral recorrido por la historia de dicha idea, realizado en su obra *The Perfectibility of man*, Charles Scribener’s Sons, Nueva York, 1970.

científico-técnico, cuyos resultados regirán cada vez más nuestro mundo humano; o para seguir dando crédito a la idea de progreso histórico y de un futuro mejor y previsible, a sabiendas de que esa previsibilidad nunca puede ser absoluta; o para seguir aspirando a una sociedad si no “perfecta” al menos más libre, más justa y más democrática (o tan libre, tan justa y tan democrática como sea humanamente posible).

Con todo, y como quiera que esta referida sensación de incertidumbre y desconfianza respecto a todo horizonte de futuro ha acabado convirtiéndose en uno de los signos más característicos de nuestro tiempo, parece pertinente y hasta cierto punto obligado que dirijamos nuestra atención, en las páginas siguientes, a esa corriente de pensamiento que mejor parece haber captado y expresado esta especie de nuevo *Zeitgeist* o espíritu de época, ofreciéndonos de paso una visión más escéptica y desencantada de nuestra realidad: el pensamiento postmoderno. Pues como ha declarado uno de sus más preclaros tratadistas (al menos por lo que a su vertiente estética se refiere), si algo caracteriza a una supuesta época postmoderna es, precisamente, su “incertidumbre radical e insuperable.”²³

§ § §

A esta cuestión dedicaremos, así pues, el primer apartado de nuestra tesis. Comenzaremos prestando especial atención a cómo la irrupción del llamado “paradigma postmoderno”, con su rechazo a las bases epistemológicas y normativas de la modernidad y su pretensión de erigirse en una nueva etapa histórica en ruptura con la anterior, ha acabado más bien propiciando una reflexión sobre la propia modernidad que nos ha llevado a tomar conciencia, con

²³ Matei Calinescu: *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, Durham, NC, 1987, p. 305. (Hay trad. cast. de Francisco Rodríguez Martín, con prólogo de José Jiménez, en Tecnos/Alianza Editorial, Madrid, 2003).

mayor claridad si cabe, de esas contradicciones, ambigüedades y ambivalencias que la atraviesan de principio a fin y que le confieren su carácter inherentemente aporético o antinómico. No deja en cierto modo de responder a este carácter, asimismo paradójico y conflictivo, el hecho de que al poco de anunciarse “el fin de los grandes relatos” en que se substancia el discurso postmoderno apareciera en escena, como vamos a ver en el segundo capítulo, el “gran relato” de Francis Fukuyama, quien con su teoría del “fin de la historia” hacía alarde de una concepción y planteamiento históricos que habían sido objeto del principal ataque por parte del pensamiento postmoderno.

Dado que ambas expresiones –“fin de los grandes relatos” por parte del pensamiento postmoderno y “fin de la historia” por parte de Fukuyama– tienen como principal referente a las filosofías modernas de la historia, especialmente las pergeñadas por el idealismo alemán (Kant, Fichte y Hegel) y por su continuador Karl Marx, someteremos éstas a consideración en la segunda parte de nuestra tesis. Veremos que si bien todas estas filosofías de la historia comparten la pretensión de encauzar el curso de la historia de acuerdo con un plan u ordenamiento racional, concediendo a la razón y a su sujeto portador –ya se trate del ciudadano emancipado de la sumisión o de la tutela del poder absolutista, ya del proletariado con su proyecto de revolución social– un papel determinante en la constitución del sentido de la realidad, a decir verdad no son tan homogéneas, unitarias y compactas sino más heterogéneas, contradictorias y problemáticas de lo que se ha querido presentar por parte del discurso postmoderno. Lo que permitirá ver en última instancia, como acabamos de señalar, la dificultad de postular una visión única, objetiva y definitiva de la modernidad.

Este carácter aporético, contradictorio y conflictivo de la modernidad se pondrá también de manifiesto en el tercer y cuarto apartado de la tesis. El debate sobre “el fin del sujeto” ha estado en el centro del debate general sobre “el fin de la modernidad”. Siendo una de las categorías más centrales del discurso filosófico de la modernidad (la modernidad, como se ha dicho, es consustancial con la “soberanía del sujeto”), no podía dejar de ser también una de las categorías más cuestionadas por la crítica postmoderna de la modernidad. Su declarada “muerte

del sujeto” moderno no ha sido obstáculo, sin embargo, para su proclamada “apoteosis del individuo” postmoderno. A este tema dedicaremos el primer capítulo de este tercer apartado de la tesis.

En el siguiente capítulo correspondiente también a este apartado, dirigiremos la atención a otra de las “figuras” del sujeto, por así decir, como es la idea de “humanidad” referida por la Ilustración. En efecto, la humanidad aparece como el sujeto de las filosofías modernas de la historia (especialmente en el idealismo alemán y en cierta medida en Marx), para las que la “historia universal” no es sino el camino de una progresiva emancipación de la humanidad. De ahí que en este caso la crítica de la postmodernidad a la universalidad de la razón se centre sobre todo, como tendremos ocasión de ver, en el rechazo a la posibilidad de una historia universal de la humanidad. En última instancia, lo que se plantea es si ante la enorme diversidad de culturas y formas de vida muchas veces en conflicto, la idea abstracta y universal de una “humanidad común” no es más que fruto de la propia arrogancia epistémica y normativa ilustrada o si, por el contrario, dicha idea puede llegar a instituir una normatividad universal y transculturalmente válida.

Las cuestiones planteadas en el apartado anterior traen a colación el problema de cómo conciliar el pluralismo de la identidad cultural con el universalismo abstracto de la modernidad. Este problema será abordado en el cuarto y último apartado desde dos perspectivas distintas, que dan lugar a sendos capítulos. En primer lugar, y valiéndonos de la “peculiar” relación que Alemania como nación mantuvo con la modernidad ilustrada –cuestión ésta que volvió a ocupar en su día el primer plano de la agenda intelectual y política como consecuencia del proceso de unificación alemana–, veremos cómo el “caso alemán” nos brinda un buen ejemplo de esa difícil y precaria coexistencia de elementos modernos y antimodernos siempre presentes en la dinámica dialéctica de la modernidad. Ello nos permitirá también ver cómo el ascenso del nazismo se debió sobre todo a problemas internos de la sociedad alemana y a su dificultad para integrarse en la modernidad: no fue el resultado de un exceso de razón ilustrada como ha sugerido el pensamiento postmoderno (más allá de que Auschwitz fuese

organizado como una factoría de muerte perfectamente racionalizada), sino de un rechazo a los principios universalistas y racionalistas de la modernidad ilustrada.

En segundo lugar dirigiremos nuestra atención hacia un contexto muy diferente, como es el ofrecido por la experiencia del multiculturalismo canadiense y su propuesta de reconciliar los principios políticos universalistas con la diversidad cultural a través de la llamada “política del reconocimiento” de las diferencias identitarias. En último término, esta preocupación por el tema del pluralismo y la identidad cultural pone de manifiesto las consecuencias que el multiculturalismo tiene para la comprensión de la modernidad –al menos para comprender algunos de los fenómenos más recientes que están ocurriendo en ella– y, desde luego, sirve para dar cuenta una vez más del carácter conflictivo, contradictorio y aporético de nuestra modernidad.

PRIMERA PARTE

Modernidad *versus* Postmodernidad

Capítulo I

La irrupción de la episteme postmoderna: ¿Ante el final de los “grandes relatos”?

Afirmaba Nicolás Casullo en su prólogo a una de esas primeras y valiosas compilaciones aparecidas en castellano sobre el debate modernidad-postmodernidad, que si bien la *crisis de la modernidad* “es un dato que se remonta a la génesis de lo moderno y lo acompaña sin desmayo”, no es sin embargo menos cierto que “A diferencia de otros tiempos, el sentimiento de la modernidad como crisis hoy no se interiorizaría sólo en individualidades atormentadas, sino que aparece como un creciente y generalizado espíritu de época.”²⁴ En efecto, por más que pueda decirse –como hemos comenzado diciendo en el apartado anterior y suele generalmente admitirse– que la modernidad *siempre* estuvo en crisis –o que ésta es consustancial a la misma–, el caso es que tal crisis parece haber alcanzado en estos últimos años, con la irrupción del pensamiento postmoderno, su punto culminante. Con su radical puesta en cuestión de los fundamentos conceptuales básicos de la modernidad –más concretamente de los conceptos de razón “fuerte”, universalista y absoluta; de sujeto unitario, consciente y autónomo; y de historia unitaria, lineal y orientada hacia un fin– que inspiraron el proyecto emancipatorio moderno, no se limita a dar una vuelta de tuerca más a la tan mentada “crisis de la

²⁴ Nicolás Casullo (comp.): *El debate modernidad-postmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989, p. 14. Entre esas tempranas y meritorias compilaciones aparecidas en nuestra lengua cabría también destacar las de Josep Picó (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988; y Tono Martínez, José (coord.): *La polémica de la postmodernidad*, Libertarias, Madrid, 1986.

modernidad” sino que anuncia, tajante y terminantemente, el “fin de la modernidad” y la entrada en un tiempo nuevo: la llamada “postmodernidad”.²⁵

Así, mientras la modernidad creyó en la razón, en la verdad, en la objetividad, en los sistemas definitivos de explicación, en la idea de progreso universal o de emancipación humana..., en cambio la postmodernidad con su desconfianza, escepticismo y puesta en entredicho de todas esas nociones clásicas del pensamiento moderno, acaba haciendo saltar por los aires las dos constantes básicas que caracterizaron al lenguaje emancipatorio de la modernidad ilustrada: la fe en el progreso y crecimiento indefinido de la humanidad y la aspiración a prever y controlar ese proceso de manera racional. En este sentido, la postmodernidad no sólo implica una especie de “ruptura cognitiva” respecto a los criterios de “verdad” y “objetividad” y las pretensiones de “unidad” y “totalidad” que supuestamente alentaba la racionalidad moderna, sino también (y añadiría que *sobre todo*, ya que este asunto va a constituir el eje central y vertebrador de nuestro trabajo) la despedida o el abandono del proyecto emancipatorio que traía consigo la modernidad, ante la falta de confianza en la capacidad de la razón para articular o guiar dicho proyecto. Si algo representa “el fin de los metarrelatos” con el que Jean-François Lyotard identificó, como veremos, a nuestra época postmoderna, es precisamente el fin de estos “grandes proyectos” columbrados en la modernidad. Pues como bien se ha observado:

²⁵ Entre la ya inabarcable bibliografía seguiría destacando las siguientes introducciones generales y visiones de conjunto sobre la postmodernidad: David Harvey: *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1989 (hay trad. cast. de Martha Eguía en Amorrortu, Buenos Aires, 1998); Andreas Huyssen: *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986; Charles Jencks (ed.): *The Post-Modern Reader*, Academy, Londres, 1992; Patricia Waugh: *Postmodernism: A Reader*, E. Arnold, Londres, 1992; Thomas Docherty (ed.): *Postmodernism: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1993; Joseph Natoli y Linda Hutcheon (eds.): *A Postmodern Reader*, SUNY Press, Nueva York, 1993; Lawrence E. Coohone (ed.): *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1996; Barry Smart: *Postmodernity*, Routledge, Londres, 1993; David Lyon: *Postmodernity*, Open University Press, Buckingham, 1994 (hay trad. cast. de Belén Urrutia en Alianza Editorial, Madrid, 1996); Stuart Sim (ed.): *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Icon, Cambridge, 1998; o Stuart Sim (ed.): *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, Londres, 2001. Sobre la propia historia del término y el movimiento postmoderno, véase por ejemplo Hans Bertens: *The Idea of the Postmodern. A History*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995; y Perry Anderson: *The origins of Postmodernity*, Verso, Londres, 1998 (hay trad. cast. de Luis A. Bredlow en Anagrama, Barcelona, 2000).

Estos aludían a una idea conductora que debía aunar todas las prácticas y las pretensiones de conocimiento dirigiéndolas a una meta común: la emancipación. En la Ilustración, dicha emancipación se lograba por la ciencia; en el Idealismo, por la teleología del espíritu; en el marxismo, por la liberación de la humanidad a través de la revolución del proletariado; en el capitalismo, por la felicidad de todos gracias a la riqueza; en la era tecnológica, por la resolución definitiva de los problemas mediante la maximización de la información.²⁶

Es innegable que la postmodernidad ha supuesto, en ese sentido, un serio desafío que no puede ser fácilmente ignorado. Tanto más cuanto que a despecho de toda controversia acerca del estatus teórico del pensamiento postmoderno (tachado muchas veces de “débil”, incierto y relativista) o acerca de la dificultad que conlleva todo intento de definir el término “postmodernidad” (término polémico y difícil de determinar con precisión, que además no goza de buena reputación), pocas dudas caben de que el debate modernidad-postmodernidad independientemente de que pueda darse por “acabado” o “pasado de moda”, ha servido para que conozcamos y comprendamos mejor nuestra propia época, favoreciendo de ese modo una conciencia más reflexiva –o digamos también: un mayor autoconocimiento– de nuestra propia realidad histórica.

Dicho todo esto, me gustaría advertir que no es mi intención ofrecer aquí, en lo que sigue, una visión detallada de los pormenores y avatares que ha seguido este ya de por sí tan dilatado debate –tarea a estas alturas imposible cuando no descabellada, habida cuenta de la ingente e inabarcable bibliografía que ha originado–. Lejos de cualquier pretensión de exhaustividad me limitaré, por el contrario, a echar mano tan sólo de aquellos autores más representativos del pensamiento postmoderno que, a su vez, mejor se prestan al propósito principal de esta tesis. Éste no es otro, como ya se ha señalado, que el de examinar y someter a discusión esa especie de “procesamiento” al que han sido sometidos los conceptos de razón, de sujeto, de historia y de emancipación humana que sirvieron de eje

²⁶ Cfr. Wolfgang Iser: “Topoi de la postmodernidad”, en H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (comp.): *El final de los grandes proyectos*, trad. cast. de Javier Legris, Gedisa, Barcelona, 1997 [ed. orig. 1992], pp. 36-56, p. 37.

rector al programa emancipatorio de la modernidad. Más concretamente y a efectos de lo que me propongo plantear, los autores que van a vertebrar mayormente las páginas que siguen serán Lyotard, Baudrillard y Vattimo, sin menoscabo de que también puedan ser traídos a colación otros autores que de algún modo han participado, o han tenido cierta presencia, en el debate en torno a la “crítica de la modernidad”. Advierto igualmente que tampoco es mi intención examinar aquí con detalle el conjunto de su obra ni, menos aún, dar cuenta de las diferencias (a veces profundas) existentes entre sus respectivos planteamientos. En su lugar, y partiendo de esa sensibilidad o afinidad común que acaba por conferirles un cierto “aire de familia”, me ocuparé de prestar especial atención a aquellos aspectos de su obra que, entre otros posibles, más clara y manifiestamente percuten sobre el mencionado tema de nuestro trabajo.

2.1 Tres miradas a la *condición postmoderna*: Lyotard, Baudrillard y Vattimo

Debemos a Jean-François Lyotard –comúnmente considerado el “inventor” o introductor del término “postmodernidad” en el terreno del pensamiento y uno de los autores que más ha contribuido a popularizarlo– uno de los primeros o, al menos, más explícitos intentos por definir la postmodernidad como una categoría sociohistórica: esto es, como lo que viene *después de* la modernidad. En su obra *La condición postmoderna* –nacida de un encargo del Conseil des Universités del gobierno de Quebec para redactar un informe sobre la condición o el estatuto del saber en las sociedades industriales avanzadas, y que pronto se convirtió en el *locus classicus* de los debates contemporáneos sobre el tema– asocia esta *condición* con el enorme cambio producido en nuestra representación de las coordenadas espacio-temporales, que él atribuye –en la estela de Daniel Bell, Alain Touraine y otros teóricos de la “sociedad postindustrial”– a la reciente y gran transformación científico-técnica que ha traído consigo el predominio en nuestras “sociedades de la información” de la informática y la telemática, transformación que no sólo ha cambiado radicalmente la naturaleza del conocimiento sino nuestra experiencia del tiempo y de la historia, hasta el punto de que las sociedades contemporáneas han perdido el sentido de su destino y el devenir no tiene ya finalidad.

Estos supuestos chocan, a su modo de ver, con que la Historia exige como condición un *sentido* que sólo se puede lograr desde un gran metarrelato o visión totalizadora y finalizadora de la misma. No otra era la exigencia a la que respondían los grandes relatos (*grand récits*) de la modernidad, auténticas narraciones de dominio cuya función principal era la de *legitimar* la misión que se había adjudicado el sujeto moderno de conquistar la naturaleza y transformar el mundo a su propia imagen. Ahora bien, al cifrar una de las más importantes características de la condición o actitud postmoderna precisamente en “la incredulidad con respecto a los metarrelatos”,²⁷ Lyotard lo que pretende ante todo con ello es dar cuenta del fracaso de cualquier tentativa moderna por otorgar una finalidad a la Historia mediante un proyecto universal de emancipación. En sus propias palabras:

En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.²⁸

Viene así pues a poner en cuestión la autoridad y el poder de legitimación de que gozaron las *grandes narrativas*. Ya no podemos seguir depositando en ellas la solución a todos nuestros problemas sociopolíticos, nos dice, sino que más bien debemos enfrentarnos a la idea de que estas grandes narrativas son la fuente de la mayor parte de esos problemas, al engendrar mediante la construcción de grandes esquemas histórico-filosóficos de progreso y perfectibilidad unas esperanzas que no pueden cumplir. En último término, su puesta en cuestión se dirige contra las pretensiones metafísicas y racionalistas de la modernidad, contra sus anhelos de unidad y sus intentos de fundamentación última. Y es que en manos del Lyotard de *La condición postmoderna*, como se puede fácilmente observar, el referido discurso acerca de la “crisis de la modernidad” acostumbra por lo general a hacer gala de

²⁷ Jean-François Lyotard: *La condición postmoderna*, trad. cast. de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1984 [ed. orig. 1979], p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

cierta retórica necrológica, especialmente diseñada para pasar así del diagnóstico de la “crisis” al certificado de defunción sin más de cuantos relatos igualitarios, emancipatorios y racionalistas se iniciaron con el Siglo de las Luces. Con ello viene a señalarse el fin de cuantos relatos liberadores conformaron el panorama sociocultural y político de la modernidad, todos los cuales remitían a un futuro que habría de producirse: el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del principio de igualdad ante la ley, que cobró sobre todo fuerza a partir de la Revolución Francesa; el relato especulativo de la realización del Espíritu (o de la Idea o de la Razón) en el idealismo alemán; o el relato de la emancipación de la pobreza sostenido por la economía política clásica con su encomio de la riqueza. Y asimismo se insiste en señalar, pero en este caso con un marcado énfasis que a duras penas se disimula, la liquidación o muerte del proyecto histórico columbrado por aquella filosofía social emancipatoria que, tras haber reorganizado y reforzado en su interior los recién mencionados relatos liberadores, más ha protagonizado el escenario político-social de los dos últimos siglos: el marxismo y su relato de emancipación de la explotación y de la alienación a través de la revolución del proletariado (considerado precisamente por nuestro autor como “el último gran relato legitimador salido de la *Aufklärung*”).

Todos estos relatos de emancipación unitarios y totalizantes que en su día dieron a la modernidad un marco de referencia racional, una guía de acción y un horizonte de futuro, habrían perdido actualmente su credibilidad, su poder de persuasión y su capacidad legitimadora, careciendo de sentido en una sociedad postmoderna en la cual: “La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente”.²⁹ En su lugar, el espacio dejado por estas grandes narrativas abre paso a una pluralidad de “juegos de lenguaje” heterogéneos e inconmensurables, de “pequeños relatos” (*petits récits*) que no pretenden tener la respuesta a todos los problemas de la sociedad sino que expresan tan sólo conocimientos “parciales”, costumbres y usos “locales” internos a las comunidades dentro de las cuales tienen lugar. Precisamente en esta

²⁹ Ibid., p. 78.

irreductible pluralidad de “juegos de lenguaje” cifrará Lyotard ahora –haciendo suya una perspectiva neowittgensteiniana (más concretamente la del “segundo” Wittgenstein)– la característica más definitoria de la *condición postmoderna*.³⁰ Pues en ella reside lo que denomina asimismo el carácter “pagano” de la sociedad postmoderna, esto es: en que carece de un metadiscurso en cuyos términos el universo de los juegos de lenguaje heterogéneos pueda ser unificado, ordenado y jerarquizado. Es más, cualquier tentativa de homogeneizar o unificar artificialmente la sociedad de acuerdo con una “gran teoría” social o una razón “totalizadora”, como la representada por la teoría del consenso de Habermas, le parece a nuestro autor rechazable y reprochable.

Rechazable porque la esperanza de alcanzar tal consenso aún se asienta sobre la creencia ilustrada en la humanidad como un “sujeto colectivo” universal, que trata de alcanzar su “emancipación común” a través de encontrar una estructura de normas generales que rijan todas las formas de interacción. Pero para Lyotard está claro que no existen tales reglas universales de juego –de *todos* los juegos– y, por tanto, no existe tampoco la posibilidad de un consenso o de una reconciliación entre los diversos juegos de lenguaje que se hallan separados por un abismo infranqueable.

Reprochable porque cualquier intento de traducir –en una especie de “reconciliación forzada”– esa diversidad de juegos de lenguaje y de formas de vida a un “juego común” se revela como el sueño de un nuevo totalitarismo. No en vano para Lyotard, el precio a pagar por cualquier residuo de nostalgia de una teoría totalizante es el “terror”. Auschwitz simboliza para él la experiencia del mal racionalmente organizado y, en este sentido, la negación de la condición emancipadora que se arrogó para sí el Siglo de las Luces. Los ideales de la

³⁰ En su obra *Le Différend* (Minuit, París, 1983; hay trad. cast. de Alberto L. Bixio en Gedisa, Barcelona, 1988), considerada por el propio Lyotard como su obra más importante, se insistirá con mayor hondura en esta inconmensurabilidad radical de lo que ahora denomina “regímenes de frase” y “géneros de discurso” en vez de “juegos de lenguaje”, con el fin de evitar sus connotaciones subjetivistas. Como él mismo declara en la entrevista efectuada por Georges Van Den Abbeele (“Interview: J.-F. Lyotard”, *Diacritics*, nº 14, 1984, pp. 16-21): “me pareció que «juegos de lenguaje» implicaba jugadores que hacían uso del lenguaje como una caja de herramientas, repitiendo así la constante arrogancia del antropocentrismo occidental.” (p. 17). Sea como fuera, lo que con ello pretende subrayar es la imposibilidad de comunicación entre comunidades de lenguaje diferentes.

modernidad –la razón, el progreso, la libertad, la democracia y los derechos humanos– habrían sido incinerados en Auschwitz junto con los cuerpos de las víctimas.³¹

Por lo demás, no hará falta insistir en la inutilidad de tratar de recurrir en este contexto de fragmentación de la sociedad en múltiples juegos de lenguaje, desde una perspectiva lyotardiana, a la categoría de *sujeto autónomo* en busca de una supuesta unidad o una fuente de sentido. Si en la modernidad la búsqueda de una unidad totalizadora provenía de la idea de un *sujeto* como autor o héroe de una narrativa (la razón, el espíritu, el proletariado...), en la postmodernidad carece de sentido tratar de alcanzar algún tipo de unidad dada la fragmentación de nuestras prácticas localizadas y la disolución del sujeto social en mero soporte de la palabra en juego. Como el propio autor reconoce: “En esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social.”³² Huelga también insistir en la dificultad que entraña esta disolución del sujeto, de cara a tratar de dar algún contenido concreto a una estrategia de transformación social o política.³³ Como se ha subrayado, entre los contenidos temáticos centrales que atraviesan *La condición postmoderna* apenas se encuentran aquellos de carácter marcadamente político (para ello habría que remitirse a sus obras *Le différend* y *Au juste*, en las que aparecen más clara y explícitamente desarrollados los aspectos

³¹ La férrea identificación que establece Lyotard entre una “razón totalizadora” o “unificadora” y el “terror totalitario”, ha llevado a uno de sus críticos a hacer el siguiente comentario: “Para Lyotard, la modernidad parecería ser *nada más que* un cuento de la razón terrorista, y el nazismo, poco más que el límite letal de un pensamiento totalizante. Esta farsa temeraria ignora que los campos de concentración fueron, entre otras cosas, la secuela de un irracionalismo bárbaro que, como algunos aspectos del propio posmodernismo, menospreciaba la historia, se negaba a la argumentación, estetizaba la política y lo apostaba todo al carisma de aquellos que contaban las historias.” (Terry Eagleton: “Awakening from modernity”, *Times Literary Supplement*, 20 de febrero de 1987).

³² J.F. Lyotard: *La condición postmoderna*, op. cit., p. 77.

³³ Como Nancy Frazer y Linda Nicholson han sostenido a este respecto: “No hay lugar en el universo de Lyotard para la crítica de ejes generalizados de estratificación, para la crítica de relaciones de dominación y subordinación basadas sobre todo en el género, la raza y la clase.” Cfr. su artículo “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”, en Andrew Ross (ed.): *Universal abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1989, pp. 83-104, p. 88. O como en una línea similar también se ha expresado David Harvey: “Lo peor de todo es que si bien el pensamiento posmodernista abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, cierra inmediatamente el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al guetificarlas dentro de una otredad opaca, la especificidad de este o aquel juego de lenguaje.” (*The Condition of Postmodernity*, op. cit., p. 138).

políticos de la visión lyotardiana de la postmodernidad),³⁴ lo que no quita, a decir verdad, para que a Lyotard se le acabara reconociendo una cierta influencia teórica en la llamada “política de la diferencia” o “política del reconocimiento” que, como veremos más adelante, ha estado en la base de las políticas multiculturalistas que tanto auge han tenido estos últimos años.

Pero con todo, las implicaciones políticas que pueden extraerse de su tenaz insistencia en la imposibilidad de que podamos contar, en nuestra actual *condición postmoderna*, con un “metalenguaje universal” capaz de otorgar credibilidad y validez a las grandes narrativas, serían las de dar por liquidado el proyecto moderno y abandonar por tanto, de una vez por todas, los objetivos ilustrados de una emancipación universal y una sociedad racional. Incluso para lo que aquí nos interesa resaltar, tales implicaciones van más lejos si damos pábulo a su afirmación de que una de las consecuencias de fondo de esta pérdida de sentido y finalidad histórica que caracteriza a nuestras sociedades "consiste en tener que hacerse cargo de que no podemos establecer una teoría conceptual de la Historia".³⁵ Pareciera que en manos de Lyotard, como ha sugerido Charles Larmore, la idea de la postmodernidad acaba confundiendo la crítica del racionalismo filosófico con el abandono de la razón misma.³⁶

Con mayor radicalidad y contundencia acerca de los rasgos distintivos de una supuesta *condición postmoderna* se ha expresado el entonces profesor de sociología de la Universidad de Nanterre, Jean Baudrillard. Sus tempranos estudios –mayormente de carácter semiótico– sobre la sociedad de consumo, la publicidad, los medios de comunicación de masas o las nuevas tecnologías aplicadas a la información, consiguieron abrir nuevos caminos en la teoría social contemporánea y le hicieron acreedor al calificativo de “profeta del postmodernismo” (sin que al parecer fuera un obstáculo, o tal vez le sirviera de ayuda, una prosa oscura y

³⁴ Así, por ejemplo, Perry Anderson pone de relieve: “Lo que el enfoque aparentemente científico del «informe sobre el conocimiento» de Lyotard dejaba al margen eran las artes y la política. Lo curioso del libro era que ésas eran sus dos pasiones principales como filósofo.” (*Los orígenes de la postmodernidad*, op. cit., p. 41).

³⁵ Véase la entrevista a Lyotard realizada por Teresa Oñate en *Meta*, vol. 1, n.º. 2, 1987, pp. 112-113.

³⁶ Charles Larmore: *The morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 56.

difícilmente descifrable que en ocasiones, todo hay que decirlo, puede llegar a aburrir a las piedras).³⁷ Para Baudrillard, la evidente ruptura entre las sociedades modernas y postmodernas estriba en que mientras las primeras están organizadas alrededor de la producción y el consumo de mercancías, en cambio las sociedades postmodernas están organizadas alrededor de la simulación y del juego de imágenes, signos y códigos que determinan la forma en que los individuos ven el mundo, se perciben a sí mismos y se relacionan con los demás. El mundo postmoderno irrumpe (“implosiona”, dirá nuestro autor) como un mundo de *simulacros*, que no representan ni hacen referencia a realidad alguna sino sólo a sí mismos. Este “éxtasis de comunicación” que experimentamos en nuestra vida diaria hace que vivamos en una especie de hiperrealidad, donde los signos e imágenes han acabado siendo más reales que la propia realidad y, por ende, donde ya no es posible distinguir entre realidad y simulación, entre el signo y su referente, entre lo verdadero y lo falso.³⁸ Lo que ha llevado a nuestro autor a realizar afirmaciones aparentemente tan disparatadas como verdaderamente consecuentes con sus postulados teóricos (y, por descontado, en su caso nunca exentas de afán provocador), según las cuales Disneylandia constituye hoy día la

³⁷ No todos están de acuerdo, ciertamente, en calificar a Baudrillard como un autor “postmoderno”. Así, por ejemplo, Mike Gane pone todo su empeño en mostrar que en absoluto puede ser considerado como tal (cfr. su *Baudrillard. Critical and Fatal Strategies*, Routledge, Londres, 1991; y *Baudrillard's Bestiary*, Routledge, Londres, 1991); por su parte Bryan Turner le presenta más bien como un pensador “antimoderno” (en la introducción a su edición de *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, Londres, 1990). No obstante, la interpretación más extendida considera a Baudrillard como un autor manifiestamente postmoderno, que incluso ha contribuido de manera decisiva a ese “giro postmoderno” que tuvo lugar en las ciencias sociales, según declara el a mi entender mejor intérprete del pensador francés, Douglas Kellner, de quien podemos leer: “Las categorías baudrillardianas de simulación, implosión e hiperrealidad se combinan para crear una nueva condición postmoderna que requiere plenamente nuevas modalidades de teoría social y política para cartografiar y responder a las novedades de la era contemporánea.” (Douglas Kellner, ed.: *Baudrillard: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 9). Véase también de Kellner su *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge University Press y Stanford University Press, Cambridge y Standford, 1989, sin duda una de las primeras y mejores visiones de conjunto sobre nuestro autor, junto con la antología de Mark Poster: *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford, 1988.

³⁸ Véase para un desarrollo más amplio de esta cuestión, Jean Baudrillard: *Simulacres et simulation*, Galilée, París, 1981; y “The Ecstasy of Communication”, en Hal Foster (ed.): *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington, 1983, pp. 126-134.

realidad de América o la Guerra del Golfo no ha tenido lugar sino que fue un mero simulacro.³⁹

De tales postulados extrae Baudrillard una primera consecuencia epistemológica: no es posible establecer la “verdad” de ningún aserto teórico, ya que las ideas están siempre implicadas en el inacabable juego autorreferencial de la simulación. De este escepticismo epistemológico que le lleva a negar la posibilidad misma de elaborar una teoría de la sociedad, extrae a su vez la consecuencia ontológica de que *lo social* ya no existe. Esta especie de “platonismo invertido” en el que incurre nuestro autor, al decir de su crítico Christopher Norris,⁴⁰ no dejará, obviamente, de tener también sus consecuencias respecto a la categoría de *sujeto*: pues este estado de “hiperrealidad” implica no sólo la disolución de la realidad objetiva, sino también la disolución de ese sujeto autónomo, soberano y prometeico concebido en la modernidad. Para Baudrillard, el “éxtasis de la comunicación” ha hecho de tal sujeto algo imposible. Éste ha emprendido un camino sin retorno hacia su desaparición tras las múltiples redes de información, algo que nuestro autor parece no lamentar:

Para el sujeto no se trata de volver a ser un hombre total, no se trata de reencontrarse: se trata de que hoy se pierda. La totalización del sujeto es lo más acabado de la economía política de la conciencia, sellada por la identidad del sujeto como la economía política lo es por el principio de equivalencia. Esto es lo que

³⁹ Al respecto sus obras *Amerique*, Grasset, París, 1986 (hay trad. cast. de Joaquín Jordá en Anagrama, Barcelona, 1987) y *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Galilée, París, 1991 (hay trad. cast. de Thomas Kauf en Anagrama, Barcelona, 1991). Frente al desconcierto que pudieran causar cualesquiera de esas –cuando menos– “chocantes” afirmaciones efectuadas por nuestro autor, creo que no está de más traer a colación el siguiente comentario de D. Kellner una vez que ha subrayado el carácter provocador y la ironía acerba del susodicho: “Yo prefiero leer la obra de Baudrillard como una obra de ciencia ficción, que anticipa el futuro exagerando las tendencias actuales y, de esa manera, nos advierte por anticipado lo que podría ocurrir si tales tendencias continúan. No es casual que Baudrillard sea un ávido lector de ciencia ficción, que así mismo ha influido en un gran número de escritores de ciencia ficción contemporáneos.” (Douglas Kellner, ed.: *Baudrillard: A Critical Reader*, op. cit., p. 13).

⁴⁰ Según Christopher Norris: “La equivocación de Baudrillard es pasar directamente de una relación descriptiva de ciertas condiciones prevaletentes en el mundo vital de finales del siglo XX a una postura antirrealista al por mayor que toma esas condiciones como pretexto para dismantelar hasta el último aserto de validez o verdad. Lo que esto viene a ser es, una vez más, un tipo de platonismo sistemáticamente invertido: una determinación fija de no concebir idea alguna sobre cómo podría ser la vida fuera de la caverna.” (*¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, trad. cast. de Michel Angstadt, Tecnos, Madrid, 1998, p. 239).

debe ser abolido, en lugar de acunar a los hombres con la fantasía de su identidad perdida, de su autonomía futura.”⁴¹

Frente a esa “totalización del sujeto” moderno, el sujeto “fragmentado” de la *condición postmoderna* se experimenta y vive sometido a la obsesión por el consumo, a la sobrevaloración de las experiencias inmediatas, al carácter efímero de las relaciones personales establecidas como relaciones de intercambio, a la obsesiva búsqueda de la eficacia, del éxito y del prestigio personal. Pero lo más llamativo de la visión baudrillardiana de la *condición postmoderna* acaso sea que no sólo los sujetos, sino hasta los hechos o acontecimientos carecerían de finalidad propia, de una totalidad a la que referirse o de un marco de referencia en el cual obtener sentido. Y, claro está, sin un horizonte de sentido, sin una finalidad, sin una consciencia o visión de la totalidad no cabe sino concluir que la historia no existe o, más aún, que “ha dejado de ser real”.⁴² Esta superación del sentido y finalidad de la historia vendría también a suponer, en última instancia, la de sus liberaciones en el porvenir. De ahí que Baudrillard sobrepase en este punto al propio Lyotard, cuando ve en la ahistoricidad característica de la sociedad postmoderna una parodia del momento mesiánico convertido ya en real:

El futuro ya ha llegado, todo ha llegado, todo está ya aquí. No vale la pena soñar o abrigar ninguna utopía de la subversión o de la revolución. Todo está ya revolucionado. [...] A mi entender, ni tenemos que esperar la realización de una utopía revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas. No hay que esperar nada más. [...] Lo peor, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía el esfuerzo metafísico de la historia, el punto final es algo que ya queda detrás de nosotros.⁴³

⁴¹ Jean Baudrillard: *El espejo de la producción*, trad. cast. de Irene Agoff, Gedisa, Barcelona, 1980 [ed. orig. 1973], pp. 177-78.

⁴² Jean Baudrillard: *Las estrategias fatales*, trad. cast. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1984 [ed. orig. 1983], p. 12.

⁴³ Jean Baudrillard: *Tod der Moderne. Eine Diskussion*, Konkursbuch, Tubinga, 1983, pp. 103-104. No sin perspicaz mordacidad ha señalado a este respecto Klaus R. Scherpe que “si la reflexión sobre la carencia de acontecer fuera el acontecimiento final, el «proyecto de la postmodernidad» se acabaría antes de empezar.” (“Dramatización y des-dramatización de «el Fin»: La conciencia

Por consiguiente, para Baudrillard la Historia carece de un horizonte en el que ubicar lo real así como de referentes de orientación hacia el futuro, porque da por hecho que el futuro ya se encuentra realizado en el presente, en el *aquí y ahora dado*. Con la pérdida del "acontecer" la dimensión histórica se desvanece, quedaría como cancelada, liquidada; estaríamos por tanto ante una escatología realizada, viviríamos en el "tiempo cumplido". Tan sólo nos quedaría ya la inmediatez del presente; un presente vivido como perpetuo e inmodificable, en una definitiva e irreversible reiteración de lo mismo; un presente omnipresente cuya última finalidad será su propia reproducción. Con lo cual bien puede decirse que nuestro autor contempla ante todo la postmodernidad como la entrada en un tiempo presidido por el aplastante predominio del "presentismo".⁴⁴

Huelga decir que con la disolución de toda referencia al pasado o al futuro provocada por este "presentismo", el *sujeto postmoderno* también se concibe y se vive sometido a la lógica de la instantaneidad, a la pura inmediatez del "aquí y ahora". Esta manera de vivir y experimentar el presente comporta de suyo la exigencia de adaptarse a la realidad existente, clausurando así las posibilidades mismas de pensar en su transformación. Al igual como vimos que ocurría con Lyotard, de los postulados postmodernos de Baudrillard también se sigue la dificultad o imposibilidad de plantear alternativas radicales de transformación social (tanto más después de haber disuelto la categoría histórica de "acción" en la de "comunicación" o, lo que es más, de haber insistido en el sinsentido de la acción social).

A tenor pues de cuanto llevamos dicho, podemos concluir que en manos de Baudrillard el discurso postmoderno, al pretender erigirse en una nueva conciencia del tiempo y de la historia (o por expresarlo más fielmente con todo lo

apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad", trad. cast. de Inmaculada Alvarez Puente, en Josep Picó (ed.): *Modernidad y Postmodernidad*, op. cit., p. 381.

⁴⁴ Hago aquí mío el término con el que François Hartog define la preeminencia de la categoría del presente en relación con el pasado o el futuro en su espléndida y sugerente obra *Régimes d' historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003. Para Hartog, las formas de experimentar el tiempo y de articular la relación entre pasado, presente y futuro varían o son distintas en distintas sociedades y épocas. Sin duda el orden del tiempo (o "régimen de historicidad") dominante en nuestras sociedades y tiempos postmodernos, a tenor de las reflexiones expuestas por Baudrillard, se ajusta a la calificación de "presentismo".

que ello implica: de un tiempo sin temporalidad y de una historia sin historicidad), se acaba convirtiendo –aunque no de forma tan expresa como a continuación veremos que ocurre con Vattimo– en la ideología de la *posthistoria*. Como él mismo viene a corroborar en una entrevista de que fue objeto en 1984:

Por esto somos «post»: la historia se ha detenido y uno se encuentra en una especie de post-historia vacía de sentido. No podemos decir que progreseemos [...]. La situación es «movediza». Pero esto no es una desgracia. Tengo la impresión de que el post-modernismo es un intento de redescubrir un cierto placer en la ironía de las cosas. Así es fácil perder la esperanza: todas las definiciones, todas las cosas ya han sido hechas. ¿Qué puede uno hacer? ¿A qué puede aspirar?⁴⁵

En una palabra, en cuanto ideología de la *posthistoria* la postmodernidad acaba desembocando en un proceso de pérdida de sentido, de destrucción de cualquier finalidad y, en definitiva, de liquidación de todo proyecto emancipatorio.

Por su parte Gianni Vattimo, otro de los más conspicuos representantes del postmodernismo, cifrará especialmente la *condición postmoderna* en el paso de un pensamiento “fuerte” (o metafísico) que habla en nombre de la verdad, de la unidad y de la totalidad y que, en consecuencia, tiende a establecer “fundamentaciones” absolutas respecto al conocer y al actuar, a un pensamiento “débil” (o postmetafísico) que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendivas y que, en consecuencia, renuncia a una “fundamentación única, última, normativa”.⁴⁶ A este “pensamiento débil” le corresponde asimismo un sujeto igualmente débil, sin fundamentos, sin certezas, escindido o descentrado y, en cuanto tal, opuesto al sujeto “fuerte”, fundante, “conciliado” o centrado característico de la modernidad.⁴⁷ En este sentido, Vattimo hará suya (y prolongará) la crítica a la metafísica de la subjetividad iniciada por Nietzsche y

⁴⁵ Jean Baudrillard: “Interview: Game with Vestiges”, entrevista realizada por Savatore Mele y Mark Titmarsh en *On the Beach*, vol. 5, 1984, pp. 19-25, p. 25. Recogida también posteriormente en Mike Gane (ed.): *Baudrillard Live. Selected Interviews*, Routledge, Londres y Nueva York, 1993, pp. 81-95.

⁴⁶ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.): *El pensamiento débil*, trad. cast. de Luis de Santiago, Cátedra, Madrid, 1990 [ed. orig. 1983], p. 11.

⁴⁷ Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, trad. cast. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986 [ed. orig. 1985], pp. 45-46.

Heidegger,⁴⁸ sobre la que tendremos ocasión de hablar con mayor amplitud en la última parte de este trabajo, de modo que pasaré ahora a ocuparme –como había anticipado en el párrafo anterior– de la visión de la “posthistoria” del filósofo italiano.

Para Vattimo el "desencanto del mundo" actual deriva de la desaparición, en estos últimos decenios, de todo proyecto y normativa totalizante. Quedan ya lejanos los tiempos, nos dice, en que Ernst Bloch hablaba, en su filosofía de la esperanza, de un "hilo rojo" que enhebraba el curso de la historia, confiriéndole el (necesario) significado progresivo y emancipatorio. Por el contrario, hoy en día ni estamos seguros de que tal hilo sea rojo ni, tan siquiera, de que exista hilo alguno; y ello por mor de que ya no poseemos, como ocurría hasta no hace mucho tiempo, una creencia cierta en el sentido *emancipador* de la historia. Carecemos, en suma, de una representación precisa y comúnmente aceptada del fin hacia el que tiende el progreso, pues éste ha dejado ya de ser el camino hacia los fines que las caducas filosofías de la historia habían asumido como puntos de referencia: la visión cristiana de la historia, y de igual modo la idealista, la positivista y la marxista han perdido su fuerza como "fes unificantes". En su lugar, concluye el filósofo italiano, si queremos definir hoy el progreso "hemos de hacerlo como camino, como desarrollo hacia una condición en la que será posible un progreso posterior. Desarrollo hacia otro desarrollo y nada más".⁴⁹

Hasta aquí, justo es reconocerlo, no sería en verdad difícil el compartir las tesis de Vattimo –al margen del innegable poder de seducción que pudiera provocar la concreción y brillantez con que las expone–. Mas si seguimos el hilo de su argumentación, los desacuerdos pueden comenzar a surgir cuando de dichas tesis, revestidas de "diagnóstico epocal", se infiere sin más que nos hallamos en un momento ulterior respecto de la modernidad, momento que Vattimo no duda en calificar de "postmoderno". Las dificultades que empero esto entraña no se le

⁴⁸ Nietzsche y Heidegger serán para Vattimo los puntos de referencia constante en las obras que tratan sobre esta cuestión. Así, además de la obra anteriormente citada, véase también: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (trad. cast. de Juan C. Gentile Vitale y revisión de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1992 2ª ed., ed. orig. 1981) o *Ética de la interpretación*, trad. cast. de Teresa Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, ed. orig. 1989).

⁴⁹ Gianni Vattimo: "El fin del sentido emancipador de la historia", *El País*, 6 de diciembre de 1986.

escapan al propio Vattimo, quien ve cómo la pretensión de que lo postmoderno represente una novedad en la historia se situaría de hecho en la línea de lo moderno, por cuanto en ésta desempeñan precisamente un papel predominante las categorías de lo “nuevo” y la “superación”. Sin embargo, tales dificultades no son óbice para que el filósofo italiano sostenga que:

Pero las cosas cambian si, como parece que debe reconocerse, lo postmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma.⁵⁰

Y así como Vattimo acierta a ver en la experiencia del “fin de la historia” aquello en que precisamente consiste la postmodernidad, así también repara en que “El discurso sobre la postmodernidad se legitima sobre la base del hecho de que, si consideramos la experiencia que tenemos de la actual sociedad occidental, un concepto adecuado para describirla parece ser el de *post-histoire*”.⁵¹ Este concepto de *post-histoire*, que como Vattimo reconoce ha sido introducido en la terminología cultural de hoy día por Arnold Gehlen (*Die Säkularisierung des Fortschritts*, 1967), denotaba para este último la condición por la cual “el progreso se convierte en *routine*”, a saber: como consecuencia de una especie de “inmovilidad” de fondo que trae consigo una fase extrema de desarrollo del mundo técnico. Pero en un plano más teórico el progreso también se convertiría en *routine*, debido a la “secularización” de la propia noción de progreso, esto es, debido al vaciamiento de contenido de dicha noción al verse sometida a un proceso de cambio constante:

La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y

⁵⁰ Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 12.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 14.

su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del “hacia dónde” en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX.⁵²

Estas descripciones de Gehlen –que tan estrecho parentesco guardan, por lo demás, con las tesis heideggerianas acerca de la no historicidad del mundo técnico– se verían actualmente confirmadas, a juicio de Vattimo, en las vicisitudes que ha seguido el concepto mismo de Historia en la cultura contemporánea: “Probablemente no sea ajeno a la situación descrita por Gehlen el hecho de que en el pensamiento de hoy no haya una «filosofía de la historia» (...) Y la ausencia de una filosofía de la historia está acompañada por la de la historiografía en lo que, con buen derecho, se puede llamar una verdadera disolución de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica.”⁵³ Pues bien: en última instancia esto es lo que permite a nuestro autor creer reconocer en ese proceso efectivo de secularización y de afirmación del valor de lo nuevo como valor fundamental –más claramente de lo que hace, en realidad, el propio Gehlen– una tendencia según la cual el progreso se diluye arrastrando también consigo el valor de lo nuevo. Y serán precisamente esta disolución y la subsiguiente crisis del valor de lo nuevo las que permitan, a juicio de Vattimo, hablar de un “cambio radical” respecto de la modernidad y definir nuestra situación actual como “posthistórica”:

En la idea de posthistoria tenemos que, aun más allá de las intenciones explícitas que inspiraron a Gehlen el empleo del término, un punto de referencia menos vago para llenar de contenido los discursos sobre lo moderno y lo posmoderno. Lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo posmoderno es el hecho de que su pretensión de un “cambio” radical respecto de la modernidad no parece infundada, si son válidas las comprobaciones sobre el carácter posthistórico de la existencia actual.⁵⁴

⁵² *Ibíd.*, p. 15.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 18. Al respecto véase también el capítulo VI (pp. 83-98).

Se podría pues decir, en dos palabras, que para Vattimo la modernidad alcanza su fin cuando ya no es posible pensar la Historia como un proceso unitario. En su opinión, ya no cabe hablar de una historia unitaria sino de diversas historias; y, por eso mismo, tampoco cabe hablar actualmente de una “historia universal” (y ello a pesar de que nuestra época ha creado, a través de los nuevos medios de comunicación, las condiciones para elaborar y transmitir una imagen global de los asuntos humanos). Por lo demás, la falta de un fundamento para interpretar o dar significado a la Historia de forma objetiva supondría, obvio es decirlo, la renuncia a formular un proyecto global de transformación social. O por acabar de decirlo con las propias palabras de nuestro autor: “el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante”.⁵⁵

2.2 ¿Ruptura o continuidad? Volviendo la mirada atrás...

A tenor de lo expuesto en el apartado anterior, se puede concluir que el discurso postmoderno, al pretender erigirse en una nueva conciencia (y concepción) del tiempo y de la historia, a la vez que proclama “el fin de la modernidad” y la liquidación del proyecto emancipatorio columbrada por ésta, se convierte en la ideología de la *posthistoria*. Ahora bien, ¿se puede ciertamente sostener –al modo de los más ardientes defensores de una pretendida “época postmoderna”, entre los que se cuentan como hemos visto (al menos en un primer momento) los autores que acabamos de traer a consideración– que la postmodernidad implica una “ruptura radical” respecto a la modernidad? ¿Estamos entrando en un nuevo período histórico claramente distinto a los anteriores? ¿Asistimos a la llegada de un nuevo tipo de sociedad? En definitiva: ¿qué significa el “post” de postmodernidad?, ¿señala una ruptura genuina con la modernidad o expresa una continuidad lógica?

Entre el numeroso grupo de autores que han protagonizado el debate modernidad-postmodernidad, pocos son los que en el curso del mismo han dejado de responder directa o indirectamente, deliberadamente o no, a estas cuestiones.

⁵⁵ Gianni Vattimo: “El fin del sentido emancipador de la historia”, op. cit.

Obviamente no podemos aquí mencionarlos a todos, así que nos conformaremos con traer a colación a algunos de los más renombrados, representativos o significativos para nuestro propósito. Entre estos están quienes afirman (o al menos comienzan afirmando) que la postmodernidad señala el comienzo de una nueva época y, por consiguiente, el fin de la modernidad (Charles Jencks y Ihab Hassan). Están también quienes tras dejar constancia de los profundos y trascendentales cambios experimentados por las sociedades occidentales desde mediados del pasado siglo (cambios que incluso permitirían hablar de la irrupción de una “nueva formación social”), de ello no deducen que hayamos entrado en un nuevo período histórico (David Harvey, Fredric Jameson, o los ya citados Anthony Giddens, Ulrich Beck y Zygmunt Bauman). Están asimismo quienes defienden de manera enfática la persistencia de la modernidad (Marshall Berman, Jürgen Habermas). Y además están quienes dando por sentado el fracaso del proyecto ilustrado abogan, lisa y llanamente, por la vuelta a la premodernidad (representados de forma paradigmática por Alasdair MacIntyre). Haremos no obstante caso omiso de esta última posición no tanto porque carezca de interés, antes al contrario, sino porque supondría, por así decir, un “punto de fuga” respecto a lo que aquí queremos plantear. En cambio, trataremos de hacer hincapié en el “punto de encuentro” al que se avienen las distintas posiciones reflejadas por el resto de autores mencionados, a medida que en el trascurso del susodicho debate han ido variando, modulando o alterando sus respectivos puntos de vista. “Punto de encuentro” al que también se avienen finalmente, como vamos a ver, los ilustres pensadores postmodernos que han sido objeto de nuestra atención en el apartado anterior (de manera más explícita Lyotard y Vattimo).

Entre los primeros autores postmodernos que saltaron al ruedo del debate modernidad-postmodernidad y alentaron con ello la controversia posterior, figuran por derecho propio el teórico e historiador de la arquitectura Charles Jencks y el crítico literario Ihab Hassan. Desde una declarada y inequívoca posición abiertamente postmoderna, ambos manifiestan su convencimiento de que una nueva era ha surgido, una que va *más allá de* la modernidad. Haciéndose eco del deconstruccionismo derridiano, en *The Language of Post-Modern Architecture*

(1977) Jencks tras deconstruir la arquitectura moderna afirma, sin reserva, que nos hallamos ante un “cambio de paradigma” en dirección hacia un nuevo “paradigma postmoderno”.⁵⁶ No obstante, y sin que en todo este tiempo hubiese dejado de intervenir en el mencionado debate, en una de sus últimas obras (*Critical Modernism. Where is Post-Modern Going?*, 2007) el otrora considerado como uno de los “apóstoles” del postmodernismo sostiene, sin rebozo, que éste es “una reacción crítica al modernismo que emana del interior del propio modernismo.”⁵⁷ No le duelen prendas el acabar proponiendo un enlace o, más exactamente, una “nueva síntesis” entre modernismo y postmodernismo. Valga como botón de muestra este revelador pasaje:

Ahora que el postmodernismo ya no es una moda pasajera o un despreciable corruptor de la fe moderna, resulta más fácil prestar atención a su particular y característico atractivo. Éste no es otro que el gusto por el momento híbrido, por el instante de creación, cuando dos sistemas diferentes se enlazan de pronto de tal forma que uno puede apreciar ambos lados de la ecuación y su unión.⁵⁸

Por su parte Ihab Hassan, si bien hace notar que a diferencia de términos tales como romanticismo, clasicismo, barroco o rococó el vocablo postmodernismo sí “evoca aquello que desea superar o suprimir, el propio modernismo”, por lo que puede afirmarse que “el término lleva su enemigo dentro”,⁵⁹ de esto no tiene por qué inferirse un mayor grado de dependencia de lo postmoderno con respecto a lo moderno de lo que normalmente se supone en la sucesión de estilos o períodos

⁵⁶ Los rasgos más característicos de este nuevo “paradigma postmoderno” que Jencks sitúa *más allá o después de* lo moderno, aparecen más sistemáticamente tratados en sus obras *What is Post-Modernism*, St. Martin’s Press, Nueva York/Academy, Londres, 1986 y la ya citada *Post-modern Reader*.

⁵⁷ Charles Jencks: *Critical Modernism. Where is Post-Modern Going?*, Wiley, Londres, 2007, p. 182.

⁵⁸ Ibid., p. 10. En este caso las modulaciones o alteraciones experimentadas en su perspectiva teórica no le han librado del siguiente comentario ácido: “Su impulso interior hacia la premonición y su deseo de permanecer en la vanguardia de las novedades históricas puede ser la fatídica razón que está detrás de sus constantes cambios, los cuales pueden ser interpretados como una señal de superficialidad. Pero esa puede ser de nuevo la característica de nuestros días.” (Elie Haddad: “Charles Jencks and the historiography of Postmodernism”, *The Journal of Architecture*, vol. 14, nº 4, 2009, pp. 493-510, p. 507).

⁵⁹ Ihab Hassan: “The Culture of Postmodernism”, en *Theory, Culture and Society*, vol. 2, nº 3, 1985, pp. 119-131, p. 121.

históricos. Así parece sugerirlo el propio Hassan al rechazar, en términos parecidos a los de Charles Jencks, que la postmodernidad signifique un nuevo período histórico posterior al moderno:

La historia se mueve a ritmos tanto continuos como discontinuos. Por tanto el predominio del postmodernismo hoy día [...] no sugiere que las ideas o instituciones del pasado dejen de configurar el presente [...]. El modernismo y el postmodernismo no están separados por un Telón de Acero o por la Muralla China; pues la historia es un palimpsesto, y la cultura es permeable al tiempo pasado, presente y futuro. Todos somos, me sospecho, un poco victorianos, modernos y postmodernos a la vez [...]. Esto significa que un «período» [...] debe ser percibido *al mismo tiempo* en términos de continuidad y discontinuidad, siendo ambas perspectivas complementarias y parciales.⁶⁰

En definitiva, siquiera sea para dos de los primeros y más renombrados exponentes del pensamiento postmoderno, tal parece que la modernidad no puede darse por concluida. O al menos no podría darse por concluida en un sentido temporal o histórico.

La posición de David Harvey –cuya obra *The Condition of Postmodernity* (1990) se convirtió en un best-seller sobre el tema– responde a la de un neomarxista que aun admitiendo la aparición de ciertas tendencias culturales que bien merecen etiquetarse como “postmodernistas”, considera que éstas pueden en última instancia ser explicadas como resultado de desarrollos que se producen en el interior, y llevaban largo tiempo presentes, del propio sistema económico capitalista. Las condiciones de “compresión espacio-temporales” que trae consigo la postmodernidad exageran, en su opinión, las tendencias que han estado presentes en la modernización capitalista en el pasado, generadas por oleadas sucesivas de compresión que surgen de las presiones de acumulación del capital. De hecho, observa más signos de continuidad que de ruptura nada menos que con la era fordista, e incluso sostiene que los rasgos culturales del modernismo y del postmodernismo simplemente representan dinámicas o tendencias opuestas que

⁶⁰ Ibid., pp. 119 y 121.

siempre han existido dentro del capitalismo. Todas esas tendencias, por lo tanto, no avalan que pueda hablarse de una sociedad “postcapitalista” ni siquiera “posindustrial”. De ahí que aunque Harvey comience su libro con una declaración de principios según la cual la *condición postmoderna* es sobre todo “una condición histórica que precisa dilucidarse”,⁶¹ de su dilucidación sobre tal condición histórica (o por más señas “histórico-geográfica”) no se colige finalmente una ruptura entre modernidad y postmodernidad.

Otro que también puede ser considerado como neomarxista,⁶² Fredric Jameson, en su célebre *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) reconoce la existencia de una cultura distintivamente postmodernista, estrechamente relacionada con la sociedad de consumo y de los medios de comunicación, pero añade que no se trata más que de la lógica cultural del último estadio del capitalismo. La sustancial reestructuración social, del trabajo y de la organización industrial que ha supuesto la sociedad de la información y la comunicación –mucho más visible en la esfera del ocio y el consumo que en la del trabajo y la producción– no ha afectado en gran medida a la lógica de la acumulación capitalista. Es por esto que para Jameson, a fin de cuentas, la cultura postmoderna no necesariamente se convierte en heraldo de una nueva época: “Lo postmoderno bien podría ser en ese sentido poco más que un período transicional entre dos estadios del capitalismo, en el que las viejas formas económicas están en el proceso de ser reestructuradas a una escala global, incluyendo las más viejas formas de trabajo y sus tradicionales instituciones organizativas y conceptos.”⁶³

⁶¹ David Harvey: *The Condition of Postmodernity*, op. cit., p. VIII.

⁶² Otra óptica neomarxista más acerbamente crítica con la postmodernidad, que no podemos entrar a considerar aquí, sería la representada por Alex Callinicos con su *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989 (hay trad. cast. de Paidós, Barcelona, 1991; y Terry Eagleton con su *Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford, 1996 (hay trad. cast. de Marcos Mayer, Paidós, Buenos Aires, 1997).

⁶³ Fredric Jameson: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, N.C., 1991, p. . (Hay trad. cast. de Celia Montolío y Ramón del Castillo con el título de *Teoría de la modernidad*, en Trotta, Madrid, 1996). Ciertamente que en ocasiones Jameson se ha mostrado más ambiguo, llegando a sugerir que nos hallamos en una situación tan radicalmente nueva, que bien puede distinguirse de forma decisiva de la sociedad anterior o bien apunta hacia una nueva era. Así, en otro momento llega a decir de la postmodernidad que es “un concepto «periodizador» cuya función es correlacionar la aparición de nuevos rasgos formales en la cultura con la de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico, que a menudo se denomina eufemísticamente

Por lo que hace a los llamados teóricos de la “nueva teoría social” (Beck, Giddens y Bauman), llama la atención que todos ellos poseen una teoría de la modernidad, ya se defina como “sociedad del riesgo” (Beck), como “modernidad tardía” (Giddens) o como “modernidad ambivalente” o “modernidad líquida” (Bauman). Todos ellos asumen como premisa de su teoría social las substanciales transformaciones que se han producido en las sociedades occidentales y la incidencia que han tenido en los más variados niveles: culturales, políticos, económicos, sociales y, en no menor medida, familiares y personales. Para Beck y Giddens más concretamente, las sociedades modernas se caracterizarían por haber alcanzado un estadio de modernidad “radicalizada” o “extrema”, cuyo factor dominante es un alto grado de “reflexividad” sobre sí mismas y, al mismo tiempo, de reflexividad *retrospectiva* sobre sí mismas (tanto más cuanto que ahora estaríamos en condiciones de evaluar el conjunto de la experiencia de la modernidad de un modo que antes no era posible). Pero, en este sentido, la nueva realidad social no representa la superación de la modernidad sino el resultado de su radicalización, abriendo la posibilidad de una nueva configuración de la modernidad: la “modernidad reflexiva”, que bien podría verse como un cambio inmanente de la propia modernidad. Así, para Beck, “modernización reflexiva significa” [...] una *radicalización* de la modernidad que quiebra las premisas y contornos de la sociedad industrial y que abre vías a una modernidad distinta.”⁶⁴ Respecto a Giddens podemos leer:

En vez de estar entrando en un período de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es

modernización, sociedad postindustrial o de consumo, sociedad de los medios de comunicación o del espectáculo, o capitalismo multinacional.” (*El giro cultural*, trad. cast. de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1999 [ed. orig. 1998], p. 17.

⁶⁴ Ulrich Beck: “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en U. Beck, A. Giddens y S. Lash: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, op. cit., p. 15.

«posmoderno»; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar «postmodernidad».⁶⁵

Por lo que se refiere a Bauman, en la medida en que ahora somos más conscientes de los límites de la modernidad, de que ésta era demasiado ambiciosa y hasta cierto punto una empresa tiránica, la *condición postmoderna* puede ser descrita como “la modernidad emancipada de su falsa conciencia”.⁶⁶ El hecho de que exprese la crisis de la modernidad no significa el fin de ésta ni que represente una nueva época, antes bien: “La postmodernidad puede ser interpretada como la modernidad plenamente desarrollada que toma plena medida de las consecuencias anticipadas de su trabajo histórico [...] la modernidad consciente de su verdadera naturaleza –la *modernidad por sí misma*–.”⁶⁷

Por lo que concierne a Berman y Habermas, dos de los autores que con mayor determinación se han opuesto al pensamiento postmoderno y su pretensión de que la modernidad represente un nuevo período histórico, en la medida en que la problemática postmoderna se halla ya presente en la propia modernidad, de lo que se trata es de repensarla o redefinirla sin renunciar por ello a su potencial emancipatorio. Para Berman el mundo moderno es “el único mundo que tenemos” y está condenado a perdurar todavía durante mucho tiempo (no por nada grandes zonas del mundo tan sólo están empezando a sentir las primeras fases de la modernización), de manera que tanto el antimodernismo como el postmodernismo no son sino tentativas predestinadas a escapar de nuestro destino. Es por ello que piensa que aún podemos buscar inspiración en los grandes autores de la modernidad (Marx, Nietzsche, Baudelaire o Dostoievsky), pues al haber vivido en

⁶⁵ Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 3. (Hay trad. cast. de Ana Lizón en Alianza Editorial, Madrid, 1993). Por lo demás, el análisis de Giddens sobre la modernidad presta una gran atención a la dimensión subjetiva y a los proyectos personales de vida. Véase al respecto la sección IV de la obra que acabamos de citar y sobre todo su *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge, 1991 (hay trad. cast. de José L. Gil Aristu en Península, Barcelona, 1995).

⁶⁶ Zygmunt Bauman: *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London y New York, 1992, p. 188.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 187.

los primeros y más formativos años de la misma, fueron capaces de ver sus contradicciones con mayor profundidad de lo que nosotros parecemos capaces:

Entonces podría resultar que el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. [...] Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades –y en los hombres y mujeres modernos– de mañana y de pasado mañana.⁶⁸

Habermas tal vez sea el crítico más conocido del pensamiento postmoderno entre los teóricos sociales. Su publicación de “La modernidad: un proyecto inacabado” (1981), supuso un verdadero punto de inflexión en el debate modernidad-postmodernidad, pues llegó a condicionar en gran medida su desarrollo posterior;⁶⁹ desarrollo que recibiría, en cuanto a él se refiere, su versión más acabada con *El discurso filosófico de la modernidad* (1986). Frente a la crítica radical de la razón emprendida por los postmodernos, el proyecto de Habermas de una “racionalidad comunicativa” tal como aparece sobre todo expuesto en su *Teoría de la acción comunicativa*, pretende superar la escisión entre los diversos órdenes de la razón que Max Weber –siguiendo a Kant– distinguió: el teórico (científico), el práctico (moral) y el estético (arte), mostrando así el carácter universalista y unificador de la razón mediante una cierta reconciliación entre esos diversos órdenes o esferas (que Lyotard consideraba, como hemos visto, irreconciliables):

Lo que no es lícito es confundir los aspectos de validez bajos los que formalmente se racionalizan en el mundo moderno tanto las distintas esferas de valor sujetas a su propia lógica interna como los correspondientes subsistemas sociales, con cualesquiera contenidos particulares de valor, con patrones de valor particulares

⁶⁸ Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. cast. de Andrea Morales Vidal, Siglo XXI, Madrid, 1988 [ed. orig. 1982], p. 27.

⁶⁹ Véase para un temprano ejemplo de lo que estamos diciendo, el conjunto de ensayos reunidos en Richard J. Bernstein (ed.): *Habermas y la modernidad*, trad. cast. de Francisco Rodríguez Martín, Cátedra, Madrid, 1988 [ed. orig. 1985].

históricamente cambiantes. Por muchas y grandes que sean las tensiones entre ellas, esas pretensiones de validez constituyen un sistema, que ciertamente aparece por primera vez en forma de racionalismo occidental, pero que allende la peculiaridad de esta determinada cultura, reclama validez universal y, por tanto, vinculante para todo «hombre civilizado».⁷⁰

Más allá de las contradicciones y aporías, de las patologías y consecuencias negativas que ha traído consigo el proceso de modernización, Habermas, a través de esta identificación entre racionalidad y universalidad característica de la modernidad, articulará su defensa del proyecto ilustrado moderno concebido como un programa emancipatorio. Mientras este programa no se cumpla, la modernidad no podrá ser declarada acabada, al menos en un sentido temporal o histórico.

Por último, veremos cómo Lyotard y Vattimo –al igual que sucediera, según ya hemos comentado, con otros mentores del postmodernismo– no han tenido más remedio que hacerse eco de las dificultades que sus posiciones iniciales entrañaban, acabando así por atemperarlas en gran medida. Lyotard mismo, sin ir más lejos, nos ofrece aquí una buena muestra de este cambio introducido respecto a sus primeros planteamientos, al haber sostenido más recientemente, en abierto contraste con lo que se desprendía de sus textos anteriores, que

Ni la modernidad ni la llamada postmodernidad pueden identificarse y definirse como entidades históricas inequívocas, la segunda siempre a continuación de la primera. Por el contrario, la actitud postmoderna está siempre implicada en la moderna, en la medida en que la modernidad presupone la compulsión a salir de sí misma y resolverse en algo distinto resultante de un equilibrio final, ya sea ello un orden utópico o la finalidad política que encierran las Grandes Narraciones; de

⁷⁰ Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987 [ed. orig. 1981], tomo I, p. 247.

modo que, en este sentido, la postmodernidad es una promesa de la que está preñada la modernidad definitiva y perpetuamente.⁷¹

Y unas pocas páginas más abajo, podemos seguir leyendo a este mismo efecto que

La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma.⁷²

De igual modo, al preguntarse en otro lugar “¿qué es lo posmoderno?”, Lyotard no tiene reparo alguno en afirmar que "Con seguridad, forma parte de lo moderno. [...] El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante".⁷³ Más aún, al señalar también en el mismo lugar que "el «post» de «postmoderno» no significa un movimiento de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, es decir, de repetición, sino un proceso a manera de *ana-*, un proceso de análisis, de anamnesis, de analogía y de anamorfosis, que elabora un «olvido inicial»",⁷⁴ acaba dando la impresión de que Lyotard cifra en último término su propia tarea filosófica en la búsqueda de las patologías o de los errores de la modernidad, evitando así a la postre las posiciones “rupturistas”. Incluso por lo que respecta a la cuestión del *sujeto*, hay quien ha visto en la propuesta lyotardiana de “activar las diferencias” y producir una proliferación

⁷¹ Jean-François Lyotard: "Reescribir la modernidad", en *Revista de Occidente*, nº 66, 1986, pp. 23-33, p. 24.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

⁷³ Jean-François Lyotard: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. cast. de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 93. Desde otro ángulo, también puede apreciarse este cambio respecto a sus planteamientos iniciales en *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* (trad. cast. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1987), en relación a lo sostenido sobre todo en *La condición postmoderna*. Si en esta última, como vimos, había hecho hincapié (apoyándose en Wittgenstein) en la inconmensurabilidad e incomunicabilidad entre los heterogéneos juegos de lenguaje, ahora en *El Entusiasmo* (apoyándose en Kant) insiste en que una idea de razón que no entre en contradicción consigo misma y merezca el nombre de tal, tiene que lograr la comunicabilidad entre el archipiélago de las proposiciones heterogéneas. Persigue aquí, por tanto, lo que él mismo ha denominado "las condiciones de la síntesis de lo heterogéneo" (p. 49).

inacabable de juegos de lenguaje, en una lucha continua por dar voz a las ideas, opiniones e injusticias que han sido sistemáticamente excluidas del universo del lenguaje, una clara referencia a un supuesto *sujeto de resistencia*.⁷⁵ Algo que, a su vez, ha dado pie a que otros intérpretes vean en el filósofo francés nada menos que a un potencial aliado político del proyecto democrático moderno:

Un postmodernismo del tipo defendido por Lyotard no constituye una radical (e incluso mediada) ruptura con el proceso de modernización, sino al contrario una intensificación dialéctica de sus impulsos democráticos. Expresado de manera paradójica, el postmodernismo de Lyotard implica la necesidad de un renovado y mayor desarrollo de la tradición democrática moderna; esto es, el postmodernismo es un llamamiento a favor del ultramodernismo, una defensa del carácter dinámico y orientado al futuro de la revolución democrática identificada por Tocqueville.⁷⁶

Por su parte Gianni Vattimo arguye, yendo más allá e incluso manifestando su distanciamiento de Lyotard en este punto, que

Nuestra relación como *posmodernos* con la modernidad no es la relación del distanciamiento más absoluto; como mucho, se trata de una *larga despedida*, de un *prolongado adiós* que perdura y que define nuestra condición. Y así, las grandes narraciones legitimantes, la filosofía de la historia, no han pasado y desaparecido del todo, como querría Lyotard; se han vuelto problemáticas, pero, así y todo, constituyen todavía el único contenido de nuestro pensamiento y de nuestra cultura. La posmodernidad podría caracterizarse probablemente así: hemos descubierto la insostenibilidad de las metahistorias unitarias, de las filosofías del progreso, de la emancipación, de la salvación; pero al mismo tiempo hemos descubierto que no podemos, por ahora, prescindir de una concepción unitaria de

⁷⁵ Cfr. al respecto Anne Barrow: "Lyotard and the Problem of Justice", en Benjamin Andrew (ed.): *Judging Lyotard*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp. 26-42.

⁷⁶ John Keane: "The modern democratic revolution: reflections on Lyotard's *The Postmodern Condition*", en Benjamin Andrew (ed.): *Judging Lyotard*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp. 81-98, p. 91.

la historia, de un *hilo rojo* sobre el que poder proyectar el futuro, darle un sentido, tomar decisiones.⁷⁷

En definitiva, la postmodernidad parece haber pasado –al menos de la mano de Lyotard y Vattimo, dos de sus más cualificados exponentes– de concebirse como un “cambio radical” o una “gran ruptura” de época respecto de la modernidad, a definirse más bien como una “reescritura” de la sociedad y la cultura modernas o como una “larga despedida” y “un prolongado adiós” a las mismas. En otras palabras: también Lyotard y Vattimo parecen decantarse, a la postre, por un cierto *cotinuum* entre modernidad y postmodernidad. Éstas no podrían identificarse ni definirse como entidades históricas independientes.

2.3 ... hacia una modernidad grávida de postmodernidad

Lo que en última instancia parece haber dejado claro el análisis de todo este elenco de autores que acabamos de efectuar, y me gustaría destacar, no sería tanto su concordancia final en contra de establecer una discontinuidad total entre la modernidad y la postmodernidad como, sobre todo, su común acuerdo sobre que sólo cabe pensar *más allá de* la modernidad *a partir de* la propia modernidad. De hecho –y por más que la crítica de la modernidad siempre haya formado parte, como hemos dicho reiteradas veces, de la misma modernidad–, si algo ha alentado el debate modernidad-postmodernidad ha sido, justamente, la necesidad de interrogarnos críticamente sobre qué entendemos hoy por “modernidad”. La “condición postmoderna” nos acabaría brindando la ocasión, en ese sentido, para reflexionar nuevamente sobre la experiencia de la modernidad (en realidad sería la condición de tal reflexividad); para volver la mirada retrospectivamente hacia atrás, hacia el interior de su propia constitución; para repensar y reevaluar la

⁷⁷ Gianni Vattimo: "El fin del sentido emancipador de la historia", op. cit.

modernidad *después de* la postmodernidad (o si se prefiere, para pensarla y reevaluarla *en* la postpostmodernidad).

Así, para empezar, ¿es que acaso aquello que más específicamente define el punto de vista de la postmodernidad, a saber, la crítica a esa razón ilustrada "unificadora" y "globalizante" que pretendía construir a través de la historia el proceso emancipador de la humanidad, no se había iniciado ya, de hecho, en el interior mismo de la propia modernidad?, ¿es que acaso no cabría decir otro tanto de la crítica a la concepción de la historia como emancipación progresiva universal o del sujeto como agente consciente y reflexivo del cambio histórico? Tales críticas no surgen "adánicamente" con la postmodernidad ni son un invento de ésta. Antes al contrario, muchas de ellas se remontan a los tiempos modernos, apareciendo ya anticipadas en ciertas figuras centrales del pensamiento filosófico, científico y estético de finales del siglo XIX y principios del XX. Como nos ha recordado Marshall Berman en su obra ya citada, aparecen en las primeras vanguardias del simbolismo francés (así en Rimbaud o Baudelaire); aparecen después en la literatura vanguardista (Joyce, Kafka, el surrealismo); aparecen también en la psicología de Freud y en la sociología de Weber, Simmel o Durkheim; aparecen en la discusión filosófica de la fenomenología y de la ontología heideggeriana. Pero tal vez estas críticas *internas a* la propia modernidad se presentan de manera más prototípica y esclarecedora, como nos recuerda esta vez Albrecht Wellmer, en las figuras de Karl Marx, Max Weber o la Escuela de Francfort.⁷⁸

En efecto, así lo vendría a corroborar la posición crítica adoptada por Marx frente a la concepción hegeliana del Estado moderno como manifestación más alta de la razón, capaz de reconciliar el interés particular con el universal. Tal concepción es considerada por Marx, a la luz de todos los aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista, una mera formulación ideológica, una reconciliación entre lo universal y lo particular que tiene lugar en el pensamiento pero no en la realidad. De ahí, pues, que a su modo de ver esta reconciliación tuviese que realizarse aún prácticamente por medio de una

⁷⁸ Cfr. mayormente en lo que sigue Albrecht Wellmer: "Razón, utopía, y la dialéctica de la Ilustración", en Richard J. Bernstein (ed.): *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 65-110.

revolución comunista. Por lo demás, esta concepción hegeliana de la razón era para Marx la expresión última de la razón ilustrada burguesa que, en su plasmación real, aparecía plagada de contradicciones y era en igual medida portadora de progreso y destrucción.

Por su parte Weber, en esa morfología de la modernidad que lleva a cabo en buena parte de su obra –y de manera más arquetípica en la “Introducción” a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*–, nos presenta el proceso histórico de modernización como un proceso progresivo de “racionalización de la sociedad” y “desencantamiento del mundo” que lejos de conllevar perspectiva utópica alguna, conduce por el contrario a un aprisionamiento progresivo del hombre moderno en un sistema deshumanizado que determina su vida y se convierte en su último destino. Para él, por consiguiente, las esperanzas y expectativas generadas por la razón moderna no eran más que una ilusión amarga e irónica. Una vez desenmascarada la fábula del estrecho y necesario vínculo entre el desarrollo de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana universal, lo que el legado de la Ilustración puso al descubierto fue el triunfo de la *Zweckrationalität* (esto es, de la “racionalidad instrumental”). Esta forma de racionalidad acabaría por afectar e invadir toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativo-burocráticas y artísticas. El crecimiento de dicha razón instrumental (de ese “proceso de racionalización” y de “fragmentación de la razón”, como también hemos dicho) no conduciría finalmente a la realización concreta de la libertad universal, sino más bien a la creación de una “jaula de hierro” de racionalidad burocrática de la cual no habría manera de escapar.

Esta dialéctica negativa de la historia elaborada por Weber fue en gran parte adoptada por los fundadores de la Escuela de Francfort (Theodor Adorno y Max Horkheimer), al admitir que la concepción weberiana de la racionalidad representaba claramente la realidad de la sociedad moderna, así como su lógica interna de desarrollo y su ideología básica. Pero no obstante este acuerdo, los filósofos francfortianos criticaron al mismo tiempo la noción weberiana de racionalidad por considerarla reductivamente formal e instrumental, a la par que defendían frente a ésta una idea más enfática y comprensiva de la razón, esto es,

una razón más cargada de connotaciones normativas. Aun así, los desastres del siglo XX les llevaron a plantear en su *Dialéctica de la Ilustración* la tesis de que el proyecto de la Ilustración estaba condenado a volverse contra sí mismo, transformando así la lucha por la emancipación del hombre en un sistema de opresión universal en nombre de la liberación de la humanidad. Para estos autores la lógica que encubría la racionalidad de la Ilustración era una lógica de dominio y opresión que se extendía imparablemente al mundo natural y humano, de manera que el proceso de la ilustración concluía, cuando se creía realizado, en la barbarie. Su pesimismo sobre el potencial emancipatorio de la racionalidad moderna descansaba, en último término, en la creencia de que la razón misma estaba provocando su propia destrucción.

Así pues, podemos colegir de cuanto acabamos de decir que no son pocos los autores que ya en la modernidad avistaron y detentaron cuestiones y actitudes postmodernas. Que muchas de las temáticas, preocupaciones y conceptos centrales planteados por los pensadores postmodernos están ya presentes, y encuentran un paralelismo muy llamativo, en los planteamientos realizados con anterioridad por muchos de los pensadores modernos. La postmodernidad, como algunos han expresado, “es en todos los sentidos «parasitaria» de la modernidad.”⁷⁹ Lo que algunos insisten en ofrecer como novedad no es, evidentemente, tan novedoso. No puede serlo cuando de todo lo anterior podemos a su vez colegir que “la modernidad está grávida de postmodernidad”,⁸⁰ esto es: que a medida que se tematizan y desarrollan los rasgos distintivos de la modernidad aparecen las cuestiones postmodernas. De ahí tal vez la conveniencia, como ha sugerido Gérard Raulet, de intentar comprender la postmodernidad en el continuo de la autoafirmación de la modernidad: ora como una recurrencia *tópica* de sus estados de crisis característicos, ora también como una *consecuencia* de la modernidad que, en este sentido, habría alcanzado un punto de inflexión cualitativo en su

⁷⁹ Ferenc Feher y Agnes Heller: *Políticas de la postmodernidad*, trad. cast. de Montserrat Gurguá, Península, Barcelona, 1989 [ed. orig. 1988], p. 161.

⁸⁰ Hago aquí mía la expresión de José María Mardones en su libro *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988 (especialmente el capítulo 1: “El umbral de la postmodernidad. Rasgos distintivos de la modernidad grávida de postmodernidad”, pp. 17-32).

evolución.⁸¹ Lo que conlleva, en suma, que podamos también percibir la postmodernidad como la conciencia histórica contemporánea de la edad moderna, así esa conciencia acabe revelándonos, no sin cierto viso de melancolía, que “La postmodernidad es la modernidad sin las esperanzas y sueños que cimentaron la modernidad.”⁸² Pues después de todo, y máxime si convenimos en que poco más de dos siglos podría no ser mucho tiempo en términos civilizatorios, cabría plantearse la posibilidad, como ha sugerido entre nosotros Jacobo Muñoz, de si “la modernización civilizatoria que hace siglos nos conforma no ha hecho, a despecho de las apariencias, otra cosa que comenzar”.⁸³

Así las cosas, y dado que el debate modernidad-postmodernidad si a algo nos compele, como hemos podido observar, es a volver la mirada hacia el pasado para replantear mejor los problemas de la modernidad y someter así su proyecto emancipatorio a análisis y reflexión,⁸⁴ quizás resulte oportuno en estos momentos detenerse a repensar o reexaminar algunos de los episodios centrales de la discursividad moderna. Tanto más si asentimos con Javier Muguerza en que “cuando hablamos hoy de nuestro ingreso en la postmodernidad, ésa no es sino una manera de decir, de decirnos, que no sabemos en realidad a dónde vamos. Pero sigue siendo importante me parece, que sepamos al menos de dónde venimos. Y, sobre todo, *adónde no queremos ir*”.⁸⁵ Por nuestra parte, dirigiremos más concretamente la mirada hacia esa tradición que inauguró Kant y la Ilustración y prosiguió el idealismo alemán hasta llegar a Marx, tradición en la que los temas

⁸¹ Cfr. Gérard Raulet: "De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida", en Josep Picó (ed.): *Modernidad y Postmodernidad*, op. cit., pp. 321-347, p. 326.

⁸² Dick Hebdige: *Hiding in the Light: On Images and Things*, Routledge, Londres y Nueva York, 1988, p. 195.

⁸³ Jacobo Muñoz: "Inventario provisional", *Revista de Occidente*, n.º. 66, 1986, pp. 5-22, p. 22.

⁸⁴ No deja de llamar la atención pues resulta sumamente revelador, en este sentido, el siguiente texto “tardío” del padre del deconstruccionismo postmoderno: “Nada me parece menos superado que el clásico ideal emancipatorio. Se puede tratar de descalificarlo hoy día, ya sea de manera grosera o sofisticada, sin al menos cierta ligereza y sin urdir las peores complicidades. Es verdad que también es necesario no renunciar a reelaborar, sino al contrario, el concepto de emancipación, de liberación o de liberación teniendo en cuenta las extrañas estructuras que describimos en este momento.” (*Fuerza de ley*, trad. cast. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, ed. orig. 1994, pp. 62-63.

⁸⁵ Javier Muguerza: “Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta”, en *Arbor* (nov.-dic. 1987), pp. 231-258, p. 257.

de una razón crítica emancipatoria y de un sujeto fundador de sentido que haría efectiva la realización de esa razón en el curso de la historia se erigieron, con toda pujanza, en elementos primordiales de una sociedad más justa, racional y humana. Tal vez ello nos permita atisbar mejor esas tensiones internas, ambigüedades, ambivalencias y aporías inherentes al proyecto de la modernidad y que de manera tan palmaria como perentoria ha vuelto a poner de manifiesto, por si no estaba ya lo suficientemente claro, la llamada “dialéctica modernidad-postmodernidad”. Una dialéctica que al decir de uno de sus más preclaros y perspicaces analistas “está todavía por escribir”, o lo que vendría a ser lo mismo, cabe pensar que nos acompañará aún por mucho tiempo.⁸⁶

Al examen pues de la referida tradición emancipatoria moderna nos dispondremos en la segunda parte de este trabajo. Pero antes de abordar esa tarea, y a modo de gozne entre lo que diremos en ese apartado y cuanto hasta ahora hemos venido diciendo, vamos a dirigir nuestra atención a Francis Fukuyama y su tesis del “fin de la historia”, ya que al parecer y no sin sorpresa, el *gran relato* aún estaba por llegar.

⁸⁶ Cfr. al respecto Albrecht Wellmer: "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad", trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, en Josep Picó (ed.) *Modernidad y Postmodernidad*, op. cit., pp. 103-140.

Capítulo II

El “gran relato”, rehabilitado: Francis Fukuyama y “el fin de la Historia”

El fin de la Historia como triunfo de la democracia liberal

Rara vez un artículo tan breve ha tenido una repercusión tan impactante o ha logrado generar tantas críticas, comentarios y controversias como “The End of History?”, publicado por el pensador estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama en la revista de acreditada tendencia conservadora –no en vano fue fundada por Irving Kristol con el declarado propósito de reemplazar el consenso liberal de la vida intelectual norteamericana por un clima más conservador– *The National Interest* en el verano de 1989.⁸⁷ Expuesto con una claridad, concisión y amenidad no exentas de rigor, densidad y firmeza, con un estilo brillante y persuasivo y con un deliberado afán provocador, pretendía ofrecer una explicación, acompañada de ciertas prognosis de futuro, sobre los acontecimientos que se estaban desencadenando en aquel entonces y que se saldaron, como es bien

⁸⁷ Francis Fukuyama: “The End of History?”, *The National Interest*, nº 16, verano de 1989, pp. 3-18 (una versión en castellano de “¿El fin de la Historia?” apareció en la revista *Claves de razón práctica*, nº 1, abril de 1990, pp. 85-96). Por lo demás, las credenciales conservadoras del propio Fukuyama no se reducían al mencionado perfil de la revista en que apareció publicado su ensayo, ya que éste tuvo su origen en una conferencia pronunciada en el Centro John M. Olin de la Universidad de Chicago (el hogar de los economistas neoliberales) durante el curso académico de 1988-89, invitado por los profesores Nathan Tarcov y Allan Bloom (este último también autor, en su día, de otro célebre *best-seller* conservador: *The Closing of the American Mind*). El hecho, asimismo, de que viniese avalado por su condición de director adjunto de la Oficina de Planificación Política del Departamento de Estado durante la Administración de Georges H. W. Bush, le hacía aparecer como un producto del *establishment* conservador que, allá por la década de los ochenta de la pasada centuria, contribuyó a poner en marcha la pretensión de Kristol de desplazar al liberalismo como filosofía pública preponderante en los Estados Unidos. Con todo, y más allá de estas primeras *apariencias*, acaso convenga advertir que no resulta tan sencillo encasillar a nuestro autor bajo la etiqueta de conservador *avant la lettre*, habida cuenta de la ambigüedad, complejidad y evolución posterior de su pensamiento.

sabido, con el estrepitoso derrumbe del “socialismo real” y el consiguiente final de la Guerra Fría.

Ciertamente, la emblemática fecha de 1989 puede ser considerada con razón un verdadero punto de inflexión histórica, de esos que marcan una divisoria en el tiempo y permiten hablar de un antes y un después. Esto ha llevado a algunos a cifrar en ella el prematuro final del siglo XX y, a la postre, del milenio: es el caso, entre otros, del conocido historiador marxista británico Eric Hobsbawm, quien en su *Age of Extremes* (1994) se ha referido al pasado siglo XX con la expresión de “siglo corto” frente al “siglo largo” representado por el siglo XIX. Es decir, que puestos a interpretar la Historia en clave ideológico-política, el siglo XIX habría comenzado en 1789 (con la Revolución Francesa) y culminado en 1914 (con la Primera Guerra Mundial), mientras el siglo XX habría empezado en 1914 y culminado en 1989.

Pero sin duda ha sido Francis Fukuyama quien ha ido mucho más lejos en este sentido, al cifrar en tales acontecimientos nada más y nada menos que *el final* mismo de la Historia. Impulsado por los medios de comunicación de todo el mundo, su impactante y controvertido artículo pronto alcanzó una vertiginosa y extraordinaria resonancia: no en vano daba la impresión de haber sabido captar y expresar una sensibilidad general existente, condensando en unas pocas páginas la imagen representativa de toda una época. No tardó en ser aclamado por el prestigioso –y poco sospechoso de conservador– diario británico *The Guardian* (7 de septiembre de 1990) como uno de los “textos claves de nuestra época”, al tiempo que su autor cobraba fama mundial. Y por más que el propio Fukuyama nunca se ha cansado de repetir que él no es ningún profeta ni futurólogo –“no sólo no puedo ver ni prever el futuro de la política mundial sino ni siquiera mi propio futuro”, solía decir con su proverbial ironía–, reconozcámosle al menos que demostró poseer unas extraordinarias dotes de predicción: su artículo está escrito meses antes de la caída del muro de Berlín y de los acontecimientos que siguieron a ésta, lo que sin duda contribuyó eficazmente a su éxito. Pero la satisfacción y hasta el entusiasmo con los que fue recibido su artículo en determinados círculos políticos, académicos y mediáticos se debió también, en considerable medida, a que planteaba en sus páginas una cuestión que amplios sectores del público

occidental en general (y del estadounidense en particular) deseaban fervientemente: algo así como la demostración *teórica* de que el sistema liberal-capitalista era insuperable y, por tanto, no resultaba descabellado, sino más bien razonable, prever su extensión e imposición en todo el mundo. Al fin y al cabo éste era, precisamente, el hilo rojo argumental que recorría de un extremo a otro el texto de Fukuyama: el sistema de valores de Occidente (o de “la *idea* occidental”, según sus palabras) había demostrado ser el mejor en el curso de la historia y, por consiguiente, constituía el único fundamento válido para el porvenir de la humanidad.

La tesis central sobre la cual giraba todo el artículo planteaba si, con el colapso del comunismo en la Unión Soviética,

Lo que podríamos estar presenciando no es simplemente el fin de la Guerra Fría o la desaparición de un determinado período de la historia de la postguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.

Es decir, con la derrota y el descrédito del fascismo en la Segunda Guerra Mundial y ahora del comunismo (los dos grandes contrincantes que se presentaron como alternativas de la democracia liberal), y teniendo también presente la vía democrática que habían seguido durante las décadas setenta y ochenta los países del sur meridional de Europa (Grecia, Portugal y España), de América Latina y de Asia oriental (las perspectivas parecían menos halagüeñas para el continente africano), quedaba claro que el final de la Guerra Fría se había saldado con un vencedor absoluto e indiscutible, al que ya no le quedaban serios rivales o competidores: la *democracia liberal*.

Ahora bien, conviene advertir que aquí se está hablando de un final referido a la esfera de la conciencia o al plano de las ideas; esto es, de un final en un sentido *ideológico-político*, de acuerdo con el cual ya no quedarían hoy día ideologías políticas que puedan realmente aparecer como alternativas legítimas y viables a la democracia liberal. El conflicto entre ideologías rivales que había impulsado el desarrollo de la Historia en estos dos últimos siglos –y lo que es más, el debate

ideológico de siglos de antigüedad sobre la mejor forma de gobierno-, se habría resuelto definitivamente a favor de la democracia liberal. En este sentido, no ha pasado desapercibida la afinidad que la tesis del “fin de la Historia” de Fukuyama guarda con la teoría del “fin de las ideologías” que, allá por los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, postularon autores como Raymond Aron, Seymour M. Lipset, Edward Shils y, tal vez con mayor consistencia, Daniel Bell en *The End of Ideology* (1960). Pero con una importante salvedad digna de ser tenida en cuenta: para nuestro autor sí que habría una ideología claramente dominante, la democrático-liberal (convertida de pronto, por así decir, en la ideología *ideal*: aquella que defiende o hace suya la causa de la libertad, la justicia y los derechos humanos). Con su incuestionable triunfo, la democracia liberal se revela además ahora como “el significado de la Historia”, es decir, como el resultado último al que conduce la propia lógica del desarrollo histórico. Pero insistamos en que no se trata *solamente* de un triunfo político práctico sino sobre todo teórico o intelectual, esto es: de “la victoria de una idea sobre otra.”

De manera que con la expresión “el fin de la Historia” nuestro autor no se refería –como algunos de sus más apresurados y atolondrados intérpretes corrieron a señalar con manifiesta ligereza– a la supresión de todo conflicto social significativo ni, menos aún, al cese de todo acontecimiento empírico digno de mayor o menor trascendencia histórica, sino más bien a un “principio de inteligibilidad” o a un “marco conceptual” con los que poder discriminar entre “lo esencial y lo contingente o accidental en la historia mundial”. Da pues la impresión de que tales intérpretes hubiesen interrumpido su lectura justo en el párrafo anteriormente citado, cuando lo cierto es que a continuación puede leerse:

Esto no quiere decir que no vayan a producirse más acontecimientos que puedan llenar las páginas de los resúmenes anuales sobre relaciones internacionales del *Foreign Affairs*, pues la victoria del liberalismo se ha producido principalmente en la esfera de las ideas o de la conciencia, y aún es incompleta en el mundo real o material. Pero hay poderosas razones para creer que éste es el ideal que se impondrá en el mundo material *a largo plazo*.

Dicho de otro modo, para Fukuyama el mundo *posthistórico* dista de ser *ahistórico*. O por decirlo también en los términos, más atinados en esta ocasión, de uno de sus intérpretes: “lo que el señor Fukuyama previó no fue el fin de la historia –entendida como el minúsculo reino de los acontecimientos y sucesos diarios– sino el fin de la Historia: un proceso evolutivo que representaba la autorrealización de la libertad en el mundo. El *fin* que él tenía en mente consistía en la realización de un telos: se trataba más de una *culminación* que de una *conclusión o final*.”⁸⁸ Y es aquí donde estaría el verdadero quid del asunto, pues para comprender en sus justos términos (que como vamos a ver no son sino los términos del *idealismo hegeliano*) el núcleo teórico de la tesis de Fukuyama, es preciso remitirse a la larga y compleja genealogía intelectual que subyace a la idea misma del “fin de la Historia”.⁸⁹

Como él mismo reconoce en su texto, dicha idea no es original. Proviene de Karl Marx (aunque en estricta puridad filológica éste más bien habló del “fin de la prehistoria”), quien a su vez la tomó prestada de su gran predecesor G.W.F. Hegel, si bien nuestro autor admite que sigue aquí la original interpretación de este último efectuada por el filósofo franco-ruso Alexandre Kojève en sus célebres conferencias sobre la *Fenomenología del Espíritu* dadas en la École Pratique des Hautes Études de París entre 1933 y 1939. De acuerdo con esta interpretación, para Hegel la Historia habría llegado a su fin en 1806 con la victoria de Napoleón sobre las tropas prusianas en la batalla de Jena, por cuanto significó la puesta en

⁸⁸ Roger Kimball: “Francis Fukuyama and the End of History”, *The New Criterion*, vol. 10, nº 6 (febrero 1992), pp. 1-10, p. 2. En términos muy parecidos se ha expresado Jacques Derrida, para quien la tesis de Fukuyama “obliga a preguntarse si el fin de la historia no es más que el final de un *determinado* concepto de historia”, a saber: el de ese concepto tan familiar en Occidente para el que la historia constituye un espacio de enfrentamiento ideológico entre sistemas mundiales que compiten entre sí (en los últimos tiempos la democracia liberal contra el comunismo). Para Derrida, es precisamente ese concepto de historia el que habría llegado a su fin con el colapso del comunismo, pero no la historia en sí ni cualquier otro posible concepto de historia. Véase al respecto su *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, París, 1993, p. 38. (Hay trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid, 1995). Una breve pero clarificadora visión de la posición de Derrida sobre este asunto puede verse en Stuart Sim, *Derrida and the End of History*, Icon Books, Cambridge, 1999.

⁸⁹ Sobre el linaje intelectual de la idea del “fin de la Historia” y la original contribución a este respecto de Fukuyama, ha dado cuenta Perry Anderson en “The Ends of History”, recogido en *A Zone of Engagement*, Verso, Londres-Nueva York, 1992, pp. 279-375. (Hay trad. de Erna von der Walde, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1992).

práctica de los ideales de la Revolución Francesa una vez plasmados en los principios políticos del Estado liberal democrático. La victoria de estos ideales y principios políticos, encarnados en lo que Kojève llamaba el “Estado universal y homogéneo”, habría resuelto todos los grandes conflictos y “contradicciones” que hasta entonces habían caracterizado el curso de la Historia humana, poniendo así punto final a la evolución ideológica de la humanidad.

Tal vez ahora, tras esta breve alusión a los antecedentes intelectuales de la idea del “fin de la Historia”, nos hallemos mejor pertrechados para comprender que ésta sea la pregunta decisiva que Fukuyama plantea para saber si realmente hemos alcanzado el final de la Historia: “¿existen «contradicciones» fundamentales en la vida humana que, no pudiendo resolverse en el marco de la democracia liberal capitalista, encontrarían una solución mediante una estructura político-económica alternativa?” Cabe dar por sabida su respuesta.

Pues para nuestro autor, insistamos una vez más en ello, pero ahora a modo de recapitulación: “el *ideal* de la democracia liberal no puede ser superado”. Con el corolario lógico que de esto se sigue: el fin de la Historia representa, sobre todo, el final del socialismo (y huelga decir que también va implícito en ello: el final del marxismo-leninismo como fuerza motriz intelectual capaz de articular un proyecto político alternativo). En definitiva, el liberalismo quedaría como la única filosofía política *legítima*. Acaba de derrotar a su gran enemigo, el socialismo, y se dispone a celebrar su victoria en ese enconado enfrentamiento entre ideologías políticas rivales en que consistió la Guerra Fría. Los argumentos esgrimidos por Fukuyama y el tono triunfal utilizado no son sino expresión de esa euforia que llegó a suscitar en su día, en todo el mundo occidental, el hundimiento del comunismo. De ahí esos tonos amables con los que va pintando, conforme avanza su ensayo, un escenario de lo más optimista para el siglo XXI: parecía abrirse no ya para Occidente sino para el mundo entero, bajo la consigna de un “nuevo orden internacional”, un período de paz, prosperidad y libertad en el que la universalización de la

democracia liberal se presentaba como un proceso más o menos lento pero inexorable.⁹⁰

Súbitamente, sin embargo, en el último apartado de su artículo Fukuyama abandona ese confiado optimismo en el destino democrático de la humanidad para dar paso, de manera tan inesperada como desconcertante, a un sombrío escepticismo acerca de la época posthistórica misma. Como si con un brusco golpe de timón quisiera provocar un cambio de rumbo en su argumentación, con su melancólica alusión al “último hombre” nietzscheano acaba evocando un mundo futuro carente de afán competitivo, de espíritu de lucha, de heroísmo e idealismo, un mundo habitado por individuos satisfechos de sí mismos sin más cometido ni finalidad que disfrutar de su bienestar material y sus placeres hedonistas. Con lo cual la anunciada victoria final y definitiva de la democracia liberal podría terminar significando no tanto el comienzo de una nueva era de libertad y creatividad, como el final de la lucha dialéctica entre grandes ideas que había dado significado a la Historia. De ahí ese sentimiento de tristeza que experimenta nuestro autor ante la perspectiva de un tiempo posthistórico y que le lleva a expresar, esta vez con un tono de amargo escepticismo:

El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a nivel mundial que requería audacia, coraje, imaginación e idealismo se verá reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de los problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las

⁹⁰ El contrapunto a tan halagüeño pronóstico expresado en “¿El fin de la Historia?” respecto a las, por así decir, “relaciones internacionales”, no tardó en llegar de la mano de Samuel P. Huntington y su no menos famoso “¿The Clash of Civilizations?” (*Foreign Affairs*, vol. 37, nº 3, 1993, pp. 22-49; hay trad. de Carmen García Trevijano, “¿Choque de civilizaciones?”, Tecnos, Madrid, 2002), convertido tres años después en un grueso volumen: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996 (hay trad. de José Pedro Tosaus Abadía con revisión de Rafael Grasa, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997). Para Huntington, como es sabido, la desaparición de los “conflictos ideológicos” tras el final de la Guerra Fría abrió paso a unos “conflictos identitarios” que presagiaban un futuro escenario de confrontación en la política mundial. Entre la amplísima bibliografía que se ha ocupado de contrastar ambos textos y sus respectivos autores quisiera destacar, por su pormenorizado análisis de carácter monográfico, el libro de Mara Fornari: *End and Clash. Il contributo di F. Fukuyama e S. P. Huntington alla riflessione politica contemporanea*, il glifo (e-book), 2012.

sofisticadas demandas consumistas. En la era posthistórica no habrá ni arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana.

De ahí también esa sensación de “fuerte nostalgia” que dice sentir por los viejos tiempos en que existía la Historia, y que le lleva a concluir su ensayo expresando con cierta incredulidad: “Quién sabe si esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia vuelva a empezar una vez más.”

No tiene nada de sorprendente, por tanto, que la última parte de su artículo haya provocado tantas y tan variadas reacciones e interpretaciones. ¿Estamos ante una clara muestra de sutil ironía por parte de nuestro autor?, ¿de descarado cinismo?, ¿de cruda veracidad?, ¿de pura nostalgia? Dejemos por de pronto las interrogantes abiertas, no sin antes advertir cómo la propia posición de Fukuyama respecto al “fin de la Historia” termina siendo más ambigua, ambivalente y compleja (y por consiguiente, también más interesante) de lo que a primera vista podría parecer. Pues al pensar que el aburrimiento o la nostalgia podrían volver a poner en marcha la Historia, tal parece que concluya su relato dejando abierta la puerta al carácter inacabable e impredecible de la misma.

Críticas y contracríticas

Como cabía suponer, la polémica estaba servida. La audacia de que hacía alarde “¿El fin de la Historia?”, cuyo osado título sugería la posibilidad misma de que hubiésemos llegado al final de la Historia, provocó de inmediato todo un aluvión de críticas y acusaciones no pocas veces contradictorias entre sí. Su autor fue tildado de “Hegel redivivo” y a la vez de “intérprete equivocado” de Hegel, de “apologista” del capitalismo y a la par de “último marxista”, de valedor del imperialismo occidental y aun de vocero de la política exterior estadounidense, de ofrecer una clara muestra de cinismo provocador detrás de la claridad y el desparpajo de su argumentación, y una larga serie de cosas por el estilo. Pero quizás lo más sorprendente es que sus tesis suscitaron un rechazo ampliamente generalizado, es decir, que tales críticas y acusaciones le llovieron desde casi todos los lados del

espectro político-ideológico, no sólo (como acaso cabría esperar) desde el lado llamémosle “progresista” sino también (por extraño que pudiera parecer) desde el lado digamos “conservador”. De hecho, ya en el mismo número de *The National Interest* en que fue publicado “¿El fin de la Historia?”, éste aparecía acompañado de una serie de comentarios que, a modo de debate, venían firmados por algunas de las más destacadas figuras del elenco conservador, tales como Allan Bloom, Irving Kristol, Gertrude Himmelfarb, Samuel P. Huntington o Daniel P. Moynihan entre otros.

La respuesta de Fukuyama a esta primera oleada de críticas, “A Reply to My Critics”, se produjo apenas un año después de nuevo en las páginas de *The National Interest* (nº 18, invierno 1989-90, pp. 21-28).⁹¹ Tras comenzar aquí afirmando que la mayor parte de esas críticas no eran sino el resultado de una serie de malentendidos o interpretaciones erróneas, echando mano de su consabida ironía añadía que

es bastante evidente que muchos comentaristas no se han molestado en leer todo el artículo, sino tan sólo un resumen. Quizás se pueda entender que algunos de quienes tuvieron a bien comentar *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom o *The Rise and Fall of the Great Powers* de Paul Kennedy no hayan logrado leer esos libros en su totalidad, ya que el primero era muy profundo y el segundo muy largo. ¡Pero no haber tenido tiempo de leer hasta el final un artículo de dieciséis páginas!

Si bien no es posible dar aquí una detallada cuenta de todas esas críticas, en aras de una mayor claridad expositiva voy a tratar de agrupar y sintetizar las más importantes, junto con las correspondientes respuestas que merecieron por parte de nuestro autor, enumerándolas como sigue:

1ª) La primera y más común de esas críticas tendría que ver, como ya hemos apuntado, con la idea misma de *conclusión histórica*. Pues como dicta el sentido común, siempre habrá acontecimientos nuevos e inesperados. Sin

⁹¹ Esta “Respuesta a mis críticos” apareció publicada (trad. de Leopoldo Rodríguez Regueira) en la sección “Temas de nuestra época” del diario *El País*, 21 de diciembre de 1989, pp. 3-6.

embargo, Fukuyama recuerda que está usando el término “Historia” en el sentido hegeliano más restringido de “Historia de la ideología”, por lo que “el fin de la historia no significa el fin de los acontecimientos mundiales, sino el fin de la evolución del pensamiento humano acerca de los principios fundamentales que rigen la organización político-social.” Esto tampoco significa que todos los Estados actuales sean –o pronto lleguen a ser– democráticos; ni que algunos que ya son democráticos no puedan sufrir un retroceso hacia alguna forma de gobierno teocrática o de dictadura militar; ni que el llamado Tercer Mundo no vaya a permanecer largo tiempo empantanado en la Historia y padeciendo todo tipo de violencias. Pero nada de esto invalida el hecho, en su opinión, de que en el mundo se haya generado un consenso sin precedentes a favor de la democracia liberal.

2ª) Algunas críticas señalaban la existencia y la presumible irrupción de *las guerras* entre los Estados como la más fehaciente demostración de que la historia no había llegado a su fin. Para Fukuyama, sin embargo, en un mundo sin conflictos ideológicos los Estados compartirían un acuerdo normativo común: la democracia liberal y la economía de mercado. No afirma que la guerra esté a punto de cesar entre todos los Estados ni que estemos a un paso de entrar en una época de “paz perpetua” de la sociedad internacional, pues muchos Estados aún no son democracias liberales y, por tanto, permanecerán un tiempo más largo atrapados en la historia. Pero sí sostiene que cuantos más Estados abandonen la historia y pasen a formar parte del “mundo posthistórico”, más se desarrollará entre ellos una unión pacífica que eliminará de forma creciente la posibilidad de los conflictos bélicos, como corrobora el hecho de que jamás se hayan producido guerras entre Estados democráticos. Añade también que la mejor garantía de paz para los países democráticos que forman parte del “mundo posthistórico” es, precisamente, la difusión de la democracia liberal en aquellos países donde ésta no existe y siguen formando aún parte del “mundo histórico”.

3ª) Otras críticas apuntaban a los problemas derivados de *la desigualdad, la pobreza y la miseria* como la mayor amenaza para la estabilidad de las propias sociedades liberales capitalistas. Pero Fukuyama responde que no se trata de problemas tanto de *clase* como *culturales*; es decir, que tales problemas no se

deben tanto a las fuerzas del mercado como a las desventajas culturales que aparecen con frecuencia asociadas al “legado histórico de las condiciones premodernas” (como reflejaría el caso de los negros en Estados Unidos, cuya situación tendría más que ver con el legado premoderno de la esclavitud que con la lógica igualitaria del liberalismo). Además, constata que entre los muchos críticos que hicieron especial hincapié en los numerosos problemas económicos y sociales de las sociedades liberales contemporáneas, ninguno se mostró dispuesto a proponer abiertamente el abandono de los principios liberales para la resolución de tales problemas.

4^a) Había también otras críticas que insistían en la amenaza que para la democracia liberal podía entrañar *la irrupción de otras ideologías como el propio comunismo, el fundamentalismo islámico, el nacionalismo o algunas nuevas que aún desconocemos*. Fukuyama admite que seguirá habiendo conflictos originados por estas cuestiones sobre todo en los llamados Tercer y Segundo Mundo, como típicos de regiones que continúan estancadas en la historia, si bien están llamados a tener escasa relevancia en el mundo posthistórico. Por lo que se refiere, en primer lugar, a la persistencia de la “fuerza” del comunismo ya sea en el mundo real o como ideal, no cree que pueda seguir existiendo por mucho tiempo debido a su “pérdida de atractivo y universalidad”. Por lo que concierne al fundamentalismo islámico, considera que a pesar de la pretensión del Islam de ser una religión universal, carece de atractivo alguno fuera de las comunidades que ya eran previamente musulmanas, añadiendo que su actual resurgimiento se explica mejor como una reacción del fracaso experimentado por las sociedades musulmanas ante el poderoso atractivo del liberalismo occidental. Por lo que respecta al nacionalismo, en cambio, su desafío le parece mucho más serio, dada la innegable fuerza del sentimiento nacionalista en el mundo posthistórico. Llega incluso a afirmar que en el curso de los próximos años “no es demasiado inverosímil imaginar la vuelta de los enfrentamientos militares a Europa, pero por cuestiones nacionales más que ideológicas” (huelga decir que una vez más acertó plenamente, en vista de lo ocurrido poco después en la antigua Yugoslavia). No obstante, agrega, para que un conflicto nacionalista adquiera la dimensión de “las grandes guerras ideológicas

del pasado” o se torne una “grave amenaza para el orden mundial” tendrían que darse varias condiciones, como la de convertirse en un conflicto imperialista o producirse en un país relativamente grande y poderoso, condiciones que no parecen vislumbrarse en el futuro horizonte. En definitiva, para Fukuyama ni el comunismo ni el fundamentalismo islámico ni el nacionalismo pueden pretender erigirse en serios “competidores ideológicos” de la democracia liberal. Mayor relevancia concede, en cambio, a la supuesta rivalidad que para la democracia liberal representa el “capitalismo autoritario” de raíz confuciana propio de algunos países asiáticos como Singapur, cuya exitosa combinación de racionalismo económico tecnocrático y autoritarismo paternalista podría resultar atractiva para otros países (dispuestos llegado el caso a sacrificar su libertad por su bienestar o su seguridad).

5ª) Por último estaban aquellas críticas que cuestionaban el supuesto *carácter estable y permanente de la democracia liberal*. Éstas ya no tenían que ver tanto con esos “enemigos externos” de la democracia que acabamos de referir, como con ciertas “contradicciones internas” inherentes a la propia democracia liberal que pueden llegar a minarla –e incluso a destruirla– como sistema político. Más concretamente, tendrían que ver con el riesgo que para la cohesión social y la estabilidad de la comunidad política entraña la pérdida de la necesaria *sustancia moral* de dicha comunidad, debido en este caso a la capacidad o no de la democracia liberal para satisfacer los deseos más básicos y permanentes que definen nuestra naturaleza como especie (tiempo tendrá el lector de ver con más detalle de qué deseos se trata). A este respecto nuestro autor recurre a Hegel –para quien la naturaleza humana no es algo fijo o permanente que haya sido creado “de una vez para siempre”, sino que se crea a sí misma “en el curso del tiempo histórico”– y se pregunta si la larga marcha hacia la conciencia democrático-igualitaria moderna no es más que un accidente histórico totalmente reversible o si, por el contrario, en ese aspecto ha cambiado nuestra naturaleza básica hasta el punto de que dicha conciencia se ha convertido en “una adquisición permanente” o en “una parte de nuestra *naturaleza* tan fundamental como puedan serlo nuestra necesidad de dormir o nuestro miedo a la muerte.” Cuestión que deja abierta,

reconociendo con ello la gravedad y trascendencia de este tipo de críticas respecto a las anteriores, por lo que acabará prestándoles más tarde –como tendremos ocasión de ver– una especial atención.

Aun con todo, y más allá del interés que puedan tener todas estas críticas con el fin de dar cuenta de los escollos capaces de hacer zozobrar esa tendencia general de la Historia hacia la democracia liberal augurada por Fukuyama –muchas de las cuales, efectivamente, hubieran podido obviarse con una lectura más atenta o completa de su artículo–, lo cierto es que dejaron sin cuestionar el núcleo central de la tesis de nuestro autor, esto es: ninguno de sus críticos propuso una opción alternativa de organización socio-política mejor o superior a la democracia liberal. Lo que llevó a declarar a uno de sus más agudos comentaristas, el conocido historiador e intelectual marxista Perry Anderson, que “en el debate que siguió a la publicación de su artículo”, bien puede decirse, “Fukuyama fue el ganador”.⁹² Y por más que desde la aparición de su artículo hasta hoy no hayan faltado precisamente ocasiones para reavivar e intensificar dicho debate, ocasiones que han sido a menudo presentadas como la más clara y evidente demostración de que “la historia continúa” o, como también se ha dicho con mayor acritud, de “el fin del fin de la historia”⁹³: los sucesos de la plaza de Tiananmen (1989), el golpe de Estado contra Gorbachov (1991), la Guerra del Golfo (1990-1991), las Guerras Yugoslavas (1991-2002), el genocidio de Ruanda (1994), la crisis financiera del sureste asiático (1997), los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, la Guerra de Irak (2003), la Primavera Árabe (2010-2011) o la actual recesión económica mundial, el caso es que en todas y cada una de estas ocasiones ha acabado asomando el japonés que lleva dentro y, con tozudez nipona, Fukuyama no se ha cansado de repetir que sus tesis eran correctas, que todos y cada uno de estos

⁹² Perry Anderson, op. cit., p. 341.

⁹³ No pocas veces estas palabras dieron título a algún artículo criticando las tesis de Fukuyama y acusándole de haberse equivocado. Por citar tan sólo un par de ellos a modo de ejemplo, Fareed Zakaria: “The End of the End of History”, *Newsweek*, 24 de septiembre de 2001; y Robert Kagan: “The End of the End of History”, *The New Republic*, nº 238 (abril 2008), pp. 40-47. Una versión más amplia de esta crítica de Kagan al escenario internacional previsto por Fukuyama casi veinte años antes, formulada desde su conocida óptica neoconservadora, se encuentra en su libro *The Return of History and the End of Dreams*, Knopf, Nueva York, 2008 (hay trad. de Alejandro Pradera, *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Taurus, Madrid, 2008).

grandes acontecimientos *históricos* lejos de refutarlas venían a confirmarlas.⁹⁴ Consecuente, al fin y al cabo, con lo que en su texto había dejado expresamente señalado como el verdadero quid de la cuestión: “al final de la historia no es necesario que todos los países se conviertan en sociedades liberales exitosas, basta simplemente con que pongan punto final a sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana.” O dicho con otras palabras: “el fin de la Historia” no equivale a haber alcanzado un sistema perfecto, sino a la eliminación de alternativas mejores.

Los fundamentos filosóficos del fin de la Historia

Dada la asombrosa repercusión mundial alcanzada por “¿El fin de la Historia?” y con objeto de defender sus tesis frente a las numerosas críticas suscitadas, su autor decidió desarrollar con mayor profundidad su breve artículo inicial hasta convertirlo, tres años después, en un libro de más de cuatrocientas páginas: *The End of History and the Last Man*, una rica amalgama de antropología filosófica, historia, política, sociología y psicología que muy pronto se convirtió en un *best-seller*.⁹⁵ A través de sus páginas emerge la figura de Fukuyama como un

⁹⁴ Cuantas veces estos acontecimientos sirvieron para cuestionar las tesis de Fukuyama, tantas veces salió éste en defensa de las mismas, en alguna ocasión en forma de artículo más elaborado. Así, por ejemplo: “Second Thoughts: The Last Man in a Bottle”, *The National Interest*, 56 (verano 1999), pp. 16-44; “Has History Started Again?”, *Policy*, vol. 18, nº 2 (invierno 2002), pp. 3-7; “We remain at the end of history”, *The Wall Street Journal*, septiembre de 2001; “The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?”, *Foreign Affairs*, vol. 91, nº 1 (enero-febrero 2012), pp. 53-61; o “At the «End of History» Still Stands Democracy”, *The Wall Street Journal*, 6 de junio de 2014 (donde 25 años después de la aparición de su artículo continúa afirmando que nada de lo sucedido en la política o la economía mundial desde entonces contradice, a su modo de ver, la conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual, y que éstas siguen sin verdaderos competidores). Como podrá observar el lector, los otros dos textos que han sido aquí editados junto a “¿El fin de la Historia?” ofrecen, asimismo, una buena muestra de esas respuestas aclaratorias frente a las objeciones planteadas. Para una precisa y atinada reconstrucción del desarrollo seguido por la tesis de Fukuyama, véase Israel Sanmartín: “Evolución de la teoría del «fin de la Historia» de Francis Fukuyama”, *Memoria y Civilización*, nº 1 (1998), pp. 233-245.

⁹⁵ Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York, 1992 (trad. de P. Elías, *El fin de la Historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona, 1992). La recepción de su libro no resultó menos controvertida que la de su artículo original. Así, y por tensar al máximo el arco de los innumerables comentarios recibidos, en un extremo tendríamos a John Dunn y su observación de que estamos ante un “volumen pueril” comparable a “la peor especie de trabajo trimestral escrito por un estudiante universitario” (“In the glare of recognition”, *Times Literary Supplement*, 24 de abril de 1992, p. 6); y en el otro extremo a Wayne Cristaudo y su observación de

pensador comprometido con los acontecimientos de su tiempo, del que llama particularmente la atención el papel central que otorga a la Filosofía como instrumento de análisis de la realidad contemporánea, ofreciendo en este sentido una buena muestra de cómo los filósofos del pasado –concretamente en este caso: Platón, Hegel y Nietzsche– pueden ser reapropiados y reinterpretados en función de las grandes cuestiones y preocupaciones del presente.

En líneas generales, Fukuyama despliega aquí una filosofía de la historia sustentada en una antropología filosófica, con las que pretende explicar cómo el desarrollo evolutivo de la Historia en dirección hacia la democracia liberal viene impulsado, en última instancia, por unos factores causales que están enraizados en la misma naturaleza humana. De este modo, su tesis de que la democracia liberal representa el estadio final de la Historia humana acaba fundamentándose en la propia esencia del ser humano. Pero veámoslo con un poco más de detalle y detenimiento.

De entrada ya nos anuncia que el tema central que se propone abordar en su libro es una cuestión muy vieja, a saber: “Si, al final del siglo veinte, ¿tiene sentido que volvamos a hablar de una Historia coherente, orientada y direccional que finalmente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal?” Fukuyama responde de manera afirmativa. Pues a pesar del profundo pesimismo que los terribles y traumáticos acontecimientos de la primera mitad del siglo veinte (las dos guerras mundiales, el totalitarismo, el holocausto) han engendrado respecto a esta cuestión, alega que los acontecimientos de la segunda mitad del siglo veinte ofrecen buenas razones para tratar de plantear con optimismo, una vez más, la posibilidad de reconstruir una Historia Universal de la humanidad como un proceso único, evolutivo y coherente hacia la democracia liberal.

Con el fin de fundamentar su respuesta va a recurrir a dos factores o “mecanismos” que actúan como “motor” del proceso histórico confiriéndole una

que estamos ante “la defensa más importante de la democracia liberal desde la *Teoría de la justicia* de John Rawls” (“The End of History?”, *Current Affairs Bulletin*, vol. 69, nº 3, 1992, pp. 29-31, p. 29).

determinada dirección y sentido: la ciencia moderna y la llamada “lucha por el reconocimiento”.

La lógica de la ciencia natural moderna, en cuanto saber acumulativo y direccional que se convirtió en el pilar principal del sistema productivo, acabó promoviendo el desarrollo económico de todas las sociedades o países que la experimentaron en dirección al capitalismo. Pero que conduzca hacia el capitalismo en la esfera económica no significa que deba conducir necesariamente hacia la democracia liberal en la esfera política. Pues por más que exista una conexión innegable entre desarrollo económico y democracia, no puede afirmarse que exista una conexión causal necesaria entre desarrollo económico capitalista y sistema político democrático. De hecho, como quiera que los regímenes autoritarios pueden ser capaces de generar mayor crecimiento económico que los democráticos (como muestran los ejemplos del Japón de la era Meiji y de la Alemania post-bismarckiana en el siglo XIX; y de Corea del Sur, Taiwán, la España de Franco o el Chile de Pinochet en el siglo XX), habría razones para pensar que si el objetivo fuese únicamente el crecimiento económico, podría resultar mejor o más preferible un régimen autoritario que uno democrático (y aun cuando acaso no fuera ésta la intención de Fukuyama dejémoslo constatado, por así decir, a modo de “aviso para navegantes”).

Dado entonces que las razones para preferir un gobierno democrático no pueden ser fundamentalmente económicas, ha de haber un segundo y más profundo “mecanismo” que, sin tener que ver propiamente con la economía, desempeñe sin embargo un papel fundamental en el desarrollo histórico de la democracia, siendo así capaz de ofrecer una explicación más satisfactoria de las razones o motivos que “impulsan” a la gente a preferirla (y cuando pueden, a elegirla) como forma de gobierno. Fukuyama va a encontrar este segundo “mecanismo” en la “lucha por el reconocimiento” de Hegel, erigiéndola en el verdadero *núcleo filosófico* sobre el que tratará de fundamentar tanto la posibilidad de una Historia Universal de la humanidad como la necesidad de la democracia liberal, sobre las que se asienta su teoría del fin de la Historia.

Para Hegel –aunque en lo que sigue sería más apropiado decir para Hegel-Fukuyama y aun para Hegel-Kojève-Fukuyama– toda la Historia humana se basa en la “lucha por el reconocimiento”. Por reconocimiento entiende el deseo básico que los seres humanos tienen de ser reconocidos y respetados por los otros. Este deseo de reconocimiento es lo que va a distinguir la vida humana de la vida animal (y consiguientemente, la historia humana de la historia natural), tal como refiere ese célebre pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* donde se describe a un “primer hombre” primitivo en los albores de la historia que comparte con los demás animales ciertos deseos naturales básicos (como comer, dormir, abrigarse y, por encima de todo, preservar su propia vida), pero de los que le va a diferenciar radicalmente su deseo de que otros hombres le reconozcan como un ser con valor y dignidad, estando incluso dispuesto a arriesgar su vida por ese reconocimiento. Esta disposición a arriesgar la propia vida en una “lucha a muerte” por defender su sentido de la dignidad o por una cuestión de prestigio es lo que convierte a ese “primer hombre” en *humano*: pues sólo el hombre, a diferencia de otros animales, es capaz de actuar de forma que contraviene su instinto natural de autopreservación.

Para Hegel, por tanto, la vida de los hombres en el “estado de naturaleza” (si bien él nunca utilizó esta expresión) conduce a un resultado muy diferente al que describen algunos de los teóricos del “contrato social”, como por ejemplo Hobbes y Locke. Mientras para éstos los impulsos naturales básicos del miedo a la muerte violenta y el deseo de preservar la propia vida y salvaguardar la propiedad privada llevaban a un “pacto” que garantizara una sociedad civil pacífica, para Hegel, en cambio, el deseo humano básico de reconocimiento lleva a un combate sangriento por el propio prestigio. Un combate cuyo resultado fue la división de la sociedad en dos clases: una de amos dispuestos a arriesgar su vida, y otra de esclavos que, ante su miedo natural a la muerte, preferían someterse a una vida de servidumbre. Esta división de la sociedad en una clase de amos y otra de esclavos ninguna de las cuales se sentía plenamente reconocida –pues mientras que el esclavo no era reconocido completamente como un ser humano, el amo tampoco podía sentirse del todo satisfecho con el reconocimiento de quien era considerado inferior o ni

siquiera humano– adoptó diversas formas en distintas etapas de la historia humana, hasta que el reconocimiento desigual en que se basaba fue reemplazado por el reconocimiento universal y recíproco que trajeron consigo las Revoluciones americana y francesa, donde cada ciudadano reconoce la dignidad y humanidad de todos los demás ciudadanos (tal como recoge la Declaración de Independencia Norteamericana, cuando expresa que todos los hombres han sido creados iguales y con los mismos derechos naturales). Con esta aceptación del reconocimiento universal entre los hombres de su libertad e igualdad la Historia habría llegado a su fin para Hegel, pues ya no quedarían otros principios políticos alternativos a los principios de libertad e igualdad que subyacen al Estado democrático liberal.

Pues bien, esta interpretación hegeliana de la Historia basada en el deseo de reconocimiento le va a permitir a Fukuyama reinterpretar la democracia liberal moderna en términos muy diferentes a los de la tradición liberal anglosajona derivada de Hobbes y Locke (que, como es sabido, constituyó la base teórica del liberalismo en países como Gran Bretaña y Estados Unidos): mientras para estos autores la sociedad liberal se basaba en un “contrato social” entre individuos que perseguían su propio interés racional, para Hegel la sociedad liberal se basa en un acuerdo recíproco entre ciudadanos que persiguen su “reconocimiento universal” como seres humanos libres e iguales. A Fukuyama esta interpretación le parece no sólo más “noble” que la proporcionada por la tradición liberal anglosajona con su énfasis en el lado “egoísta” del hombre, sino también más adecuada para comprender a qué se refiere realmente la gente cuando dice que desea vivir en una democracia: al reconocimiento de su dignidad y su libertad plasmado en una serie de “derechos democráticos” como fines en sí mismos, no como un medio para satisfacer su bienestar personal o salvaguardar su propiedad privada.

Es tal la centralidad y transcendencia que Fukuyama concede, como estamos viendo, a la teoría hegeliana de la “lucha por el reconocimiento” como “motor” que impulsa la historia humana en dirección a la democracia liberal, que él mismo admite que esto pueda parecer extraño (e incluso “irracional”) a un público más familiarizado con la tradición liberal anglosajona (a buen seguro una velada alusión a sus conciudadanos estadounidenses). De ahí que con el fin de reforzar

dicha teoría e intentar demostrar hasta qué punto el deseo de reconocimiento es una característica básica y permanente de nuestra naturaleza humana, recurra a Platón. Más concretamente a esa parte del alma humana que en el libro IV de *La República*, cuando expone su famosa concepción tripartita del alma, denomina *thymos*. Un término que puede traducirse por valor, coraje, orgullo, honor (o por lo que hoy llamaríamos más propiamente “autoestima”). Denota algo así como un sentido humano innato de la justicia, que hace que nos sintamos “indignados” cuando percibimos que estamos siendo tratados injustamente o se está atentando contra nuestra dignidad, empujándonos a actuar de acuerdo con nuestro propio sentido de la justicia y la dignidad, aun a costa de nuestro bien e incluso a riesgo de nuestra vida. En palabras textuales de nuestro autor: “Es sólo el hombre thymótico, el hombre indignado, celoso de su propia dignidad y de la dignidad de sus conciudadanos, el hombre que siente que su valía está constituida por algo más que por el complejo conjunto de deseos que forman su existencia física, es sólo este hombre el que está dispuesto a caminar delante de un tanque o a hacer frente a una línea de soldados” (o por trasladar estas imágenes tan representativas del aspecto thymótico de la personalidad humana a sucesos más recientes, el que está dispuesto a acampar día y noche en una plaza pública para defender su dignidad y reclamar una democracia más participativa).

El papel que Fukuyama atribuye al *thymos* platónico es, por tanto, el de actuar como “sede psicológica” del deseo de reconocimiento hegeliano. Distingue en él dos componentes o, diríamos mejor, dos formas de manifestarse: la *megalothymia* o el deseo de ser reconocido como superior a los demás (asociado por tanto con el ideal aristocrático); y la *isothymia* o el deseo de ser reconocido como igual a los demás (asociado por tanto con el ideal democrático). La transición a la sociedad democrática moderna vendría marcada por el eclipse de la *megalothymia* y el triunfo de la *isothymia*, por cuanto el advenimiento de la democracia liberal supuso que el deseo irracional de ser reconocido como superior a los demás fuese sustituido por el deseo racional de ser reconocido como igual.

Si bien nuestro autor admite que se trata de un término que ha sido desterrado del vocabulario político contemporáneo, nos recuerda que en realidad

es tan viejo como la misma filosofía política occidental, por cuanto autores tales como Aristóteles al hablar de la magnanimidad o “grandeza de alma”, Maquiavelo al hacerlo del deseo humano de gloria, Hobbes del orgullo, Rousseau del amor propio, Alexander Hamilton del amor a la fama, James Madison de la ambición, Hegel del reconocimiento o Nietzsche de “la bestia de mejillas sonrosadas”, también se habrían referido a ese fenómeno psicológico más específicamente político del deseo de afirmarse a sí mismo sobre los demás. Añade, además, que el hecho de haber sido desterrado del vocabulario político actual no significa que haya sido erradicado de la naturaleza humana ni, tampoco, que haya dejado de estar presente en la vida política en general. Antes al contrario, para Fukuyama sigue siendo un término pertinente –por no decir indispensable– para comprender adecuadamente determinados fenómenos políticos a los que subyace una situación percibida como injusta y requerida de coraje cívico para oponerse a ella, citando a título de ejemplo: las luchas por la abolición de la esclavitud en diversos países del mundo; las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos; las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica; las luchas contra los regímenes militares en el sur meridional de Europa, en Latinoamérica y en algunos países asiáticos; o más recientemente, que es donde nuestro autor quiere ir a parar: las luchas por los derechos humanos y democráticos en China, la Unión Soviética y la Europa del Este.

En efecto, para él no se puede tener una comprensión adecuada del derrumbamiento histórico del comunismo en los países del llamado “telón de acero” ni de la revolución liberal mundial que se desencadenó a partir de 1989, si sólo se perciben las motivaciones económicas que están detrás de estos sucesos, por importantes que hayan sido, y no se tiene sobre todo en cuenta el elemento thymótico de la personalidad humana. Pues, a su juicio, lo que movilizó a la gente en 1989 y la llevó a manifestarse en calles y plazas exigiendo un gobierno democrático fue menos la búsqueda de su bienestar económico o material (frigoríficos y vídeos, según se dijo) que el reconocimiento de su dignidad materializado en una serie de derechos democráticos y de participación política (libertad e igualdad, según su manifestado deseo). Y es que no en vano, como nuestro autor ha tratado de demostrar a partir de los supuestos filosóficos

implícitos en su teoría del fin de la Historia, la aspiración política de la gente a la democracia liberal responde a su propia esencia humana.

Y con esto llegamos al verdadero punto de arribada para Fukuyama: en la medida en que la democracia liberal es el sistema político que mejor satisface esa característica esencial y transhistórica del ser humano que representa el deseo thymótico de reconocimiento, ella “constituye realmente la mejor solución posible al problema humano” y, como tal, “el fin de la Historia”. Su superioridad como modelo o ideal normativo frente a otras ideologías y sistemas políticos rivales radicaría, por tanto, en que encuentra su fundamento en la propia naturaleza humana. De la firmeza o solidez de tal fundamentación, o más bien de su precariedad y fragilidad, aún tendremos algo que decir en el próximo apartado. Pero antes de concluir éste, permítasenos una última observación.

No se puede comprender el enorme y polémico impacto originado por la teoría fukuyamiana del “fin de la Historia” sin tener en cuenta, como acabamos de ver, en qué medida recuperaba y hacía suya la idea de una Historia Universal de la humanidad entendida en un sentido racional, direccional y progresivo, cuya aspiración última era hacer inteligible todo el curso del desarrollo histórico. Idea que si bien ya había sido desacreditada, como hemos tenido ocasión de aludir, por el profundo pesimismo engendrado a este respecto por los dramáticos acontecimientos del siglo veinte –en cuya estela cabría situar la consabida hostilidad de pensadores como Karl Popper, Isaiah Berlin o Friedrich Hayek contra cualquier pretensión de validez teórica o meramente explicativa por parte de la misma–, parecía definitivamente abandonada tras los ataques a que fue sometida por el pensamiento postmoderno y su radical rechazo a toda tentativa de ofrecer una interpretación del conjunto del desarrollo histórico. En efecto, si la postmodernidad hizo del proclamado “fin de los grandes relatos” que otorgaban sentido y finalidad a la Historia su principal seña de identidad, Fukuyama, con su idea de una Historia Universal de la humanidad en marcha hacia la realización de la libertad no hizo sino rehabilitar, por así decir a contracorriente, esa tradición de los “grandes relatos” emancipatorios de la modernidad que de forma tan

paradigmática representaron las filosofías modernas de la historia, señaladamente las de Kant, Hegel o el propio Marx.⁹⁶

Vendría así a coincidir en este punto, desde una perspectiva –¿tan?– diferente, con Jürgen Habermas y su interpretación de la Revolución de 1989 como una “revolución recuperadora” (*nachholende Revolution*), según la cual dicho acontecimiento no supuso, como algunos han interpretado, una revuelta postmodernista contra la razón ilustrada o contra las “grandes narrativas” en general (si acaso la única “gran narrativa” que la Revolución de 1989 rechazó fue la del marxismo), sino que más bien significó un retorno decisivo a las “grandes narrativas” de la modernidad occidental.⁹⁷ Pues si por algo se caracterizaron las Revoluciones de 1989 en la Europa central y oriental fue, precisamente, por encarnar las aspiraciones, principios e ideales que habían sido proclamados dos siglos antes por las Revoluciones francesa y americana.

Tedio, tristeza y nostalgia de la historia

Como acabamos de ver, para Fukuyama la democracia liberal en cuanto forma de organización social y política que mejor satisface las características más básicas y permanentes de los seres humanos representa “la mejor solución posible al problema humano” y, *en este preciso sentido*, el fin mismo de la Historia. Ahora bien, dicho esto cabría preguntarse: ¿podrá la democracia liberal a través del reconocimiento universal de la igual dignidad de todos los seres humanos llegar a satisfacer plena y permanentemente el componente thymótico de la naturaleza humana? O planteado de otro modo: ¿podrán todos los seres humanos sentirse igualmente satisfechos con el reconocimiento universal e indiferenciado que les confiere la democracia liberal por el mero hecho de pertenecer a la raza humana o

⁹⁶ Para un desarrollo más amplio acerca de la inserción de Fukuyama en esa gran tradición de filosofía de la historia representada por Kant, Hegel y Marx, véase la valiosa contribución de Howard Williams, David Sullivan y E. Gwynn Matthews: *Francis Fukuyama and the end of history*, University of Wales Press, Cardiff, 1997.

⁹⁷ Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990 (hay trad. de Manuel Jiménez Redondo, “La revolución recuperadora”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991).

de compartir una humanidad común? Plántese como se planteó, ésta es la cuestión a la que se reduce, en último término, la tesis fukuyamiana sobre el final de la Historia: ésta habría llegado a su *fin* siempre y cuando dicho reconocimiento logre satisfacer completa y definitivamente a todos los seres humanos. Se trata, por consiguiente, de una cuestión fundamental. Pues como habíamos dicho y dejado pendiente más arriba al hablar, si recuerda el lector, de las críticas de que fue objeto “¿El fin de la Historia?”, se trata de una cuestión que afecta de manera esencial a la propia estabilidad y perdurabilidad de la democracia liberal y, en consecuencia, a la tesis misma del “fin de la Historia”.

Para Fukuyama, básicamente son dos las respuestas que se alzan de manera crítica ante esta cuestión (dejando ambas entrever esa tensión permanente e irresoluble entre libertad e igualdad que acompaña desde su nacimiento a la democracia moderna): una proviene de la izquierda y la otra de la derecha. Desde la izquierda se critica a la democracia liberal porque reconoce o trata a personas en principio iguales de manera desigual. Esta crítica señala al sistema capitalista como el gran obstáculo para que la democracia liberal pueda realmente satisfacer los anhelos de reconocimiento universal, pues tanto el mercado como la división del trabajo generan de por sí una gran desigualdad y, consiguientemente, un reconocimiento desigual. Además, no se trata sólo de una cuestión estrictamente “económica”, como prueba el hecho de que la dignidad de un recogedor de la basura nunca será reconocida de la misma manera y en igual medida que la de una maestra de escuela, una empresaria de éxito o una concertista de piano, y esto no es algo que pueda resolverse concediéndole a aquél una retribución económica mucho mayor (como prueba también el hecho, si es que no lo he entendido mal o aunque sólo sea por lo que estamos acostumbrados a ver, que la dignidad de un banquero tampoco sea equiparable a la dignidad de la maestra, la empresaria o la pianista).

Pero para nuestro autor la crítica más importante –y también la más peligrosa– en contra de la democracia liberal es la que proviene de la derecha, según la cual el gran defecto del sistema democrático es que reconoce o trata a personas intrínsecamente desiguales de manera igual. No se refiere a una derecha

política inexistente hoy día en el espectro político, sino a una derecha filosófica representada por el filósofo Friedrich Nietzsche, para la que contrariamente a lo expresado en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos *no* todos los hombres son creados iguales, y aun en caso de que lo fueran, no habría ninguna forma de excelencia o de realización o de lucha por algo más elevado si todos los hombres desearan ser reconocidos de la misma manera y en igual medida por los demás. Y puesto que todo logro humano depende del deseo de ser reconocido como mejor o superior a los demás, en una sociedad en la cual todos fuesen reconocidos por igual prevalecería lo que Nietzsche llamaba "el último hombre": esto es, un ser humano satisfecho consigo mismo y cuyos horizontes vitales no irían más allá de un incesante consumismo y un complaciente hedonismo. En palabras del autor de *Zaratustra*, que Fukuyama hace suyas: "el más despreciable de todos".

Vemos, pues, que así como ocurría en la parte final de "¿El fin de la Historia?", así también en la última sección de *El fin de la Historia y el último hombre* Fukuyama vuelve a recurrir a Nietzsche (aunque ahora con mayor detalle y extensión, como indica el propio título del libro) con el objeto de ofrecernos su visión del final de la Historia. El "último hombre", el hombre de la posthistoria, es la antítesis del "primer hombre" hegeliano: ha descubierto que ya no tiene sentido luchar –y menos aún arriesgar su vida– por causa alguna, como tampoco tiene sentido consagrar su existencia a la realización de grandes metas o ideales. En su lugar, se experimenta como un ser complaciente y satisfecho consigo mismo, preocupado tan sólo por el disfrute de su bienestar material y el goce de sus pequeños placeres personales. Estaríamos por tanto ante un ser sin ideales, sin ambiciones, sin orgullo, "sin pecho" como dice Fukuyama; un ser desprovisto de todo aquello que había constituido su humanidad y lo había diferenciado de los animales; un ser cuya existencia supondría, en definitiva, un retorno a una vida "puramente animal", tal como predijera Kojève al comparar la vida de los "últimos hombres" con la de un can, en cita que nuestro autor reproduce en su libro y que no me resisto a transcribir aquí:

un perro está encantado de pasar todo el día tumbado al sol con tal de estar alimentado, porque no está insatisfecho con lo que es. No se preocupa por que a otros perros les vaya mejor que a él, o por que su carrera como perro se haya estancado, o por que otros perros estén siendo oprimidos en otras partes del mundo. Si el hombre logra alcanzar una sociedad en la que sea abolida la injusticia, su vida será parecida a la de ese perro.

Ese sería el hombre “reanimalizado” del final de la Historia. En palabras de nuevo del autor de *Zaratustra*, que Fukuyama hace suyas: “el que es incapaz de despreciarse a sí mismo”.

Lo que el “último hombre” encarna no son sino las características propias del estadio final de la humanidad, una vez alcanzado “el fin de la Historia”. Una época aburrida y descorazonadora, sobre todo para quienes aprecian la valentía, el coraje, la imaginación, el idealismo o también el arte y la filosofía. Una época presidida por el tedioso transcurrir de unos acontecimientos tan predecibles como rutinarios. Una época carente de entusiasmo, de generalizada apatía, de indiferencia y desdén por la política cuando no completamente despolitizada. Y, lo que aún es peor: una época sin sentido de la dignidad.

De ahí ese sentimiento de profunda tristeza que experimenta nuestro autor ante la perspectiva de un mundo y un tiempo posthistóricos. La idea de un “fin de la Historia” acaba pareciéndole tan poco atractiva como estimulante, lo que le impide ocultar una intensa sensación de desencanto. Sin duda tras ese espíritu desencantado y escéptico con el que termina identificándose la conciencia posthistórica se advierte la influencia de Leo Strauss, para quien –al igual que para Nietzsche– el “último hombre” no representa triunfo alguno sino decadencia y degradación.

De ahí también esa sensación de nostalgia que experimenta nuestro autor por aquel pasado en que existía la Historia, y que le lleva a preguntarse si estos “últimos hombres”, ante la “perspectiva de siglos de aburrimiento” y el temor a verse convertidos en unos seres “despreciables” e insatisfechos consigo mismos, no querrán afirmarse –quién sabe de qué maneras “nuevas e imprevistas”– hasta el

punto de volver a convertirse en bestiales “primeros hombres” entregados a encarnizados combates por el prestigio. En sus elocuentes términos:

Cabe sospechar que algunos no se sentirán satisfechos hasta que se pongan a prueba a sí mismos con el mismo acto que afirmó su humanidad al comienzo de la historia: desearán arriesgar la vida en una lucha violenta, y con ello demostrar, más allá de cualquier sombra de duda, a sí mismos y a los demás, que son libres. Buscarán deliberadamente la incomodidad y el sacrificio, porque el sufrimiento será el único modo que tendrán de demostrar definitivamente que pueden *pensar bien de sí mismos*, que siguen siendo seres humanos.

La insatisfacción que anida en el “alma” humana siempre puede, por consiguiente, estar en la base de quienes quieran “volver a la Historia”. Tanto más cuanto que, para Fukuyama: “ningún régimen ni sistema «socioeconómico» puede satisfacer a todos en todas partes”, y esto incluye a la propia democracia liberal. Como llega incluso a decir, valiéndose esta vez de las palabras del Hegel de la *Filosofía del Derecho*: ni siquiera en la “paz y prosperidad” posthistórica que pueda proporcionar la más exitosa democracia liberal se sentirán definitivamente satisfechos los seres humanos, pues está en su misma naturaleza humana desear algo más que esa “paz y prosperidad” y, en consecuencia, no puede descartarse la posibilidad de que con el tiempo reaparezca en ellos la megalothymia, esa constante amenaza para la democracia liberal, empujándoles a desear el sacrificio heroico, el honor y la gloria de nuevos y sangrientos combates en nombre de un gran ideal, de un grandioso proyecto colectivo o por el mero afán de lucha (como en su día mostró el entusiasmo popular que generó la Primera Guerra Mundial con su exaltación de la grandeza nacional y del espíritu guerrero, poniendo así fin a cien años de una pacífica y próspera civilización de clase media).

De manera que para Fukuyama –y en este punto decisivo sí que se opondría diametralmente a Hegel– la posthistoria está lejos de constituir una etapa sin posible involución o vuelta atrás, llegando incluso a afirmar que “no tenemos ninguna garantía ni podemos asegurar a las generaciones futuras que no habrá

otros Hitler o Pol Pot.” De donde cabe colegir que su idea de una Historia Universal evolutiva, direccional y orientada hacia la democracia liberal no excluye en absoluto la posibilidad de que pueda sufrir discontinuidades, retrocesos o regresiones, del mismo modo que su idea de “el fin de la Historia” tampoco excluye, como quedó dicho, la posibilidad siempre abierta de que “la historia vuelva a empezar una vez más.” Y es que, como también dejó dicho en otra ocasión sobre este mismo asunto: “El fin de la historia no es, por tanto, una afirmación, como algunos de mis críticos han objetado, sino una interrogante abierta que permanece aún sujeta a debate.”⁹⁸

⁹⁸ Francis Fukuyama: “El futuro después del fin de la Historia”, transcripción de la conferencia que el autor pronunció en el Centro de Estudios Públicos de Santiago de Chile el 13 de noviembre de 1992, traducida y publicada en la revista *Estudios Públicos*, n° 52 (primavera 1993), pp. 7-16, p. 16.

SEGUNDA PARTE

**El sistema plural e irreductible de los “grandes relatos”
comprendidos en las filosofías modernas de la historia
(de Kant a Marx)**

Casi todo avance más allá de Kant, en cuanto a principios, se halla en la dirección que ya tomaron los sucesores inmediatos de Kant. No debemos temer tener que pasar nuevamente por el desarrollo que va de Kant a Fichte, de éste al romanticismo de Schelling o Schopenhauer, y de allí hasta Hegel, ni que hallamos arribado, con el neohegelianismo de nuestros días, al punto terminal de un callejón sin salida, donde no existe más progreso, sino únicamente un retroceso, acaso un retorno a Kant. [...] Nuestros nuevos tiempos traen nuevos interrogantes, que requieren nuevas respuestas, y hasta ahora nada se ha repetido exactamente en la vida histórica. No obstante, no conviene cerrar los ojos ante la evidencia de que el idealismo kantiano y poskantiano contiene un tesoro de ideas que aún no han sido totalmente aprovechadas, y del cual podemos recoger un cúmulo de estímulos valiosos, cuando nos hallamos en plena lucha con los problemas filosóficos de nuestros tiempos. No hay disciplina filosófica a la que se aplique esto con más validez que a la filosofía de la historia.

Heinrich Rickert: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*

La solución de las antinomias *teóricas* sólo es posible *prácticamente*, por la energía práctica del hombre. Por consiguiente su solución no es de ningún modo simplemente una tarea del conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, insoluble para la *filosofía* precisamente porque ésta no ha visto en ella *más que* un problema teórico.

Karl Marx: *Manuscritos de París*

CAPÍTULO III

Hacia una crítica de la razón histórica: Kant

Como ya se ha señalado, si algo caracterizó a la modernidad fue su confianza en la razón, en esa razón concebida como autónoma y universalista, capaz de sustentar y amparar sus pretensiones tanto cognoscitivas como ético-políticas. Es precisamente esta confianza en la fuerza y el poder de la razón la que sostiene el proyecto de emancipación humana en que, se podría decir, se substancia el *espíritu de la modernidad*. De ahí quien haya visto en dicha confianza un intento de deificar a la razón, una especie de fe secularizada en la misma. Es el caso, bien conocido, de Karl Löwith y su tesis según la cual la idea moderna de una historia unitaria, universal y progresiva de la humanidad hacia un estado de perfección proviene en realidad de la secularización de la escatología cristiana, subrayando así el influjo del cristianismo en la génesis de la modernidad.⁹⁹ Tesis que, como no es menos conocido, encontró su antítesis en la afirmación de Hans Blumenberg según la cual la modernidad posee de suyo una legitimidad que no necesita del cristianismo como fundamento sino que, antes bien, la extrae de sí misma, de su gran capacidad innovadora, de su poder de autoafirmación y de discontinuidad histórica. Frente a Löwith, para Blumenberg las filosofías modernas de la historia no son un sustituto a las concepciones teístas de la providencia, sino una alternativa a las mismas.¹⁰⁰

⁹⁹ Cfr. al respecto Karl Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. cast. de Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007 [ed. orig. 1949].

¹⁰⁰ Hans Blumenberg: *La legitimidad de la Edad Moderna*, trad. cast. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008.

Lo que en cambio nadie parece discutir es que fueron los pensadores ilustrados quienes mejor y más plenamente encarnaron esa confianza hasta entonces desconocida en el poder de la razón. Además, imbuidos de una gran fe en el hombre y sus facultades, estos pensadores aspiraron a la unificación de la humanidad, a una sociedad libre y racional que sería alcanzada por medio del conocimiento y la actividad de individuos a su vez libres y racionales. En este sentido, se suele considerar a Kant como uno de los más egregios exponentes de la Ilustración cuando no mismamente como el inaugurador de la Edad Moderna. Él mismo definió a la Ilustración como "la liberación del hombre de su culpable incapacidad", a través de "la libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente",¹⁰¹ dejando con ello constancia de esa identificación entre razón y libertad tan característica del pensamiento ilustrado. Pero si las ideas de razón y libertad son productos típicos del racionalismo ilustrado, no lo es menos la idea de progreso. Ello se advierte de manera muy significativa en la concepción que los racionalistas ilustrados mantienen de la historia, a la que conciben –con evidente optimismo– como un desarrollo progresivo de la oscuridad a la luz, que habría de culminar en la realidad de los ideales propios de la Edad de la Razón. En este sentido, no debiera extrañar que la optimista idea de progreso de la que suele hacer gala el racionalismo ilustrado acabe implicando, en última instancia, un cierto movimiento teleológico del desarrollo histórico.

Que en general todas estas características del racionalismo ilustrado ejercieron una notable influencia en la filosofía posterior, es cosa que está fuera de toda duda. Tanto en el idealismo alemán llevado a su epítome por Hegel como después en Marx, podemos rastrear las huellas de dicha influencia. Por ello, en lo que sigue vamos a comenzar presentando, del modo más esquemático posible, el tipo de respuesta que Kant y Hegel –dos de los más importantes e inmediatos antecesores filosóficos de Marx– ofrecen al problema de la libertad. Además, haremos igualmente una tan breve como obligada referencia a Fichte. Ahora bien,

¹⁰¹ E. Kant, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 25 y 28. Al cifrar, además el lema de la Ilustración en "¡Sapere aude!. ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!", participa de otra característica común a todos los ilustrados: la de concebir a la razón más como un *hacer* que como un *ser*.

convendría adelantar que nuestra intención es atender preferentemente a un aspecto particular del pensamiento de estos autores: a su *filosofía de la historia*, más concretamente, al tratamiento que conceden a los problemas suscitados por la relación entre la libertad humana y la acción de lo que ha dado en llamarse "leyes de bronce" (basadas en la idea de historia que ve en ésta un movimiento inevitable hacia la realización de un determinado fin que será alcanzado independientemente de los motivos de los individuos). Ello nos proporcionará la oportunidad de emprender con una mayor amplitud el análisis de la interpretación marxiana de la historia, es decir, el análisis de algunos de los supuestos básicos del *materialismo histórico*. No obstante, vamos a comentar primeramente, tal y como hemos propuesto, el planteamiento con el que Kant aborda el problema de la libertad.

Para Kant, en efecto, el trasfondo de este problema no era otro que el planteado, en realidad, por la relación y la unidad entre la naturaleza y el hombre (lo natural y lo humano) o, para ser más precisos, entre la *Naturaleza* y la *Libertad*. Así, había pretendido resolver este problema por medio de su distinción entre el mundo de la necesidad natural (ámbito del *fenómeno*, esto es, de todo aquello que está determinado en el espacio y en el tiempo y que, por tanto, puede ser objeto del conocimiento científico) y el mundo de la libertad (ámbito del *noúmeno*, esto es, de lo humano, del sujeto que actúa moral y libremente y que, por tanto, no puede ser objeto del conocimiento científico). Al estudio del primero dedica Kant su *Crítica de la Razón pura*, en la que lo natural queda comprendido bajo el dominio del Entendimiento (*Verstand*) el cual dicta *a priori* leyes a la naturaleza. Al estudio del segundo dedica la *Crítica de la Razón práctica*, en la que lo humano recae bajo el dominio de la Razón (*Vernunft*), la cual dicta las leyes de la libertad. (Quede así ya constatada, dicho sea de paso, la identificación kantiana entre razón y libertad, tan peculiar de todo pensamiento ilustrado). De la unión entre ambos mundos o conceptos tratará Kant de dar cuenta, como veremos, en la *Crítica del Juicio*.

De otra parte, opina Kant que al igual que las Ideas trascendentales de la razón pura, aun cuando no tengan un valor *cognoscitivo* (no sean conocimiento, pues incurren en antinomias y paralogismos) sí que poseen, en cambio, un valor o uso *regulativo* (ya que orientarían el conocimiento), así también la Idea de libertad

de la razón práctica será la que, en *definitiva*, oriente o regule la actividad práctica-moral humana. Ahora bien, este ejercicio de la libertad ha de hacerse forzosamente en un marco de "legalidad" moral, ya que si adquirimos consciencia de la libertad ello es debido a la existencia de una ley moral que, por lo demás, tiene que justificarse siempre de un modo necesario: sus mandatos han de ser *categoricos* y no *hipotéticos*, es decir, incondicionalmente válidos y no referidos a ningún objeto o fin determinado, concreto: la utilidad, el placer, la felicidad. De esta guisa Kant acabará oponiéndose sobremanera a la corriente *utilitarista o eudomonista*, que consideraba a la felicidad –"esa cosa de plebeyos", que diría Goethe– como el fin último y absoluto condicionante de todos nuestros actos. Por todo ello esa ley moral ha de ser también formal y no material; no ha de obligar a nada en concreto, sino a todo lo que está de acuerdo con su incondicionalidad y universalidad. De ahí la formulación del imperativo categórico kantiano: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre como principio de una legislación universal". Por tanto, lo que este imperativo *manda* es "conformarse a la ley universal", conformidad que no puede producirse en virtud de determinados *intereses o deseos*, sino mediante la más estricta observancia del *deber*; es por esto que también requiere, a su vez, la existencia de una voluntad universal buena, pura. Kant, ciertamente, al establecer la separación y contraposición entre "intereses" y "deberes" (contraposición tan pareja a la estatuida entre el *bourgeois* y el *citoyen*) se hace eco de la antítesis básica que caracterizaba a la moderna sociedad burguesa, disponiéndose a afrontar su solución. Pero ésta, claro es, habría de resultar imposible en el marco socio-histórico en el que tenía lugar, y del cual Kant no podía escapar el advenimiento de la formación social capitalista. Por ello, sus soluciones fueron falsas al no poder descubrir el origen de esta contraposición o separación, resultando que el *deber* por él postulado acababa identificándose en último término con las leyes civiles que, traídas por la Revolución francesa reflejaban el nuevo orden social burgués. Pero, al menos, queda fuera de toda duda que dicha solución, esto es, la tarea reconciliar esa separación o escisión, Kant la confió por entero a la Razón.

Suele darse por consabido el carácter ideal o abstracto que encierra la propuesta de universalidad propia del imperativo categórico kantiano. Con todo, a pesar de su idealidad –o precisamente por eso–, lo que tampoco podemos dejar de hacer es señalar el gran "atractivo" implícito en dicha propuesta de universalidad: el de la Humanidad como *proyecto universal* (que en Kant habría de cristalizar en un Estado universal o sociedad de naciones, en la "paz perpetua"), hasta conseguir que el conjunto de los hombres se vean a sí mismos como fines y no como medios. De ahí la otra formulación del imperativo categórico kantiano: "Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio". Sin duda, la universalidad contemplada por el imperativo categórico consistiría, en última instancia en "tomar en cuenta" a los demás como ámbito moral-universal propio del imperativo categórico kantiano acabaría acarreando importantes consecuencias, como acredita el hecho del surgimiento en el transcurso posterior de la filosofía de diversas y distintas versiones de dicha universalidad, teniendo todas ellas por denominador común la pretensión de que una *parte* se arrogue la representación legítima del *todo*: así, para Fichte la nación alemana sería el portavoz de esa universalidad, como para Hegel el Estado prusiano con sus funcionarios ("clase universal") o para Marx el proletariado (igualmente "clase universal"). Algo así ya había ocurrido también, en un período histórico anterior, cuando la *voluntad general* rousseauiana suscitó en Robespierre la versión de que la voluntad de los jacobinos representaba a fin de cuentas la voluntad general.

Pero, al mismo tiempo, conviene observar que el imperativo categórico kantiano además de la universalidad de la voluntad implica también la *autonomía* de la misma, siendo así como el sujeto –merced precisamente a su autonomía o libertad– puede llegar a independizarse del mundo de la causalidad natural. Así pues, por un lado tenemos a la naturaleza con la ley de la causalidad; por otro, a la moralidad con la ley de autonomía, de libertad. Pero además, y según acabamos de ver, nos encontramos con que todas las determinaciones con las cuales Kant define la moralidad –el imperativo categórico y la universalidad de su máxima, la consideración del hombre como fin en sí y la autonomía de la voluntad– hallan su raíz y su fundamento en la noción ideal de la *libertad* moral. Para emplear la

clasificación de Dilthey, diríamos que Kant es más un *idealista de la libertad* que un *idealista objetivo*.

Ahora bien, recordemos lo que ya hemos apuntado más arriba sobre la pretensión kantiana de buscar un punto de enlace entre ambos conceptos, *Naturaleza y Libertad*. Para ello tendremos que abandonar en cierto modo (no más del que permite la consideración de las tres *Críticas* como piezas inseparables de un mismo sistema) el marco establecido hasta ahora por la *Crítica de la Razón pura* y la *Crítica de la Razón práctica*, adentrándonos así en la *Crítica del Juicio*, obra en la que Kant tratará explícitamente de dar cuenta de la conexión entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad.

En efecto, ha sido abierto –según Kant– un abismo infranqueable entre el dominio del concepto de naturaleza (o realidad sensible) y el dominio del concepto de libertad (o realidad suprasensible), hasta el punto de que no es posible transición alguna del primero al segundo por medio del uso teórico de la razón. Parece ser, pues, que hay dos mundos diferentes sin influencia recíproca entre ellos. Sin embargo, el mundo de la libertad ha de tener una influencia sobre el mundo de la naturaleza, si es que los principios de la razón práctica han de realizarse en la acción. Así, ha de ser posible pensar la naturaleza de tal modo que concuerde, al menos, con la posibilidad de alcanzar en ella fines en armonía con las leyes de la libertad. Por consiguiente, tiene que haber un fundamento de *unidad* capaz de "hacer posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro".¹⁰² Este fundamento o principio de unidad entre el concepto de la naturaleza y el concepto de la libertad lo halla Kant en el *Juicio*, el cual es "un término medio entre el entendimiento y la razón".¹⁰³ Kant va a distinguir dos tipos de juicio: el juicio *determinante* (aquél que subsume lo particular bajo lo universal) y el juicio *reflexionante* (aquél que tiene la tarea de ascender de lo particular, una vez dado, a lo universal). El juicio reflexionante –que es el que nos interesa destacar aquí– se basa en el principio de que la naturaleza es una unidad inteligible, esto es, inteligible para nuestras

¹⁰² E. Kant: *Crítica del Juicio*, Austral, Madrid, 1977, p. 74.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 75.

facultades cognoscitivas; se trata de un principio *a priori*, en el sentido de que no está derivado de la experiencia, sino que es un presupuesto de la investigación científica. Pero no es un principio *a priori* como pudieran serlo los principios aducidos en la *Analítica Trascendental*; es decir, no es una condición necesaria de la existencia de objetos de la experiencia, sino un principio *heurístico* necesario para guiarnos en el estudio de esos objetos. El concepto de la naturaleza que adapta *a priori* el sistema a nuestras facultades cognoscitivas es el concepto de la *finalidad de la naturaleza*, por medio del cual la propia naturaleza se presenta como si (*als ob*) un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas. "La finalidad es, pues, un particular concepto *a priori* que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante".¹⁰⁴

Este principio de la finalidad de la naturaleza es, además, un principio trascendental, pues se refiere a objetos posibles del conocimiento empírico en general y no se basa él mismo en observaciones empíricas. Tampoco puede deducirse de él *a priori* que haya realmente causas finales que actúen en la naturaleza, sino que, legislando para el juicio reflexionante, le invita a considerar la naturaleza como si ésta fuese un todo finalístico adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. Por consiguiente, aunque por una parte no hay para Kant causas finales activas en la naturaleza, por otra acaba atribuyendo a ésta finalidad; pues, en efecto, si la unidad de lo diverso se realiza en el entendimiento sin la menor representación de un fin concreto, sin embargo tal unidad aparece ordenada por el principio de la finalidad. Así, afirmará Kant:

Pero que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, a pesar de toda la diversidad y desigualdad, al menos, posible, y que sobrepuja nuestra facultad de comprender, sea, sin embargo, realmente acomodado a esta facultad, es, hasta donde nuestra investigación puede alcanzar, contingente. Encontrarlo es una ocupación del entendimiento, ocupación conducida a propósito hacia un fin necesario del mismo: a saber poner, en ese orden, unidad de principios, y ese fin

¹⁰⁴ Ibid., p. 79.

debe después el Juicio atribuirlo a la naturaleza, pues que el entendimiento no puede, en esto, prescribirle ley alguna.¹⁰⁵

El hecho, no obstante, de que el entendimiento no pueda prescribir ley alguna al principio de la finalidad de la naturaleza, pone en evidencia finalmente la precariedad o, más bien, la imposibilidad de hacer efectiva la referida pretensión kantiana de establecer una conexión o unidad entre la naturaleza (mundo sensible) y la libertad (mundo inteligible).

Ahora bien, si una vez hechas estas apreciaciones continuamos escribiendo al hilo de la exposición que Kant realiza en la *Crítica del Juicio*, observamos, por otro lado, que la finalidad de la naturaleza se representa de dos maneras: una subjetiva, que dará lugar al juicio estético; y otra objetiva, que dará lugar al juicio teológico. Brevemente, vamos a atender principalmente a este último, por cuanto deja traslucir la posibilidad de una realización de fines en la naturaleza en armonía con las leyes de ésta.

En primer lugar, diremos que Kant tan sólo considera “fin de la naturaleza” a las cosas que son causa y efecto de sí mismas, y cuyas partes se relacionan entre sí de tal modo que producen por propia causalidad un todo, al tiempo que el todo mismo puede ser considerado como la causa final de la organización de las partes. De esta manera, las partes han de ser a su vez productoras recíprocas las unas de las otras, ya que solamente entonces un producto de la naturaleza (esto es, un ser organizado y autoorganizándose a sí mismo) puede ser visto como fin de la naturaleza (*Naturzweck*). Tenemos así, por último, que aquellas cosas que Kant considera como fines de la naturaleza son, precisamente, los seres organizados u organismos, en los cuales se da por tanto el principio de la finalidad interna. “Ese principio, y, al mismo tiempo, su definición, dice: *un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y, recíprocamente, también medio*. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural”.¹⁰⁶ De este modo,

¹⁰⁵ Ibid., p. 86.

¹⁰⁶ Ibid., p. 287.

resulta que la explicación puramente mecánica de la naturaleza (basada en la relación descendente causa-efecto) es insuficiente para proporcionar una explicación de la idea de finalidad natural. Ahora bien, es igualmente importante subrayar que la idea de finalidad natural no es principio constitutivo, sino regulativo; lo que origina son máximas *heurísticas* del juicio con vistas a la interpretación de la naturaleza (o de los seres orgánicos).

Destacar, por último, que en la *Crítica del Juicio* el hombre es considerado el fin final de la creación, estándole la naturaleza teleológicamente subordinada, sometida. "Sin los hombres –dice Kant– la creación entera sería un simple desierto, vano y sin fin final alguno". Pero continúa diciendo Kant que "el hombre no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral".¹⁰⁷ La naturaleza, así pues, no existiría sino para permitir existir al hombre moral, libre y autónomo.

Pero va a ser, precisamente, en los opúsculos kantianos sobre filosofía de la historia, donde las ideas de libertad y finalidad, y, muy especialmente, el problema fundamental que –como ya hemos dicho anteriormente– aquí queremos tratar, el de la relación entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad humana, alcancen una dimensión más matizada. También ocurre lo mismo respecto de la separación y contraposición entre individualidad y universalidad, entre el hombre singular y la colectividad, antes aludidas.

Así, observamos primeramente que al igual que el juicio teleológico sobre la naturaleza se orientaba por la Idea de Organismo, el juicio teológico sobre la sociedad humana se orienta por la Idea de Hombre, la cual regula la interpretación filosófica de la Historia misma, otorgándole un contenido de razón y sometiéndola a unas leyes generales. Esta última Idea la identifica Kant con el progreso, con el desarrollo o autodesenvolvimiento de las disposiciones naturales del hombre en un sentido teleológico. Para Kant, en efecto, la naturaleza humana tiene un *destino* que cumplir: la *consecución de la libertad*, entendida como el desarrollo de la razón a través de un proceso histórico. Sin embargo, solamente la especie humana en tanto que especie moral, es capaz de alcanzar por completo su destino. Ahora no es el hombre, sino la humanidad, el verdadero fin supremo de la creación. Así, afirma

¹⁰⁷ Ibid., p. 360.

Kant en el segundo "principio" de los enunciados en su ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* que "En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos".¹⁰⁸ No es que Kant "niegue" a los individuos, sino que considera que la actuación moral de los mismos se mueve en el marco de la *Humanidad*, la cual representa la universalidad y la condición misma de posibilidad de un *perfeccionamiento infinito* del hombre, lo que lleva a Kant finalmente a postular la inmortalidad de la especie. Si la historia consiste en el "progreso de la razón", ésta es más bien una obra (o un atributo) de la especie que del individuo, pues necesita de toda una serie incontable de generaciones para poder desarrollarse.

Siempre sorprende –dice Kant– que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello.¹⁰⁹

"Sin pensar en ello", esto es, Kant subraya la falta de *intencionalidad* de los sujetos que intervienen en el proceso histórico. Por el contrario, y frente a esta ausencia de intencionalidad que caracteriza el actuar de los sujetos, sostiene que la historia de la especie humana es la realización de un plan oculto de la naturaleza:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa. Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan

¹⁰⁸ E. Kant: *Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 42.

¹⁰⁹ Ibid., p. 45.

acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores). No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza.¹¹⁰

El destino de este "plan oculto" de la Naturaleza, al que está sometido la historia de la especie humana, no consistiría en otra cosa que en alcanzar una constitución política perfecta, en la que la humanidad pudiese desarrollar todas sus disposiciones naturales de un modo completo (octavo "principio" del ensayo citado). Dicho "plan" no se infiere claramente de la experiencia, pero sí de la razón práctica, la cual, por los motivos ya aducidos, hace que *no seamos indiferentes al futuro o la continuidad de la especie*. Esto, además, nos predispone a concebir la historia como si estuviese sometida a un orden, a una legalidad, a un destino en último término, pues ello no dejaría de ser una exigencia de la razón práctica. Es obvia, en fin, la vinculación que en este "octavo principio" se da entre la "filosofía de la historia" y la "razón práctica" kantianas: si el ámbito de realización de la moral es la historia universal, ésta aparecerá "ordenada" hacia el cumplimiento de esa universalidad a través de las leyes generales y universales de la moral. Claro que, como también nos advertirá Kant, antes de que se haga realidad en el futuro ese fin supremo de la Naturaleza (un Estado de *ciudadanía mundial o cosmopolista* en el que pudieran desarrollarse por completo las disposiciones primitivas de la especie humana, cumpliendo así ésta su destino en este mundo): "le aguarda al hombre todo un enjambre de penalidades".¹¹¹ Por lo demás, decir que esta manera de entender la historia universal no excluye para Kant la historia empírica, sino que la subsume en una "historia filosófica" que, al afirmar que la historia es de tal

¹¹⁰ Ibid., pp. 40-41.

¹¹¹ Ibid., p. 45. También dice Kant que antes de que se dé este último paso (la constitución de una liga de Estados), "la naturaleza humana padece los peores males bajo la apariencia engañosa de nuestro bienestar". (Ibid., p. 56).

manera, contribuye a que efectivamente lo sea. Por lo tanto, la sistematización teleológica que Kant introduce en su filosofía de la historia, hemos de verla como un "hilo conductor" *a priori* que regula las acciones del hombre, como "un presupuesto *metódico* que nos permite organizar nuestras experiencias históricas".¹¹²

Por otra parte, Kant reconoce en el *antagonismo* el procedimiento por cuyo medio se produce el progreso, dando a entender que en la lucha entre los individuos (la competencia) estaría realmente el motor que promueve el desarrollo y perfeccionamiento de los hombres.

El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres.¹¹³

La concepción kantiana de la "insociable sociabilidad" (*ungesellige Geselligkeit*), además de recordar la perspectiva de Mandeville en la *Fábula de las abejas* anticipa la astucia de la razón (*List der Vernunft*) de Hegel y el reconocimiento por parte de éste de la lucha como motor de la historia; también anticipa a Marx, como veremos, cuando éste arguye que en el decurso de la historia el progreso del género humano se realiza a expensas y en detrimento de una inmensa parte de los individuos. Pero, ante todo, la *ungesellige Geselligkeit* lo que refleja son las características básicas de la sociedad burguesa (competencia, egoísmo, etc.), las posiciones mismas del liberalismo económico en última instancia. Kant, en efecto, estaría sosteniendo un punto de vista parecido al de la economía política inglesa, al concebir la sociedad burguesa como una sociedad natural, ahistórica, que a través de sus antagonismos internos llega a plasmarse, al fin, en una sociedad justa donde el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad se reconcilian definitivamente.

¹¹² H. Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*, Buenos Aires, Alfa, 1980, p. 18.

¹¹³ E. Kant: *Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 46.

Por lo tanto, de lo que llevamos expuesto hasta ahora se ha podido percibir, de modo bien evidente, que la filosofía kantiana de la historia implica tanto la idea de la racionalidad de la historia como la idea de progreso. Pero además, y estrechamente vinculada con éstas, la filosofía kantiana de la historia conlleva como tesis de fondo la idea de la "perfectibilidad humana", apoyada en el hecho de que el hombre no es un ser meramente *natural*, sino también *cultural*. Kant va a sustentar esta idea, de una manera más nítida, en otro de sus opúsculos sobre filosofía de la historia, *Comienzo presunto de la historia humana*, en el que afirma que "la Naturaleza ha colocado en nosotros disposiciones para dos fines diferentes, el de la humanidad como especie animal por un lado y el de la misma como especie moral, por otro".¹¹⁴ En otras palabras: de una parte, la historia seguiría los fines de la naturaleza estando representada por leyes generales naturales y necesarias; pero, de otra parte, en ella también tendrían lugar los fines que el hombre, como ser racional, construye sirviéndose de la naturaleza como un medio para alcanzarlos. Kant, pues, está viendo al hombre en una esfera distinta a la de la necesidad natural: en la esfera de la libertad. En el fondo de esta cuestión late, en realidad, la distinción Naturaleza/Historia o Naturaleza/Cultura. Así, podemos observar cómo Kant, a partir de la Sagrada Escritura, interpreta el Génesis como el paso de una situación "natural" o "instintiva" a otra "cultural" que vendría a coincidir con la facultad racional de decidir libremente. Este paso "de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad" acaba constituyendo, obviamente, el trasfondo ontológico mismo de la realización histórica de la humanidad. Pero, en definitiva, aquello que más nos interesa destacar aquí de todo esto es el distinto significado de historia que Kant exhibe, según cual sea el punto de vista desde el que la considera. Así, tenemos que mientras desde el punto de vista del individuo la historia es obra del hombre, en cambio desde el punto de vista de la especie la historia aparece como obra de la teleología natural, de un sabio Creador o de Dios en última instancia.

¹¹⁴ Ibid., p. 91.

Kant, finalmente, imbuido como estaba por el entusiasmo que en él había suscitado la revolución francesa, llega a preguntarse –en el *Conflicto de las Facultades*– si esa historia organizada por la razón puede aspirar, en el caso de que la ley descubierta en ella sea verdaderamente racional, a *predecir el futuro*. Esto es, Kant se pregunta por la posibilidad de una historia *a priori* y afirma que ésta "es posible, si quien predice hace él mismo, organizándolos, los hechos que predice". Afirmación que, además de contener todo un esbozo de *historia profética*, denota, asimismo, cierta conformidad con la plasmación de un proyecto práctico-político de actuación. Dicho de otra forma: para Kant estaríamos posibilitados a forzar para que la historia fuese de una determinada manera.

Resulta obvia, en fin, la conexión que en cierto modo guardan algunas de las ideas básicas kantianas sobre filosofía de la historia aquí expresadas –una vez que han sido transferidas por la filosofía hegeliana– con el posterior pensamiento marxiano. A saber: la legalidad universal que recorre la historia, el carácter supraindividual de sus leyes, el antagonismo como motor de la historia, el Estado como condición de la razón, la libertad como proceso colectivo de la especie humana frente a la naturaleza.

CAPÍTULO IV

Para una crítica interna del kantismo: Fichte

Fichte, por su parte, motivado en gran medida por el hecho de que la Revolución Francesa –ante la que también mostró, dicho sea de paso, una especial simpatía– hubiese acabado demostrando la inevitabilidad de la acción, siente la necesidad de elaborar una concepción de la libertad más consecuente que la kantiana.¹¹⁵ De ahí que se proponga llevar a cabo el desarrollo del aspecto "activo" del criticismo kantiano por el lado práctico, esto es, eliminando la "cosa en sí" y convirtiendo el problema del ser en el problema esencial de la "práctica", en el sentido de que toda realidad aparece como un momento del proceso de la consciencia o, más precisamente, como un momento de la autorreproducción del *Yo absoluto*, de la *Razón*. Las preocupaciones de Fichte son, pues, eminentemente prácticas: lo único absoluto es para él la "pura actividad", una actividad (un hacer) entendida precisamente como la propia "acción del Yo".

Por lo tanto, nos encontramos con que la libertad se manifiesta en Fichte como el acto básico del Yo, del sujeto: el Yo (la Razón) se pone a sí mismo y al mundo (el no-Yo) por tal de determinarse. El "Yo pienso" ("*Ich denke*") con el que Kant pretendía fundamentar la posibilidad de la experiencia, es recogido y transferido por Fichte al ámbito de la Razón práctica, consumando de este modo la

¹¹⁵ Cfr. en lo que sigue, Alexis Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París, 1980.

absorción de la Razón teórica por la Razón práctica. Es por ello que el "Yo pienso" no representa más que el acto originario (puro) en el que el sujeto adquiere conciencia de su libertad por la mediación de la ley moral como idea infinita (el deber ser). Fichte, ciertamente, consideraba al hombre limitado en el pensamiento (en la actitud teórica) y, por el contrario ilimitado en la voluntad (en la actitud práctica); pero esta infinitud tan sólo resulta posible si el Yo es al mismo tiempo su acción y su producto, si el objeto y el sujeto son polos idénticos de un mismo movimiento. Así, pues, el Yo absoluto sería la actividad ilimitada que tiende hacia la conciencia de su propia libertad a través de la autorrealización moral, y el no-Yo, el mundo de la naturaleza, no sería más que un instrumento indispensable para alcanzar esa meta, es decir, un campo de acción del hombre. Y aquí encontramos, sin duda, la principal exigencia del sistema idealista de Fichte: que toda actividad sea referida en último término al Yo absoluto, mientras que el no-Yo (el mundo) no es otra cosa que un producto del sujeto o, diríamos mejor, el campo de actuación del sujeto. De esta forma, la filosofía fichteana procura, ante todo, interpretar al hombre como un ser práctico (libre). Además, y en la medida en que el Yo es entendido como una libertad que supera constantemente sus propias limitaciones, la historia humana también puede ser interpretada como la historia de la lucha del espíritu en pos de la libertad. Para Fichte, al igual como veremos que más tarde para Hegel, la historia solamente es significativa si se la concibe como un progreso hacia la conciencia de la libertad.

Esto último aparece claramente concretado en *Los Caracteres de la Edad Contemporánea (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)*, obra en la que nuestro autor expone de manera más taxativa que en otras sus opiniones sobre filosofía de la historia. Así, por ejemplo, señala aquí Fichte que "*el fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón*".¹¹⁶ Y, de acuerdo entonces con tal fin, distingue a continuación en la historia de la especie humana dos estadios fundamentales o, como él mismo expresa, "dos capitales épocas y edades: la una, en que la especie vive y es, sin haber organizado todavía con libertad y según la

¹¹⁶ J. G. Fichte: *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 24.

razón sus relaciones, y la otra, en que lleva a cabo con libertad esta organización conforme a la razón".¹¹⁷ Así pues, tendríamos que en la primera época capital la razón es aún inconsciente, instintiva; en cambio, en la segunda, la razón se posee enteramente y domina libremente. Todo el desarrollo de la historia se movería entre estas dos épocas y sería el producto del esfuerzo de la razón por pasar de la determinación del instinto a la plena libertad.¹¹⁸ Las diferentes épocas de la historia son determinadas o deducidas, de manera puramente *a priori* y con independencia del acaecer de los hechos históricos, justamente por ese esfuerzo de la razón.

Éstas serían las Cinco Edades o Épocas fundamentales que Fichte distingue en la evolución de la vida terrena: "1ª) La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: *el estado de inocencia de la especie humana*. 2ª) La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna parte se remontan hasta los últimos fundamentos, y por esta causa no logran convencer, pero en cambio apetecen imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *el estado del pecado incipiente*. 3ª) La época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre del instinto racional y de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *el estado de la acabada pecaminosidad*. 4ª) La época de la ciencia racional: la edad en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto: *el estado de la justificación incipiente*. 5ª) La época del arte racional: la edad en que la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón: *el estado de la acabada justificación y salvación*".¹¹⁹

¹¹⁷ Ibid.,

¹¹⁸ Alexis Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, op. cit., p. 86.

¹¹⁹ Ibid., pp. 26-27.

Si a las dos primeras épocas corresponde el dominio ciego de la razón, a los dos últimas corresponde el dominio vidente de la misma. En medio está la época de la liberación, en la que la razón ya no es ciega, pero tampoco es aún consciente: a esta época pertenece precisamente la edad actual, según nuestro autor. Es ésta la edad de la Ilustración, en la que prevalecen los intereses individuales, y cuyo racionalismo abstracto es criticado abundantemente por parte de Fichte.

Ya hemos aludido anteriormente al carácter apriorístico de esta construcción de la historia acometida por Fichte. Carácter que es reconocido por la propia metodología histórica fichteana, según la cual:

La historia de este paulatino civilizarse de la especie humana, o la verdadera historia, tiene, a su vez, dos partes, íntimamente fundidas: una *apriorística* y otra *a posteriori*. La *a priori* es el *plan del universo* fijado en sus rasgos más generales en el primer discurso, llevando a la Humanidad a través de las cinco épocas entonces caracterizadas. Sin ningún adoctrinamiento histórico puede el pensador saber que estas épocas, como se han caracterizado, tienen que seguir una a otra; lo mismo que sabe caracterizar, en general, realmente también aquellas que hasta ahora no han entrado todavía fácticamente en la historia. Ahora bien, esta evolución de la especie humana no se produce exactamente como el filósofo la describe en una sola ojeada, sino que se produce paulatinamente, perturbada por fuerzas extrañas a ella, en ciertos tiempos, en ciertos lugares, en ciertas circunstancias particulares. Estas particulares circunstancias no brotan en modo alguno del concepto de aquel plan del universo. Son lo que hay en él de inconcebido, y como él es el único concepto que hay para ellas, lo inconcebido en general. Y aquí es donde entra en acción la pura experiencia de la historia, o el *a posteriori* de ésta, la verdadera historia en su forma propia.¹²⁰

Es otras palabras, Fichte distingue dos partes en la historia. En primer lugar, una parte *a priori*, que supone un *plan del universo*, incluyendo una concepción de la vida terrena de la especie humana. Este *plan* puede ser conocido puramente por la razón, sin necesidad de recurrir a la experiencia histórica ni, en general, a ninguna experiencia. Y ello en virtud de que

¹²⁰ Ibid., p. 125.

La vida de la especie humana no depende del ciego azar, ni es, como superficialmente se deja oír harto a menudo, en todas partes igual a sí misma, de suerte que haya sido siempre como ahora es y siempre haya de permanecer así, sino que va marchando y corre hacia delante según un plan fijo, que *tiene* que cumplirse necesariamente y, por tanto, es seguro que *será* cumplido. Este plan es *éste*: que la especie se desarrolle en esta vida con libertad hasta llegar a ser la pura imagen de la razón.¹²¹

Por lo demás, esta parte *a priori* es la que corresponde a la tarea propia del filósofo de la historia, esto es, a la tarea que el mismo Fichte emprende en la presente obra al tratar de elaborar o construir la historia a partir de un *a priori*. En segundo lugar, la parte *a posteriori* correspondería más bien, en cambio, a la tarea propia del historiador como tal (esto es: del historiador empírico, el cual se atiene estrictamente a los hechos, a los datos). Esta parte *a posteriori* es la que determina las circunstancias particulares de la vida humana en las distintas épocas, ya que tales circunstancias no pueden ser inferidas racionalmente del *a priori*; o bien determina en cualquier momento dado del tiempo, la época de la vida en que se encuentre la Humanidad, es decir, la época del plan *a priori* a que pertenezca una edad determinada.

Ahora bien, aquello que más nos interesa destacar aquí de todo esto, siguiendo por lo demás la línea de lo que hasta ahora hemos venido argumentando, es el hecho de que nuestro autor insista sobremanera en que el fin de la especie humana sobre la tierra consiste en organizar todas sus relaciones según la ley de la razón, así como el hecho de que conciba la historia como la realización progresiva de la razón en libertad. Para Fichte, si no es pensable ningún estado originario de libertad es, a su juicio, porque el hombre no puede sacar su libertad sino de lo que él mismo sea capaz de hacer en el porvenir. La significación de la historia queda así enteramente determinada por la actividad humana, por

¹²¹ Ibid., p. 32.

estar en principio subordinada a ella, siendo la libertad humana y no la “astucia de la razón” o algún “designio de la naturaleza” la que le da finalmente sentido.

Cabe señalar, por último, que el Estado representa para Fichte la encarnación misma de la voluntad general, una exigencia de la razón. Es, asimismo, la expresión de la libertad, una condición necesaria para la autorrealización del Yo absoluto como libertad infinita. Ahora bien, en cuanto que una de las funciones primordiales del Estado consiste, sobre todo, en facilitar el desarrollo moral del hombre, puede decirse que, para Fichte, el Estado debería esforzarse en procurar las condiciones necesarias para su propia desaparición. Diríamos, empleando una expresión más próxima al universo ideológico marxista, que Fichte persigue la extinción del Estado (al menos como una posibilidad ideal). Mas no es éste, claro está, el único paralelismo con Marx que apreciamos en Fichte: así, por citar algún otro, observamos cómo Fichte, creyendo que los ideales de la Revolución francesa –que tantos entusiasmos suscitaban en su juventud– habían sido traicionados por Napoleón, pasó a estimar que los alemanes estaban mejor dotados que los franceses para llevar a cabo su realización. En definitiva, el hecho de que la Revolución Francesa no hubiera traído consigo la liberación del género humano que Fichte esperaba, llevó a éste a trasladar a otro marco geográfico la esperanza de la realización de su ideal de liberación universal, sin que ello supusiese en modo alguno una renuncia a dicho ideal: al contrario, su interés por el progreso del género humano en la realización de la libertad continuó siendo una constante en su obra, como atestiguan sus posteriores *Discursos a la Nación Alemana*. Dicho esto, convendría observar tal como ha propuesto Hans-Christian Lucas, que el significado de expresiones como “alemanes”, “germanos” o “germanidad” utilizadas aquí por Fichte, indican más bien “una actitud espiritual (*Geisteshaltung*) que la pertenencia a una nación determinada”.¹²² ¿Qué es lo que considera Fichte, así pues, como “alemán”? Él mismo responde a esta cuestión al señalar, en el séptimo de los *Discursos a la nación alemana*, con palabras cuyo sentido ya hemos podido rastrear en *Los Caracteres*, que

¹²² Véase la Introducción de Hans-Christian Lucas a los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte, en Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 50.

El verdadero motivo diferenciador radica en que se crea en un algo absolutamente primero y originario en el hombre, en una libertad, en una infinita perfectibilidad, en un desarrollo eterno de nuestra especie, o que no se crea en nada de esto, y se suponga de hecho que se ve y comprende con claridad que ocurre todo lo contrario.¹²³

Y en este mismo sentido, continúa afirmando que

todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo eterno dentro de la libertad, no importa donde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se unirá a nosotros. El que cree en el estancamiento, el retroceso, la danza circular, o sencillamente pone al timón del gobierno del mundo una naturaleza muerta, donde quiera que haya nacido y hable el idioma que hable, no es alemán, es extraño a nosotros, y es de desear que se separe de nosotros por completo y cuanto antes mejor.¹²⁴

Fichte dejaba de este modo constancia, una vez más, de su obstinado interés por la realización de la libertad del género humano. En este sentido, puede afirmarse que el activismo fichteano es un intento filosófico por superar la diferencia cualitativa entre el terreno del ser y el del deber ser a través de la subjetivización de la esfera ontológica. Su filosofía de la historia, en última instancia, no comparte ni el tenue carácter determinista y racionalista de la filosofía de la historia kantiana ni, como vamos a ver, el férreo carácter determinista y racionalista de la filosofía de la historia hegeliana.

¹²³ Fichte: *Discursos a la Nación Alemana*, op. cit., p. 196.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 197.

CAPÍTULO V

Las implicaciones políticas de la filosofía de la historia: Hegel

Sostiene Habermas en su ya mencionado *Discurso filosófico de la modernidad* que Hegel es quien inaugura dicho discurso, pues fue el primer filósofo en desarrollar, todavía desde posiciones idealistas, un concepto claro y sistemático de la modernidad que contribuyó a comprenderla como la autoconsciencia de una “nueva época” (*neue Zeit*).¹²⁵ De lo que no cabe duda, es de que la tradición ilustrada en general y el kantismo en particular hallaron uno de los puntos culminantes de su desarrollo en el racionalismo absoluto hegeliano. Como heredero, por tanto, del legado de la Ilustración, Hegel va a compartir con ésta una gran confianza en el poder de la razón humana. Más aún, en su caso, una gran confianza en el poder y alcance de la propia filosofía, pues al considerar la realidad como el proceso mismo de autoexpresión o automanifestación del pensamiento o razón infinita, Hegel creyó sin lugar a dudas que podía trazar de nuevo este proceso en la reflexión filosófica. Sin que esto quiera decir, en modo alguno, que se reduzca el mundo a un proceso de pensamiento en el sentido habitual: el pensamiento o la razón absoluta es considerada por Hegel más bien como una actividad, como una razón productora que se coloca o expresa a sí misma en el mundo.¹²⁶

El tema fundamental de la filosofía de Hegel, como el de Fichte y Schelling, es lo infinito en su unidad con lo finito. Si en los escritos teológicos de su juventud

¹²⁵ J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 28.

¹²⁶ Cfr. al respecto Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 389-427.

reconoce esta unidad en la religión, en los escritos posteriores –a partir de la publicación de su primera obra: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801)– la reconocerá ya en la *filosofía*. El fin de ésta, sostiene nuestro autor, es el de superar las diversas oposiciones, antinomias y divisiones, sobre todo las planteadas entre lo finito y lo infinito. En el mundo de la experiencia (en la realidad), nos encontramos con diferencias, oposiciones, aparentes contradicciones, y tratamos de construir un todo unido, capaz de salvar la armonía rota, como dice el propio Hegel. Restaurar, pues, la unidad y la totalidad perdidas, alcanzar una síntesis unificadora, es el interés fundamental de la Razón (*Vernunft*). Esta síntesis ha de abarcar, a la larga, la realidad como una totalidad, y ha de superar la oposición básica entre lo finito y lo infinito a una simple multiplicidad de finitos particulares como tales, sino integrando lo finito en lo infinito.

Hegel considera que la filosofía kantiana había sustentado un punto de vista esencialmente dualista, dadas las oposiciones irreconciliables que establecía entre los fenómenos y los noúmenos, el entendimiento y la razón, el sujeto y el objeto, etc. En Kant, observa Hegel, la razón aparece limitada a un dominio interno del espíritu y no tiene ningún poder sobre las "cosas en sí". Por eso mismo, infiere que no es realmente la razón, sino el entendimiento, lo que domina la filosofía kantiana. Pero ello no quita, a su vez, para que Hegel repare en el hecho de que Kant llegó a superar ciertamente esta limitación en diversos puntos. Así, por ejemplo, la noción kantiana de la "unidad sintética original de la percepción" vendría a admitir, en realidad, los mismos principios de Hegel de la identidad original de los opuestos, ya que dicha "unidad de la percepción" es propiamente una actividad, un movimiento o proceso de elaboración de la unidad de lo diverso. Ello no obstante, Hegel va a rechazar el idealismo crítico kantiano por cuanto éste presupone la existencia de algo que está fuera de la "unidad de la percepción": las "cosas en sí", las cuales permanecen completamente incognoscibles al quedar fuera del alcance del entendimiento y, por consiguiente, de la razón.

De este modo, al permanecer el ámbito de las "cosas en sí" fuera del alcance de la razón, esta última queda reducida a un mero principio subjetivo sin poder alguno sobre la estructura objetiva de la realidad. Kant, pues, dejaba así abierto un

abismo infranqueable entre sujeto y objeto, o entre pensamiento y ser, que Hegel tratará de sortear. De ahí, entonces, que Hegel simpatice con los intentos de Fichte y Schelling por remediar esta situación mediante la eliminación del concepto kantiano de la "cosa en sí": la razón puede conocer la realidad. Mas, por lo que hace a Fichte, Hegel observa que cuando éste trata de aplicar el principio de identidad a la construcción de su sistema, tal identidad desaparece. En otras palabras, Fichte no escapa por su parte de una posición esencialmente dualista.

En el caso de Schelling, sin embargo, la situación es muy distinta, pues su idea del Absoluto como la identidad de subjetividad y objetividad persiste como la idea-guía de todo su sistema. Pero a diferencia del idealismo de Schelling, Hegel no se atuvo a la vacía e indiferenciada identidad del Absoluto, en la que la multiplicidad y variedad de la realidad finita se pierden o se presentan como una ilusión: el Absoluto, para Hegel, no es una identidad sobre la que no se puede decir nada, sino el proceso total de la autoexpresión o automanifestación en y a través de lo finito; es decir, la manifestación de sí mismo. De hecho, el Absoluto hegeliano es la realidad entera, el universo, la totalidad, y esta totalidad es concebida también como un proceso; es, como afirma el propio Hegel, "esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo."¹²⁷ Dicho de otro modo, el Absoluto es un proceso de autorreflexión: la realidad llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano. La naturaleza, en cuanto condición necesaria previa de la conciencia humana en general, proporciona la esfera de lo objetivo sin la cual no puede existir la esfera de lo subjetivo. Ambos, por tanto, son momentos de la vida de lo Absoluto. En este sentido, el Absoluto además de sujeto es también objeto; se trata, en este caso, del pensamiento que se piensa a sí mismo, del pensamiento autopensante. Por lo demás, decir que el Absoluto es el pensamiento que se piensa a sí mismo, equivale a afirmar la identidad de lo ideal y lo real, de la subjetividad y la objetividad. Pero se trata

¹²⁷ G. W.F. Engel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 16.

ahora, claro está, de una identidad-en-la-diferencia, y no de una identidad vacía e indiferenciada como ocurría en el caso de Schelling.

Por consiguiente, Hegel recoge la tan manida diferenciación kantiana entre entendimiento y razón, pero le confiere un nuevo significado, al cual convierte en el punto de partida de su sistema. Para él, la distinción entre entendimiento y razón es la misma que la establecida entre sentido común y pensamiento especulativo, entre reflexión no dialéctica y conocimiento dialéctico. El entendimiento (*Verstand*) se caracterizaría por mantener fijas las oposiciones, contradicciones y antagonismos que él mismo plantea. Así, por ejemplo, para el entendimiento los conceptos de lo finito y lo infinito están irrevocablemente opuestos: si finito, entonces no infinito; si infinito, entonces no finito. La razón (*Vernunft*), en cambio, concedora del carácter dialéctico de la realidad, es capaz de reconciliar dichas contradicciones y antagonismos y llegar así a reunirlos finalmente en una verdadera unidad; sólo ella, por lo tanto, se halla en disposición de aprehender la referida identidad-en-la-diferencia o "identidad de los opuestos". De esta guisa, nos encontramos con que en la realidad última (el Absoluto) no puede haber ningún aislamiento entre el sujeto libre y el mundo objetivo: este antagonismo tiene que ser resuelto, junto con todos los demás creados por el entendimiento. Por eso señala Hegel que "lo que es real es racional", dado que la realidad aparece como objeto de la razón y no del entendimiento. Más, asimismo, Hegel comparte la concepción productiva de la razón, en el sentido de que la realidad es el proceso necesario por el cual la razón infinita (el pensamiento autopensante) se realiza a sí misma. Por eso Hegel señala a su vez que "lo que es racional es real". Así es, pues, como la razón, el pensamiento, deviene productor y producto, sujeto y objeto del proceso dialéctico del saber. Para Hegel, si bien el trabajo analítico del entendimiento es imprescindible, sin embargo es incapaz de aprehender el verdadero conocimiento, la universalidad que radica en el todo que es concreto. Solamente la razón, por tanto, partiendo de las determinaciones abstractas del análisis acaba por aprehender la totalidad concreta; ella es la verdadera facultad de la ciencia, capaz de conocer la naturaleza dialéctica de la realidad. En definitiva, Hegel acaba

subordinando el entendimiento a la razón, hasta el punto de quedar esta última hipostasiada: por un lado, en el pensamiento que penetra las cosas y les da realidad (panteísmo); por otro, es una pura actividad como en Fichte, una tarea o un hacer (teleológicamente orientado): "La razón es el *obrar con arreglo a un fin*."¹²⁸ Esta actividad de la razón es puramente negativa: la *verdad* (totalidad concreta), en última instancia, sólo puede ser alcanzada siguiendo un proceso de negaciones y negaciones de las negaciones. Esta es la base misma del método dialéctico hegeliano, que tanta influencia llegó a ejercer en Marx.

Ahora bien, si como veíamos *lo racional es lo real y lo real es lo racional*, en el sentido de que la realidad es el proceso necesario por el cual la razón infinita se realiza a sí misma –esto es, cuando la razón posee la certeza de que ella misma es la realidad objetiva y que esta realidad es al mismo tiempo ella misma (su ser-para-sí)–, tenemos entonces que la Naturaleza y el Espíritu humano constituyen el campo en el que se manifiesta la Idea eterna o la esencia eterna. Es decir, distinguiríamos entre la Idea o esencia que se realiza y el campo de dicha realización. En la Naturaleza, la Idea eterna se desenvuelve en la objetividad, en el mundo material, que es lo opuesto a ella; en el Espíritu, la Idea se vuelve a sí misma en el sentido de que se manifiesta a sí misma como lo que es esencialmente. La vida del Absoluto comprende entonces tres fases principales: la Idea lógica o concepto (*Begriff*), la Naturaleza y el Espíritu. Y el sistema filosófico hegeliano queda dividido, a su vez, en estas tres secciones: la lógica o ciencia de la Idea, la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu, las cuales forman juntas la construcción filosófica de la vida del Absoluto.

Así, pues, tenemos que desde el punto de vista de la *Lógica* el Absoluto es la Idea. Esta, dice Hegel,

puede ser concebida como razón (...) y además, como sujeto objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo, como posibilidad que encierra en sí misma su realidad, como aquello cuya naturaleza no

¹²⁸ Ibid., p. 17.

puede ser pensada sin la existencia, etc., porque en ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento, pero en su regreso infinito sobre sí mismas y en su identidad.¹²⁹

Más aún, la Idea es esencialmente *processus* de apropiación de lo que es real. Pero, además, ella es también lo que es verdaderamente real, pues es la racionalidad del todo. La Idea culmina en la Idea Absoluta, como se llama a su categoría más elevada, la cual es propiamente la unidad de la Idea teórica y la Idea práctica, de la subjetividad y la objetividad.¹³⁰ La Naturaleza y el Espíritu representan los diferentes momentos de la encarnación "fenoménica" o concreta de la Idea: ésta se extereoriza o sale de sí misma (se enajena) como Naturaleza y regresa o vuelve en sí misma como Espíritu. Este es el proceso mediante el cual la Idea se realiza o manifiesta a sí misma, y finalidad no es otra más que la Idea alcance (o más bien, recupere), de modo definitivo, su perdida libertad.¹³¹

Sin embargo, quien alcanza la libertad es, ante todo, el Espíritu –entendido no como algo abstracto sino, al contrario, como algo concreto, vivo, activo–, que se despliega en la conciencia humana (Espíritu universal), convirtiéndose así en el protagonista de la vuelta de la Idea hacia sí misma. De esta forma, el Espíritu universal (*Geist*), la especie humana en su conjunto, se erige en el verdadero sujeto o fuerza motriz de la historia universal. Ésta es contemplada por Hegel como un proceso cuyo contenido *es y tiene que ser* plenamente racional: "El único pensamiento que aporta [la filosofía] es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente."¹³² De hecho, el Espíritu universal representa para Hegel la exhibición misma del trabajo de la razón realizada en la esfera de la historia: "La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario

¹²⁹ G.W.F. Hegel: *Lógica*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1971, p. 349.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 367.

¹³¹ Para un breve y, a la vez, brillante descripción de dicho proceso, véase Ferrater Mora: *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 87-107.

¹³² G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 43.

del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia".¹³³ De ahí, pues, que Hegel conciba la historia universal como el autodesenvolvimiento del Espíritu, como el proceso por el cual el Espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad; o bien, para decirlo con sus propias palabras: "La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad".¹³⁴ Este Espíritu que se manifiesta y realiza a sí mismo en el mundo existente es el Espíritu del mundo (*Weltgeist*), el cual aparece concretamente encarnado en los distintos Espíritus de los pueblos o naciones (*Volksgeist*) que se han ido sucediendo históricamente. Y, de esta guisa, nos encontramos con que el progresivo autoconocimiento de la libertad por parte del Espíritu del mundo tiene lugar a través de la evolución de una serie de fases, cuyos nombres corresponderían a los grandes pueblos o naciones que han llenado la historia. Una simple ojeada al curso real de los acontecimientos históricos avalaría, según Hegel, esta apreciación.

Así, en la primera de esas fases de la evolución del Espíritu, que corresponde en la historia a los pueblos *orientales*, hallamos que sólo *un* individuo es libre: el déspota. La libertad del Espíritu, por tanto, Hegel la hace coincidir aquí con la libertad del déspota, y por ello dice que "tal libertad es únicamente arbitrariedad, salvajismo y embotamiento por la pasión, o bien una dulzura y mansedumbre de ella que tampoco es otra cosa que una casualidad natural o una arbitrariedad". En la segunda fase, aquélla que es característica del mundo *grecorromano*, surge por vez primera la conciencia de la libertad; pero, en realidad, sólo en ella *algunos* individuos son libres: "Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano". Solamente en la tercera y última fase de la historia, la correspondiente a las naciones *germánicas* de la Europa moderna (al mundo cristiano), se obtiene conciencia de que el hombre es libre por el mero hecho de serlo; esto es, hallamos en ella que *todos* los individuos son libres, aunque, como advierte Hegel, esto no

¹³³ Ibid., p. 44.

¹³⁴ Ibid., p. 68.

quiere decir que los hombres han llevado a cabo la plena realización del principio de libertad en sus leyes e instituciones, pues "infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación".¹³⁵

Estas son, pues, las distintas fases que el Espíritu recorre en su avance hacia la libertad, hacia su completa y explícita autoconciencia; las fases en que consiste la historia y que, digamos de paso, son deducidas por nuestro autor de forma claramente *a priori*. Pero además, podemos notar aquí, en primer lugar, cómo Hegel retoma de Kant la idea de que la historia filosófica debe interesarse por una unidad mayor que los individuos, y, en segundo lugar (siguiendo en esto, claro es, a Herder), observamos también cómo llega a identificar esa unidad con los diferentes pueblos o naciones. En efecto, Hegel entiende el Espíritu del pueblo (*Volksgeist*) como una unidad en el desarrollo concreto del Espíritu del mundo (*Weltgeist*). Y, lo que es más, plantea que el individuo se yergue portador del Espíritu del mundo en la medida en que participa del Espíritu del pueblo; pues para Hegel, en resumidas cuentas, los individuos que intervienen en la historia son los pueblos, más exactamente, los Estados. Y ello es así en virtud de que considera que el Espíritu del pueblo existe "por sí mismo" sólo en y a través del Estado, hasta el punto, como vimos, de acabar constriñendo la historia del mundo a la historia de los Estados (y dejando, por consiguiente, a aquellos pueblos que carecen de Estado excluidos de la historia del mundo). Sin embargo, a pesar de conceder la mayor importancia en la historia a los Estados nacionales, no es menos cierto que Hegel atribuye también una gran trascendencia a los que él denomina individuos de importancia histórica mundial (*die weltgeschicht-lichen Individuen*), tales como Alejandro, César o Napoleón. Más bien de lo que se trata es, en realidad, de que tanto los Espíritus de los pueblos como el Espíritu del mundo viven y operan sólo en y a través de los seres humanos. Ellos son, con sus intereses, pasiones y egoísmos, los instrumentos o medios elegidos por la historia para realizar los designios de la razón, designios que en Hegel resultan,

¹³⁵ Para este apartado, Hegel, *ibid.*, pp. 67-68.

ciertamente, inexorables. Así, por ejemplo, afirma Hegel (en perfecta armonía, por lo demás, con Diderot) que "*nada grande* ha sido llevado a cabo en el mundo *sin pasión*";¹³⁶ pero las pasiones de los hombres (o mejor aún: de las más grandes y descollantes figuras históricas) no son más que simples medios o instrumentos que conducen a fines diversos de aquellos a los que ellas explícitamente tendían: "En la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni intención."¹³⁷ Se trata, en definitiva, para Hegel, de una *astucia de la razón* (*List der Vernunft*) que se sirve de los individuos y de sus pasiones como medios para alcanzar sus fines.¹³⁸ También podemos apreciar aquí, por tanto, otra cierta analogía con Kant. Así como éste había señalado la falta de intencionalidad de los sujetos que intervienen en el proceso histórico, por cuanto siguen un "plan oculto" de la Naturaleza (de un sabio Creador o de Dios en última instancia) que se aprovecha del lado malo de la naturaleza humana para realizar sus propósitos en la historia, así Hegel sostiene que el gran designio de la razón sólo puede realizarse con la colaboración de las pasiones humanas, es decir: los hombres llevarían adelante la libertad al perseguir sus propios intereses. Veamos, al respecto, este conmovedor pasaje de Hegel acerca del lado calamitoso de la historia:

¹³⁶ Ibid., p. 83.

¹³⁷ Ibid., p. 85.

¹³⁸ Ibid., p. 97. Ya en la *Lógica* había expresado Hegel: "La razón es tan astuta como poderosa. Su astucia consiste, sobre todo, en esa actividad mediadora que, en tanto que deja a los objetos obrar a unos sobre otros, y usarse en su roce recíproco conforme a su naturaleza sin intervenir de un modo inmediato en este *processus*, no hace al mismo tiempo sino realizar sus fines. Se puede decir en este sentido que la Providencia divina es enfrente del mundo y de los hechos que en él pasan, la astucia absoluta. Dios concede a los hombres la satisfacción de sus pasiones y de sus intereses particulares y lo que se halla realizado así son sus designios que no son los de aquellos de que para realizarlos se sirve." (Hegel, *Lógica*, op. cit., p. 343). De ahí que Marcuse, comentando críticamente estos pasajes de la obra de Hegel, haya dicho a propósito del Espíritu del mundo que "es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad." (H. Marcuse, *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 230).

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y –ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana– con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esa dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio?¹³⁹

Hegel pretendió responder a esta pregunta insistiendo, una vez más, en el contenido racional de la historia cuyo más alto fin es el constante “progreso en la conciencia de la libertad”. Pues si bien las pasiones, los intereses, los egoísmos y demás fuerzas irracionales y oscuras de los hombres no son excluidas por él de la realidad de la historia, es decir, si ésta resulta *prima facie* irracional, sin embargo todo ello no es más que algo incidental con respecto al punto central: la razón

¹³⁹ Ibid., pp. 79-80. Ahondando en esta visión "trágica" de la historia, contrapunto de la común caracterización del "optimismo" hegeliano, manifiesta Hegel más adelante que "la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías." (Ibid., p. 88).

domina la historia, a pesar de todo, de forma que los sufrimientos y penalidades que ella registra no han ocurrido enteramente en *vano*. En último término es la *astucia de la razón* la que se encarga de que las pasiones y ambiciones de los hombres acaben sirviendo a los fines de la historia, aun cuando ni siquiera aquéllos sean conscientes de ello. En otras palabras, y para decirlo con Adorno: “Hegel dio entrada en la filosofía al ardid de la razón para hacer pausable que la razón objetiva, la realización efectiva de la libertad, salga con bien merced a las ciegas e irracionales pasiones de los individuos históricos”.¹⁴⁰ Así pues, en resolución, la historia no es ciega, irracional, aun cuando lo sean los hombres que son sus instrumentos; la historia es precisamente, y según acabamos de ver, el escenario de la autorealización del Espíritu o la razón, el medio que instrumenta el desarrollo progresivo hacia la libertad.

En este sentido, el afán de Hegel por tratar de demostrar que la razón es inherente a la historia, por hacer ver que cuanto ha acontecido en ella ha acontecido de manera racional, termina desembocando, a su vez, en una *teleología* absoluta de la razón: la historia del mundo representa en cada momento una etapa necesaria de la evolución del Espíritu o la razón, pues en última instancia ésta es quien guía la historia hace su máximo fin: la realización de la libertad (que sólo existe, dice Hegel, como conciencia de la necesidad).

Por consiguiente, y esto es sobre todo lo que aquí nos interesa advertir, la concepción hegeliana de la historia implica tanto la idea de la racionalidad de la historia como la idea de libertad. Ahora bien, ambas ideas sólo pueden aparecer, en realidad, como resultado del proceso histórico; de un proceso, hagamos hincapié en ello, que Hegel concibe como *lineal, unitario, continuo*, ya que la historia es contemplada por él como un devenir (o un progreso) que sigue un determinado sentido, una dirección astutamente apuntada. El Estado (más concretamente, el Estado prusiano), considerado por Hegel como el *telos* o fin del movimiento del Espíritu o la razón en la vida social del hombre, representa también para él la consumación o realización misma de la razón y la libertad. Al menos así se desprende tanto de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*

¹⁴⁰ T.W. Adorno: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974, p. 64.

universal, donde nos dice que “El Estado es la razón en la tierra”,¹⁴¹ como de sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, donde sostiene que “El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta”.¹⁴² Tan sólo en el Estado, por tanto, el hombre llega a poseer una existencia racional y a obrar conforme a una voluntad universal; más aún, tan sólo en el Estado se hace posible el desarrollo ulterior del Espíritu, de forma que en él se pueda llegar a tener lugar la existencia de las formas del Espíritu absoluto (el arte, la religión, la filosofía).

Así, pues, el Espíritu o la razón alcanza finalmente su meta en el sistema social imperante, en el Estado prusiano existente, el cual es visto como el resultado necesario del desenvolvimiento de la historia. Mas hay, en este respecto, un punto que adquiere particular relevancia y merece ser destacado. Y es que, según Hegel, cuando se da por supuesto que la razón está plenamente realizada en el mundo, esto es, cuando se sobreentiende que la historia ha alcanzado al fin su plenitud, entonces la aspiración de la filosofía en tanto que forma más elevada de teoría es *interpretar* la historia del mundo, pues ésta queda justificada tal y como es por cuanto representa la realización de un plan de Dios:

La filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad (...) La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que

¹⁴¹ G.W.F. Hegel: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit., p. 123.

¹⁴² G.W.F. Hegel: Principios de la Filosofía del Derecho, op. cit., p. 291.

remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.¹⁴³

También en lo atinente a la historia, por lo tanto, Hegel concede plena validez a su célebre aforismo “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. De ahí que la filosofía hegeliana tras concluir con la proclamación de que la historia ha alcanzado la realidad de la razón, trate más bien de *comprender* cómo lo que existe o lo que es (lo real, el mundo; en suma: la razón) ha llegado a ser así, antes de pretender *transformarlo*. Dicho de otra forma, Hegel se limita a contemplar lo que *es*, en vez de orientarse al *deber ser*: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón.”¹⁴⁴ Esto mismo se hace particularmente visible en el famoso pasaje del prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho*, en el cual Hegel afirma que la filosofía siempre llega demasiado tarde para decirnos cómo debe ser el mundo, de manera que sólo puede interpretar un proceso ya completado: “Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho Minerva recién alza su vuelo en el ocaso.”¹⁴⁵ En definitiva, el objetivo que Hegel pretende atribuir a la filosofía es la justificación racional de la realidad, dado que la razón es la realidad misma.¹⁴⁶ Y será precisamente en los *Principios de la Filosofía del Derecho* donde este objetivo se manifieste con mayor claridad y trascendencia, si bien puede ya rastrearse, como ha sugerido entre nosotros Amelia Valcárcel, en una obra más temprana que contendría ya escrito, por así decir, el guión de su posterior estatalismo (y al decir de algunos, protototalitarismo): el *System der Sittlichkeit*.¹⁴⁷ Mas como decíamos, al

¹⁴³ G.W.F. Hegel: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit., p. 78.

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, Principios de la Filosofía del Derecho, op. cit., p. 24.

¹⁴⁵ Ibid., p. 26.

¹⁴⁶ [“La razón] tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.” (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 143).

¹⁴⁷ Para Amelia Valcárcel “El Hegel del *System* es un anuncio excesivo, aunque veraz, del posterior.” Cfr. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 131.

proponerse aquí Hegel llevar a cabo la justificación racional de la realidad política en acto, a saber: la del Estado prusiano. En efecto, en los *Principios de la Filosofía del Derecho* el proceso de la realización de la libertad acaba hallando su meta en el Estado prusiano, o lo que es lo mismo, en el *presente*; se trata, claro es, de un presente hipostasiado en tanto que con él se hace mención a un orden social dado, que es entendido a su vez como una objetividad perfecta y concluida (como una “sociedad cerrada” en el sentido de Popper).¹⁴⁸ Esta exaltación del Estado prusiano le valió, a aquél que en su juventud guiado por las simpatías que despertaran en él los acontecimientos de la Revolución Francesa plantara un árbol de la libertad en torno al cual danzara en alegre corro con sus célebres amigos Hölderlin y Schelling, ser acusado de practicar la apología conservadora de las instituciones existentes y, por ende, pasar a ser reconocido en su madurez como el portavoz ideológico oficial de dicho Estado. En una palabra, Hegel abandonó la crítica revolucionaria de su juventud diciendo reconciliarse con la época; de esta forma “el deber ser” perdió sus ambiciones bajo la dureza de la realidad.¹⁴⁹

Con esta reconciliación final de la razón con la realidad, concretamente encarnada en el Estado prusiano, el sistema hegeliano parece resumirse, en efecto, en la aprobación de “lo que es, está bien”, es decir, en la justificación de cualquier realidad por el mero hecho de su existencia. No obstante, ¿es esto realmente lo que Hegel quiso decir? ¿Se puede inferir del hecho de que por lo que respecta al pasado la filosofía hegeliano sea una justificación razonada de la historia en relación a su objetivo último (la realización de la libertad), que por eso queda

¹⁴⁸ Del mismo modo que hicimos anteriormente a propósito de Fichte, debemos advertir también ahora que lo que constituye para Hegel la cuarta y definitiva etapa de la historia universal, es *die germanische Welt* (con lo que alude a las naciones protestantes del norte de Europa) y no *die deutsche Welt*. Véase en este sentido la obra de Domenico Losurdo, *Hegel et les liberaux: liberté, égalité, Etat*, PUF, París, 1992 (ed. orig. 1988), así como la de Bernard Bourgeois: *La pensée politique de Hegel*, PUF, París, 1992.

¹⁴⁹ Aunque sobre esto hay diversas opiniones. Así, por ejemplo, para Herbert Marcuse (*Razón y Revolución*, op. cit.) y Ernst Bloch (*Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid, 1982) Hegel nunca se apartó del pensamiento utópico del *deber ser*. También H.G. Gadamer, por poner otro relevante ejemplo, sostiene que “la frase de Hegel «lo que es racional es real y lo que es real es racional» es más bien la formulación de una tarea para cada uno antes que una legitimación para todos nosotros de la propia inactividad.” (Véase su artículo *La filosofía de Hegel y su influencia actual*, en *La razón en la Época de la Ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, p. 39).

suspendido todo juicio en lo tocante al futuro? El que Hegel presente al Estado prusiano como la culminación del desarrollo de la libertad, ¿significa también que en ese Estado culmina el proceso histórico mismo, que la historia ha llegado a su fin?

Obviamente, hay una cierta ambigüedad en Hegel en lo relativo a estas cuestiones, lo que explica que haya promovido no pocos problemas de interpretación. En cualquier caso, y dejando ahora a un lado el curso seguido a lo largo de la historia de la filosofía por toda esa diversidad de interpretaciones –cosa ésta, claro es, que escapa a los límites de nuestro trabajo–, quisiéramos subrayar que la clave decisiva o el punto de partida necesario para comprender el origen de las mismas nos transfiere históricamente a ese proceso extraordinariamente complejo que supuso el derrumbamiento del hegelianismo (proceso que constituye, desde luego, *un* momento de ese otro proceso más amplio representado por la afirmación institucional de la burguesía en el poder estatal, la extensión del modo capitalista de producción, y el subsiguiente surgimiento del moderno proletariado industrial y de las ideologías políticas que lo reflejan). Como ha señalado Karl Löwith (en una aportación realmente valiosa, por cierto, a la reconstrucción de ese complejo proceso de disolución y crisis del sistema hegeliano), la división de la escuela hegeliana “descansa en el hecho de que en Hegel las proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, que estaban unidas en *un* solo punto metafísico, se consideraron aisladamente, según las direcciones de derecha o de izquierda, en primer lugar en la cuestión acerca de la religión y, en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la izquierda de que sólo lo racional es real; mientras que en Hegel, al menos desde el punto de vista formal, el aspecto conservador y el revolucionario eran diferentes.”¹⁵⁰ Para el propio Habermas fueron también los jóvenes hegelianos quienes asentaron de forma duradera el discurso crítico de la modernidad: “Pues fueron ellos los que

¹⁵⁰ K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 104.

liberaron del lastre del concepto hegeliano de razón la idea de una crítica de la modernidad capaz de nutrirse del propio espíritu de la modernidad.”¹⁵¹

En efecto, los jóvenes hegelianos de izquierda acabaron por desunir lo que tan artificialmente había unido Hegel, volviendo así a postular una radical oposición entre el mundo como debía ser y como era en realidad (para lo cual recurrieron a la fichteanización del propio pensamiento hegeliano, si bien retomando de este último el principio de la negatividad dialéctica y de la contradicción que mueve el mundo con el fin de poder hacer efectivo su proyecto de *anticipación del futuro*). En la existencia de no pocas contradicciones y de conflictos de intereses en el interior del Estado prusiano, así como sobre todo en la incapacidad de éste para resolverlos, atisbaron los jóvenes hegelianos la señal de que aún no podía llegarse a una consideración enteramente racional de *lo que es*, poniendo así finalmente en entredicho la máxima hegeliana “lo real es racional”. De este modo, la razón volvía a enfrentarse de nuevo a la contradicción entre sus propias exigencias y el mundo que encontraba ante sí. La exigencia básica de la razón no era otra, en efecto, que la realización de la libertad, y los jóvenes hegelianos no dudaron en seguir combatiendo por ella. Para ello, la principal arma de la que se valieron fue la *crítica* radical de lo vigente, con la cual apuntaban fundamentalmente hacia la preparación (especulativa) del mundo futuro, otorgando una escasa importancia (cuando no mismamente desdeñando) al estudio o análisis pormenorizado de la realidad social. Pero Marx, a diferencia de sus otros correligionarios jóvenes hegelianos, ve que la *crítica* puede resultar eficaz no sólo por perfilar un ideal utópico por el que luchar (aunque esto Marx no es que lo niegue; en realidad nunca abandonó este punto de vista joven hegeliano, como demuestra el hecho de que siempre tuvo como meta última de todo su hacer la plasmación de una sociedad comunista), sino (sobre todo) por revelar a los hombres la *comprensión* del porqué están sufriendo, por llevar sus conflictos y sufrimientos a una forma de autoconciencia humana”. De ahí que encaminara sus esfuerzos, preferentemente, a analizar de manera *concreta* las instituciones sociales existentes y sus contradicciones, a la *comprensión teórico-crítica* de la

¹⁵¹ J. Habermas: El discurso filosófico de la modernidad, op. cit., p. 71.

realidad social con vistas a transformarla. Dicho de otro modo y para dar paso al capítulo siguiente: en lugar de limitarse meramente a formular visiones utópicas de la libertad, Marx va a centrarse ante todo en las condiciones históricas (reales) de posibilidad de la liberación humana.

Capítulo VI

Libertad y determinismo en el *materialismo histórico*: Marx

Vamos a tratar de dar cuenta en lo que sigue de la peculiar relación que acerca de la cuestión que aquí nos ocupa guarda el pensamiento de Marx con el legado filosófico anterior, representando según acabamos de ver por las tradiciones ilustrada e idealista. Relación que, si bien por un lado pone de manifiesto lo mucho que Marx tuvo en común con ambas tradiciones, por otro no oculta las divergencias existentes entre el pensamiento de éste y el de sus predecesores.

En la medida que puede decirse que la intención originaria de la teoría marxiana era la de contribuir a la formación de una conciencia crítica en la lucha política a favor de la emancipación social y la libertad humana, pocas dudas caben de que acaba haciendo suya la herencia emancipatoria de la Ilustración. Marx hizo suyos, de hecho, los ideales éticos de una sociedad de hombres libres e iguales y de una sociedad racional característicos del movimiento ilustrado. Tan solo que, para él, estos ideales representaban en el fondo las ilusiones ideológicas de la propia burguesía. Ya en una temprana fase de la elaboración de su pensamiento, en *La Cuestión Judía*, y a propósito de las Declaraciones de derechos subsiguientes a la revolución americana y (sobre todo) francesa que, justamente, venían a consagrar el triunfo del Estado político moderno, hizo notar cómo los *droits de l'homme* no eran en realidad derechos universales del hombre sino privilegios de la burguesía. Para él, los *droits de l'homme* se diferenciaban como tales de los *droits du citoyen*.

Ese *homme* distinto del *citoyen* no era ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. Así, por ejemplo, la libertad a la que se referían todas estas Declaraciones –escribía Marx– era “la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma”. Y añadía: “el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo”.¹⁵² En última instancia, esta libertad individual y su aplicación práctica –la propiedad privada– constituían para Marx el fundamento mismo de la sociedad burguesa. De ahí que concluyera afirmando que ninguno de los derechos humanos representa una superación del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, esto es, un individuo absorto en sí mismo, en sus intereses privados, en sus caprichos privados y ajeno al interés común. Lejos de concebir al hombre como un ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la vida misma de la especie, la sociedad como un marco ajeno al individuo como una limitación de su independencia originaria. El único vínculo que mantiene a los hombres unidos es la necesidad natural, las apetencias y los intereses privados, el mantenimiento de su propiedad y de su personalidad egoísta.¹⁵³

Pero hemos de advertir que no sólo en su juventud, sino también en una fase más madura de la evolución de su pensamiento, en *El Capital*, Marx volvía a referirse a esta misma cuestión en los siguientes términos:

La *órbita de la circulación o del cambio de mercancías* dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por

¹⁵² K. Marx: *La Cuestión Judía*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 195.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 196-197.

equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo les mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente *por eso*, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.”¹⁵⁴

De tal guisa, pues, que los ideales éticos de la Ilustración plasmados políticamente en la Declaración de derechos del hombre que siguió a la Revolución burguesa no significaban otra cosa, para Marx, que el reconocimiento de la sociedad burguesa, el reconocimiento del principio del egoísmo y del interés privado.¹⁵⁵ Asimismo –y esta es la novedad más importante introducida por nuestro autor respecto de los ilustrados–, considera que dichos ideales no constituyen propiedades originarias inherentes a la naturaleza humana, sino que antes advierte cómo la *base real* de los mismos responde a los *intereses* de una formación histórica específica: el sistema capitalista y su cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*): el intercambio, el valor de cambio, la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, es decir, el interés de las leyes “ciegas” del mercado. Para Marx estos ideales no cumplían en el sistema capitalista sino una función claramente *ideológica*: la función de justificar o legitimar apologéticamente las relaciones económicas existentes, enmascarando así la condición misma de la explotación capitalista. Este carácter ideológico residía para él en el hecho de que estas ideas de libertad, igualdad, etc. se presentaban, por un lado, como ideas “eternas” y “ahistóricas”, y, por otro, como desvinculadas con respecto a la vida práctica, a la realidad representada en este caso por las relaciones de producción burguesas que constituían la base de las mismas. Frente a esta concepción, Marx insistía en

¹⁵⁴ K. Marx: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, t. I, pp. 128-129.

¹⁵⁵ Para un análisis pormenorizado acerca de esta cuestión, véase M. Atienza: *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983.

señalar el carácter *histórico y transitorio* de los principios o ideales revolucionarios burgueses.¹⁵⁶

Ésa sería su reacción ante la realización histórica de los ideales que presidieron la Revolución burguesa. Pero, al mismo tiempo –y esto es lo que ante todo queremos aquí destacar–, una vez que ha advertido cómo estos ideales quedaban determinados o limitados históricamente en el sistema capitalista o burgués, dejaron de ser vistos por él como un *factum* inmutable, pasando a desempeñar en su teoría el papel de ideales (o valores) *regulativos*, cuya realización efectiva considera nuestro autor que trasciende el propio ámbito de la sociedad capitalista que los había generado, exigiendo como meta el *comunismo*. Sólo en el contexto de la sociedad comunista, pues, estos ideales podrían adquirir una dimensión verdaderamente real, no ideológica.

De ahí, pues, que el siguiente paso que Marx emprenda sea el de tratar de fundamentar la posibilidad misma de esta sociedad comunista mediante la crítica radical de la sociedad burguesa existente. Crítica que se desarrollará en dos vertientes: la crítica a Hegel por un lado y la crítica a la economía política burguesa por otro (entendidas ambas, en realidad, como partes de un mismo contexto), a través de las cuales tiene lugar la aparición y desenvolvimiento de ese nuevo tipo

¹⁵⁶ Por eso, en tal sentido, Marx va a criticar tanto a los economistas burgueses como a cierto tipo de socialistas –sobremano a Proudhon–. A los primeros, en cuanto que encontraban en todas las partes la igualdad y la libertad del intercambio de valores de cambio, simplemente porque abstraían de todas las relaciones sus determinaciones específicas, las diferencias reales, y reducían todo a una misma relación económica. Y a los socialistas “en particular los franceses, quienes procuran demostrar que el socialismo es la realización de las ideas de la sociedad *burguesa* proclamadas por la Revolución Francesa según los cuales el intercambio, el valor de cambio, etc., *originariamente* (en el tiempo) o ateniéndose a su *concepto* (en su forma apropiada) constituyen un sistema de libertad e igualdad para todos, pero que han sido desnaturalizados por el dinero, el capital, etc. O también que la historia ha hecho hasta nuestros días intentos aún fallidos de realizar esas ideas con arreglo a su verdadera naturaleza –descubierta hoy por esos socialistas, entre ellos Proudhon o Santiago el Mayor”. A estos socialistas cabía responderles, según Marx, lo siguiente: “el valor de cambio o, más ajustadamente, el sistema monetario, es en los hechos el sistema de la igualdad y la libertad; las perturbaciones que se presentan en el desarrollo reciente del sistema son perturbaciones inmanentes al mismo, precisamente la realización de la *igualdad* y la *libertad*, que se acreditan como desigualdad y carencia de libertad. El deseo de que el valor de cambio no se desarrolle en capital, o que el trabajo que produce valor de cambio no se vuelva trabajo asalariado, es tan piadoso como estúpido”. Y continúa Marx, aclarando de manera inequívoca: “Lo que distingue a estos señores de los apologistas burgueses es por un lado el atisbo de las contradicciones insertas en el sistema; por el otro el utopismo, el no comprender la diferencia necesaria entre la conformación real y la conformación ideal de la sociedad burguesa y, de ahí el querer acometer la vana empresa de realizar la expresión ideal de esa sociedad, expresión que es tan sólo la imagen refleja de la realidad”. (K. Marx: *Grundrisse*, Siglo XXI, Madrid, 1976, t. I, p. 187).

histórico de racionalidad –la “razón praxeológica”– con el que Marx trata de hacer plausible un programa de transformación del mundo burgués, es decir, el proyecto de una sociedad universal, racional y libre que es, en definitiva, lo que para él vendría a suponer el comunismo.

Vamos pues a detenernos, en primer lugar, a examinar los rasgos más básicos y distintivos de esta “racionalidad praxeológica” (I), antes de pasar a considerar la manera de proceder de este tipo de racionalidad en relación con los supuestos básicos del materialismo histórico (II).

I

Como a este respecto ha venido insistiendo Jindrich Zeleny,¹⁵⁷ el marxismo llegó a configurarse como un “nuevo tipo lógico de racionalidad” (de *teoría*, podríamos decir), en cuanto opuesto a otros que le precedían: a la *episteme* clásica caracterizada por una concepción meramente contemplativa de la teoría, tal como era formulada por Aristóteles; a la estructura tradicional sustancial-atributiva del pensamiento científico, básicamente sustentada por Descartes; o al paradigma lockano-newtoniano de explicación científica caracterizado por el fijismo y la estabilidad de sus categorías, su universalidad abstracta y su estructura deductiva. Es así como Marx, llevando a cabo la superación de la ontología tradicional, irrumpe con un *nuevo tipo de racionalidad* que cobrará su más sutil expresión ora en la crítica a la filosofía idealista hegeliana, ora en la crítica a la economía política burguesa. A través de ambas críticas se hace tangible esa nueva concepción de la relación entre el ser, la práctica y la razón que supone ciertamente el marxismo. Y que se pondrá de manifiesto en cómo organiza y da respuesta en su interior a ciertas características elementales y definitorias de los diferentes tipos de racionalidad, como por ejemplo: a los dispositivos categoriales y

¹⁵⁷ Cfr. sobre este asunto las obras de J. Zeleny: *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974 y *Dialéctica y conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1982. En nuestros lares tampoco faltan autores que hayan refrendado esta particular temática, tales entre otros como Manuel Sacristán (*Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983); Jacobo Muñoz (*Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984) o Gerard Vilar (*Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona, 1979).

metodológicos, así como fundamentalmente a la solución que se da al problema de la relación entre el pensamiento y la realidad; a la relación que se establece entre la investigación y la exposición; a la relación entre teoría y praxis; a la relación entre juicios de hecho y juicios de valor; a la relación o, mejor en este caso, conexión de la teoría con las clases sociales; o, digamos por último, a la conexión con otras concepciones del mundo en determinados estadios de la evolución de la sociedad.

Aun cuando Marx, ciertamente, no sea ningún epistemólogo preocupado por disertar de forma puntual y prolija sobre estas cuestiones, sin embargo no es menos cierto que en el conjunto de su obra sí aparecen constantemente reflexiones que imperiosamente hacen referencia a las mismas, confiriéndoles por otra parte un tratamiento lo suficientemente particular como para permitir hablar, según decíamos, de la irrupción de un nuevo tipo histórico de racionalidad. El germen del mismo –que erigirá a la categoría de la *praxis* en el hilo conductor que enhebrará la totalidad de la obra marxiana, en el punto de vista esencial de su teoría del conocimiento– nos lo proporciona el propio Marx de las *Tesis sobre Feurbach*, consideradas por muchos como el primer texto “marxista” de Marx, en el cual encontramos ya toda una serie de respuestas a algunas de las cuestiones anteriormente señaladas.

En efecto, en las *Tesis sobre Feuerbach* aparecen inextricablemente unidos los aspectos epistemológico, ontológico y axiológico, manteniéndose una concepción histórico-práctica del hombre y de las condiciones sociales de la vida humana que, a la par que capta el carácter dialéctico-procesual de la realidad y de la verdad, concibe en especial el pensamiento científico como un momento de la práctica social de los hombres.¹⁵⁸ Por otra parte, si bien es verdad que no resulta difícil constatar el mayor interés que por los problemas ético-políticos denota el término *praxis*, es igualmente importante no dejar sin señalar el hecho, por ejemplo, de que la cuestión del *es* y el *debe* (o de los “juicios de hecho” y “juicios de valor”) no se reduce tan sólo al discurso moral, sino que se plantea en todo discurso relacionado con la *praxis* humana, incluido, como es obvio, el discurso

¹⁵⁸ K. Marx: *Tesis sobre Feuerbach*, en OEME, t. I, Moscú, Progreso, 1976, pp. 7-10.

científico. Esto ha acontecido con una mayor claridad en el caso de Marx, al emerger del interior de su pensamiento “juicios de hecho” y “juicios de valor” no ya yuxtapuestos unos a otros adicionalmente, sino imbricados en un monismo indisociable. Por consiguiente, la contraposición entre la función práctica del conocimiento y su función teórica resulta completamente ajena al mundo conceptual de Marx, por cuanto la categoría de la praxis relaciona a una teoría y praxis, conocimiento y acción, interpretación y transformación. En este sentido, es preciso dejar obligadamente constancia del punto de vista de clase que anima y orienta el pensamiento de Marx, pues precisamente esa unidad o relación entre teoría y praxis, conocimiento y acción, interpretación y transformación cristalizará, para nuestro autor, en la actividad revolucionaria del proletariado, capaz de llevar a cabo la transformación práctica de la sociedad. De este modo, por tanto, el aspecto activo del marxismo se objetiva en el proletariado en tanto que nuevo *sujeto histórico*.

De ahí que una vez que ha dado por supuesto el carácter histórico-procesual de la realidad, Marx se disponga a analizar –con vistas a su transformación revolucionaria– el desarrollo de la sociedad capitalista o burguesa como *totalidad*. Para ello el “método dialéctico” le parece el más apropiado, por cuanto a la par que fundamenta totalizadamente la práctica revolucionaria es, a su entender, el que mejor le permite conocer la formación social capitalista en su “estructura interna”. En esto estriba fundamentalmente la peculiaridad del pensamiento marxiano: en tratar de captar, ante todo, mediante la exposición o método dialéctico “la lógica característica de cada objeto característico”,¹⁵⁹ hasta el extremo de poder afirmar que la especificidad o singularidad del objeto (en este caso concreto, la formación social capitalista que Marx tiene presente en sus análisis, representada en su modelo más “ideal” por la Inglaterra de su época), es precisamente la que acaba condicionando o determinando su propio método de exposición. Dicho también con otras palabras: lo que la dialéctica marxiana postula es, por consiguiente, la primacía de la *cosa* respecto del *método*. Ya en Hegel –el gran pensador dialéctico por antonomasia– se encuentra dada esta subordinación

¹⁵⁹ K. Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, OME-5, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 114.

del método respecto de la cosa misma, al concebir el método dialéctico no como un instrumento o esquema interpretativo aplicado sin más desde fuera a la cosa con intención de aprehenderla, sino más bien, como el movimiento mismo de la cosa que se despliega en sus particularidades y vuelve a reintegrarse de nuevo al punto de partida como universal concreto.¹⁶⁰ Esta manera hegeliana de entender la dialéctica como el modo mismo de exponerse la cosa –es decir, de expresar por medio de la exposición dialéctica el propio despliegue o desarrollo (*Entwicklung*) interno de la cosa sin atenerse a necesidades externas de la misma–, habría ejercido una gran influencia en Marx, llegando así éste a prestar una especial atención a las expectativas de desarrollo del modelo que analiza. Por consiguiente, y para decirlo brevemente con palabras de Adorno: “El hecho de que la dialéctica no sea un método independiente de su objeto impide su exposición como un para sí”.¹⁶¹ En efecto, la dialéctica no es, para Marx, extrapolable a un conjunto de “leyes” o normas fijas independientes entre sí y del objeto al que se aplican; más bien, en la medida en que se afirma el carácter histórico-procesual de la realidad (o del objeto de análisis), la teoría o, mejor en este caso, el método dialéctico con el que Marx trata de reproducir intelectualmente la sociedad, se caracterizaría esencialmente por su estatuto de *eternamente inacabado*, no pudiéndose acoger a un criterio estricto de definición.¹⁶²

Quizás nada más oportuno, con el fin de esclarecer más esta cuestión, que detenernos siquiera sea brevemente a considerar ese otro *absolutismo*

¹⁶⁰ R. Valls Plana: *La dialéctica*, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 101.

¹⁶¹ Th. W. Adorno y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México, 1973, p. 19.

¹⁶² No cabe sino divergir de la definición de dialéctica dada por Engels, al expresar que: “La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento” (*Anti-Düring*, OME-35, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 144). Del mismo modo, no cabe sino desdeñar cualquier intento por llevar a cabo la hipostización o absolutización del pensamiento dialéctico bajo un compendio de reglas universales válidas en todo tiempo y en todo lugar con las que se pretende abordar el análisis de cualquier tipo de objetos, como ha ocurrido, por ejemplo, con las cuatro famosas “leyes de la dialéctica”, con las pretensiones de Stalin de ontologizar la dialéctica o con las tentativas de “formalizar” la dialéctica como un método *sustantivo* al que le resulta inherente una lógica codificable propia: la “lógica dialéctica”. Ni Marx –ni antes Hegel, habría que añadir– desarrollaron la dialéctica como un esquema metodológico general. (Para una consideración del método dialéctico hegeliano como un método no científico de general aplicación véase, por ejemplo, W. Kaufmann: *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 162-170).

metodológico del que acostumbra a hacer gala la meta-ciencia analítica de matriz positivista. Si bien –al igual que ocurriría con el marxismo– ésta ha perdido su univocidad dada la gran diversidad de las “variedades de análisis” (entre las que incluiríamos al racionalismo criticista de ascendencia popperiana, pese a las por otra parte significativas diferencias entre sus planteamientos y los del Círculo de Viena), y aun cuando reconozcamos la distancia que separa a todas estas “variedades de análisis” –no ya en el tiempo, sino fundamentalmente en los principios teórico-metodológicos que sustentan– del paleopositivismo comtiano, entrevemos no obstante en las mismas ciertos rasgos comunes característicos del positivismo, en cuanto rasgos de un específico «ismo» filosófico.¹⁶³ Tal sería el caso, que aquí nos trae, de su cercenamiento a un determinado concepto teorístico de razón; más concretamente, de su concepción *formalista* de la racionalidad, que al resaltar la preeminencia en el orden metodológico de la lógica formal, acaba primando el sentido fuerte o deductivo de la racionalidad. De este modo, en su afán por remarcar el carácter logicista o formalista de la racionalidad, la meta-ciencia analítica relegaría a un segundo plano la relevancia del contenido (del objeto o cosa) en aras de una mayor supremacía del método, convirtiendo así a la lógica formal en una especie de *mathesis universalis* que, al mismo tiempo, rechaza del marco de la racionalidad todo aquello que se abstiene de caer bajo los dominios de los principios del método. Con todo, resulta inexcusable dejar sin subrayar a este respecto el reciente surgimiento, desde el interior de la meta-ciencia analítica (de cuyo entreverado haz de tendencias ya hemos hecho mención), de algunas voces disonantes. Entre éstas, traemos a colación la reflejada entre nosotros por Javier Muguerza, quien en su “autocrítica de la razón analítica” ha señalado que “lo racional pudiera consistir no tanto en el empleo de la lógica a todo trance cuanto en nuestra determinación de emplearla *en un momento dado*, esto es, cuando creamos que es necesario –y sea posible– hacerlo”.¹⁶⁴

¹⁶³ Sobre la diversidad de las “variedades de análisis” puede verse el libro de Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 16-31. También la introducción de J. Muguerza “La teoría de las revoluciones científicas”, en I. Lakatos y A. Musgrave (comps.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 13-80.

¹⁶⁴ J. Muguerza: *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, p. 201.

Por mi parte, quisiera aclarar que no trato de cuestionar la validez de las reglas de la lógica formal ni de menoscabar la importancia metodológica del recurso a la misma; pero sí, en cambio, que se pueda cuestionar la validez general de su aplicación o, lo que es lo mismo, la pretensión de establecer con tales reglas un *absoluto epistemológico* por medio del cual se intente extender o aplicar dicho método –en vez de a ciertos ámbitos de aplicación concretos– a todo tipo de objetos. En este caso, el racionalismo positivista estará participando de la ingenuidad cartesiana de creer elaborado de una vez para siempre un método cuya validez e infalibilidad no ofrezca duda. Este dogmatismo del que presume, ignora en última instancia que sus principios básicos no son otra cosa que la expresión de unos valores determinados inherentes, a su vez, a una determinada civilización; por lo que, consecuentemente, estos principios son en realidad tan relativos e históricos como los propios valores de la civilización en la que descansan.¹⁶⁵ Así pues, tras haber rechazado inicialmente por *ideológico* todo intento de hipostización de la dialéctica, de la misma forma hacemos extensivo este rechazo a toda pretensión por parte de la meta-ciencia analítica de erigir su método formal en un *absoluto epistemológico*. Con ello hacemos explícita nuestra oposición a toda fijación dogmática que apele a la existencia de “verdades absolutas y eternas” e inste a conceder asilo a las mismas.

Por otra parte, no podemos tampoco dejar pasar inadvertidamente el hecho de que el marxismo, a tenor de los *standards* metodológicos que rigen el paradigma de la meta-ciencia analítica, haya sido frecuentemente criticado y descalificado en términos “formales” o “epistemológicos” por no ser una *ciencia*, una “teoría pura”. Y en efecto, los escritos marxianos llamados de madurez no se resuelven en *ciencia o teoría* –al menos conforme al paradigma analítico-reductivo de cientificidad postulado por la teoría de la ciencia analítica–. Independientemente de que puedan encontrarse a menudo en *El Capital* pasos de estructura deductiva (como cuando se expone, por ejemplo, la relación de la tasa de beneficio con la de la plusvalía en el volumen III de *El Capital*) ínsitos en una

¹⁶⁵ Cfr. L. Kolakowski: *El racionalismo como ideología*, Ariel, Barcelona, 1970, pp. 75-87.

exposición que, en general, no es propiamente deductiva y que ha dado en denominarse *dialéctica*. Si recordamos cómo ya en las *Tesis sobre Feuerbach* la concepción marxiana de la estructura ontológica de la realidad condicionaba básicamente la propia posición de Marx respecto del conocimiento científico, se entiende ahora que Marx, de acuerdo con el enfoque procesualista que ha conferido a la realidad, trate de refigurar en *El Capital* por medio de la exposición dialéctica el movimiento real de un objeto histórico: la totalidad de la sociedad capitalista en su “media ideal”. Con esta finalidad, además del método deductivo tradicional (que cumple una función subordinada) Marx utiliza con frecuencia un método específico que denota un tipo particular de “derivación” o “inferencia” de los enunciados a la que denominamos “lógico-dialéctica”, y que se caracterizaría tanto por no ser deductiva o demostrativa –en el sentido de la implicación formal reclamada por la moderna lógica-matemática, ya que la “derivación dialéctica” de la que se sirve Marx en *El Capital* es más bien un mero mecanismo lingüístico sujeto a las necesidades de la exposición– como por estar *empíricamente vinculada* a unos fenómenos conceptos de una realidad no menos concreta e histórica: la formación social capitalista que Marx tiene presente en su análisis. Así pues, es precisamente la especificidad del objeto que Marx analiza, o sea la formación social capitalista concebida en desarrollo o devenir constante, lo que acaba condicionando el carácter específico de la derivación “lógico-dialéctica” propia de la exposición marxiana, con la cual se pretende captar la “expresión ideal” de la realidad analizada.¹⁶⁶

Pero si la dialéctica –o el marxismo, que también cabría decir en este caso– no se resuelve, como hemos visto, en un presunto saber sustantivo “propio” (o en una “teoría científica”, pongamos por caso), sin embargo sí que supone la aspiración a un determinado tipo de conocimiento: aquél que busca la aprehensión de lo *concreto*, esto es, de la *totalidad concreta* o *concreción real*. Como ha apuntado Lukàcs, “la totalidad es territorio de la dialéctica”. Ahora bien, para una

¹⁶⁶ Para una visión más amplia sobre la cuestión de la “derivación” lógico-dialéctica”, véase el libro de Gerard Vilar, anteriormente citado, pp. 132-137.

correcta comprensión de dicha totalidad concreta es imprescindible tener previamente en cuenta los datos proporcionados por las ciencias positivas en base a su metodología analítico-reductiva, caracterizada por descomponer las formaciones complejas de la realidad en elementos más simples. Esta estimación de los datos proporcionados por las ciencias positivas se realiza en virtud de que dicha totalidad –como ha señalado Adorno– es inverificable fácticamente (contrariamente a los fenómenos sociales particulares), dado que no es en sí misma un hecho o dato científico, si bien una certera interpretación de los hechos sociales conduce a la totalidad.¹⁶⁷ El pensamiento dialéctico, pues, afirma su punto de vista totalizador concibiendo como ámbito propio de su discurso el de la *totalidad concreta*, una vez que la metodología analítico-reductiva de las ciencias positivas –en el estadio de evolución correspondiente a cada momento histórico– ha proporcionado los datos o resultados que, en cuanto presupuestos previos a la exposición dialéctica, garantizarían el conocimiento empírico y profundo de la materia a analizar. De este modo, recupera *sintéticamente* las *totalidades concretas* que lógicamente se escapan a las ciencias positivas (dadas las limitaciones inherentes en este sentido a su forma particularizadora de razón), sin que ello implique el abandono o la desaparición de los resultados suministrados en la investigación por el análisis reductivo. Más bien, estos datos o resultados analíticos que la ciencia proporciona en cada momento histórico constituyen la base previa sobre la cual es posible tratar de establecer una comprensión racional de la *totalidad concreta*.¹⁶⁸

El pensamiento dialéctico marxista, así pues, lejos de tender a la formulación de leyes positivas generales extrapolables a cualquier ámbito de aplicación se atiene, por el contrario, y dicho sea con palabras de Lenin, “al análisis concreto de la situación concreta”. Acabamos de dar cuenta del papel que juego, en este tipo de “análisis”, una determinada práctica científica: la del método analítico-reductivo. Nos resta añadir, no obstante, que dicha práctica científica es considerada por parte del pensamiento dialéctico como una más –aunque sin duda

¹⁶⁷ T.W. Adorno: op. cit., pp. 22 y ss.

¹⁶⁸ M. Sacristán: *Sobre Marx y Marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 35 y ss.

de gran importancia– de las muchas que integran dialécticamente la *totalidad concreta* de un determinado ámbito de la vida social humana. Marx mismo, llegará incluso a decir a propósito de sus escritos que “constituyen un todo artístico”, “una unidad dialéctica articulada” que cabría tomar como un todo,¹⁶⁹ dada la enorme complejidad arquitectónica de su obra, en la que figuran tanto métodos y procedimientos abstractos como fácticos y singulares, y con cuya unidad orgánica se pretende captar adecuadamente el modo de producción capitalista en su totalidad. Ello explica que Marx, recogiendo en el postfacio a la segunda edición de *El Capital* las críticas que elogiaban o censuraban su método tildándolo tanto de “metafísico”, “dialéctico” e “idealista” por un lado, como “deductivo”, “analítico” y “realista” por otro, respondiese a las mismas que:

El método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori.¹⁷⁰

Con esta distinción entre “modo de investigación” y “modo de exposición” establecida por Marx, se pone de relieve la necesidad de un exhaustivo conocimiento empírico de la materia a analizar, obtenido gracias a la consideración previa de los métodos científicos positivos con vistas a la consecución y estudio de los datos; conseguidos estos datos, a los métodos científicos positivos se les sobreañade, *posteriormente*, la exposición dialéctica tendente a reflejar la *totalidad concreta* que aquéllos –dados sus presupuestos– no pueden alcanzar. Es así como Marx retoma de Hegel, quien ya había señalado en uno de sus célebres aforismos

¹⁶⁹ K. Marx: Carta a Engels del 31 de julio de 1865, op. cit. P. 115.

¹⁷⁰ K. Marx: *El Capital*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. XXII.

que “lo verdadero es el todo” (*das Wahre ist das Ganze*)¹⁷¹ la idea de un *método* que ascienda desde las generalizaciones abstractas producidas por el análisis hasta lo concreto, a través de un proceso de síntesis:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual [...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción.¹⁷²

De estos fragmentos citados pueden extraerse dos importantes cuestiones que vamos a tratar de desarrollar brevemente a continuación, antes de dar paso al segundo apartado de este capítulo que hemos dejado planteado más atrás.

Primeramente, y como acabamos de observar, para Marx el orden de exposición es el inverso del orden de investigación u observación de los hechos. El primero comienza con los fenómenos sociales más simples y abstractos (por ejemplo, el valor), y a partir de ellos se construyen fenómenos más concretos. Esto explica que Marx empezase sus estudios e investigaciones con materiales histórico-literarios, que fueron publicados por Kautsky bajo el título de *Teorías sobre la plusvalía* y que debían haber constituido el volumen IV de *El Capital*, mientras que la parte últimamente redactada por él, el volumen I, fue publicada en

¹⁷¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica 1966, p. 16.

¹⁷² K. Marx: *Grundrisse*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, pp. 21-22.

primer lugar. Con todo, creemos que se debe andar con pies de plomo, dada la dificultad que este tema entraña, a la hora de pretender establecer una nítida escisión entre los métodos de investigación y exposición propios de la concepción general marxiana. Recordemos el gran influjo que causó en Marx el hecho de que Hegel entendiese el método dialéctico como el modo mismo de exponerse la cosa, de manera que para ambos el método dialéctico lo que hacía básicamente era representar la exposición misma del desarrollo (*Entwicklung*) de la cosa y no algo exterior a ella. Pues bien, en este influjo inicial es muy posible que pueda hallarse la clave que permita explicar el que Marx, molesto ulteriormente porque en “la Alemania culta” se arremetiese contra Hegel tratándole como a “perro muerto”, llegase finalmente a “coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar”.¹⁷³ Como consecuencia de este “coqueteo”, Marx hace suyo el método hegeliano de exposición dialéctica de la cosa que, por otra parte, tanto contribuye a implantar la unidad metodológica de los cuatro primeros capítulos de *El Capital*; mientras que a partir del capítulo quinto, y durante el resto de la obra, dicho “coqueteo” desaparece, surgiendo una estructura metodológica distinta y un lenguaje más claro que darán así lugar al modo de exposición más genuinamente marxiano, donde además de la exposición de la sociedad burguesa como tal, se realiza al mismo tiempo la crítica de la misma incluida obviamente la crítica de sus supuestos científicos (crítica de la economía política vulgar).¹⁷⁴ Pero si la exposición no es algo exterior a la cosa, sino que además está íntimamente relacionada con la investigación –la cual “puede ser entendida como búsqueda de la forma adecuada de exposición de una cosa”, según dice Haug–¹⁷⁵ entonces podría llegar a entenderse que aquella exposición a la hegeliana propia de los cuatro primeros capítulos de *El Capital* no obedecía tan sólo a una excesiva cortesía con la memoria de Hegel, sino que, más bien, constituía una exigencia necesaria de la materia a exponer, dado además el carácter abstracto de la misma. En efecto, el punto de partida del que arranca Marx

¹⁷³ K. Marx: *El Capital*, op. cit., pp. 123-132.

¹⁷⁴ Gerard Vilar, op. cit., pp. 123-132.

¹⁷⁵ W. Fritz Haug: *Introducción a la lectura de El Capital*, Materiales, Barcelona, 1978, p. 12.

en *El Capital* lo constituye la categoría más abstracta, genética y universal de las que integran el sistema de producción capitalista, su realidad más simple: *la mercancía*, entendida tanto como "célula originaria" que conduce hasta el capital, como "célula económica elemental" del sistema capitalista de producción (y por tanto, categoría que señala el comienzo lógico e histórico del capitalismo).¹⁷⁶ Pero además, si tenemos en cuenta que es más que probable que el punto de partida adoptado por Marx en su exposición no deja de ser el resultado, tras mucho repensar, de un número inusitado de reflexiones, tanteos e intentos de solución alcanzados en la investigación (es decir, en esa "búsqueda de la forma adecuada de exposición de una "cosa" a la que antes aludíamos), consecuentemente pensamos que el método de exposición característico de los primeros capítulos de *El Capital* se debe a algo más que a un mero "coqueteo" con Hegel, ocurriendo en realidad que dicha exposición resulta ser, a fin de cuentas, la más apropiada a la materia investigada. Ciertas afirmaciones del propio Marx vendrían a avalar esta tesis, como la que expresó al propio Engels:

En el *método* de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado una gran servicio: por pura casualidad (*by mere accident*), había vuelto a hojear la Lógica de Hegel. (Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo). Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común el *fondo racional* del método que (Hegel) ha descubierto y al mismo tiempo mixtificado.¹⁷⁷

O como también expresó poco más tarde a otro de sus correligionarios: "En el primer fascículo, la forma de expresión era ciertamente muy poco popular.

¹⁷⁶ "De *prime abord*, yo no arranco nunca de los «conceptos» ni por tanto del «concepto» del «valor», razón por la cual no tengo por qué «dividir» en modo alguno este «concepto». Yo parto de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía». (K. Marx: "Glosas a Wagner", en *El Capital*, t. I. op. cit., pp. 717-718).

¹⁷⁷ Carta de Marx a Engels del 14 de enero de 1858, en op. ci., pp. 68-69.

Esto se debía en parte a la naturaleza abstracta del tema”.¹⁷⁸ No cabe duda que con el susodicho “método de elaboración” (*Bearbeitung*) Marx se está refiriendo a lo mismo que más tarde, en el postfacio a la segunda edición de *El Capital*, denomina “método de exposición”; de suerte, pues, que la elaboración o exposición dialéctica se presenta por lo general en la obra marxiana como *sobreañadida* a los métodos científico-positivos, componiendo así sintéticamente los datos proporcionado por éstos hasta alcanzar la reconstrucción de la realidad en tanto que *totalidad concreta*.

En segundo lugar, las anteriores citas nos han permitido también observar cómo Marx, empero, no se limita solamente a reconocer la *impronta* hegeliana inherente a su noción general de “método dialéctico”, pergeñada tanto en el momento de hacer consistir tal método en la exposición del desarrollo (*Entwicklúng*) de la cosa, como a la hora de hacer suyo el ideal metodológico del ascenso de lo abstracto a lo concreto; sino que, además, arremete por otro lado contra Hegel por “concebir lo real como resultado del pensamiento”, esto es: por identificar pensamiento y ser, subordinando así la ontología a la lógica (las leyes objetivas a la realidad a las determinaciones lógicas generales). Si el proceso dialéctico se configuraba en el caso de Hegel como un proceso ontológico universal en el que el pensamiento (la Idea) actuaba como demiurgo de lo real, Marx, por su parte, va a llevar a cabo la inversión (*Umstülpung*) de la ontología idealista hegeliana a favor de su propia ontología materialista, mostrando así una concepción de la relación entre pensamiento y ser radicalmente opuesta a la hegeliana, al conferir al ser prioridad sobre el pensamiento y asignar a éste la tarea de refigurar adecuadamente (activamente) la realidad.¹⁷⁹ Mas, pese a esta vuelta del revés (*umstülpen*), tanto la dialéctica idealista hegeliana como la materialista marxiana siguen teniendo en común, a primera vista, el que ambas conciben la

¹⁷⁸ Carta de Marx a Kugelman del 28 de diciembre de 1862, en op. cit., p. 103.

¹⁷⁹ “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”. (K. Marx: *El Capital*, op. cit., t.I, p. XXIII).

relación entre lo lógico y lo histórico manteniendo la unidad de ambos órdenes o momentos. Sin embargo, mientras Hegel asienta esta unidad en la “absolutización” de lo lógico en tanto que único orden o momento capaz de explicar y refigurar válidamente el objeto, percibiendo de ese modo los procesos históricos meramente como manifestaciones de lo lógico, Marx, por el contrario, se plantea el problema de la relación entre el orden lógico e histórico de las categorías de una manera distinta cuando no contrapuesta, valorando en mayor medida el papel de lo puramente histórico. A su vez, nuestro autor insiste en que puede darse como no darse una correspondencia entre el orden lógico y el orden histórico de las categorías, pues eso depende (“ça depend”), ya que la susodicha relación puede manifestarse tanto armónicamente como contrapuestamente, convergiendo ambos órdenes en unos casos y divergiendo en otros; otras veces, incluso, sostiene la relación inversa entre el desarrollo lógico y la evolución histórica, culminando por ejemplo en este sentido un amplio párrafo con su ya célebre locución “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”.¹⁸⁰ Y expresando esto mismo más formalmente continúa diciendo: “En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico”.¹⁸¹ Pero además, a lo largo de la exposición dialéctica marxiana son frecuentes las distintas ocasiones en las que aparecen datos, como presupuestos comprobables, ciertos hechos históricos cuyo comienzo asimismo histórico no puede ser deducido dialécticamente (teóricamente), con lo cual Marx se ve obligado finalmente a reconocer que “la forma dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando conocer sus límites”;¹⁸² límites que –digamos de paso– le son impuestos en su caso por la procesualidad y complejidad del objeto que analiza.

¹⁸⁰ K. Marx: *Grundrisse*, op. cit., vol. I, p. 26.

¹⁸¹ Ibid., pp. 28-29.

¹⁸² Ibid., vol. III, p. 216.

Ni que decir tiene que sobre esta cuestión de la relación entre los órdenes lógico e histórico propios del análisis marxiano se han vertido diversos puntos de vista que han insistido, con mayor o menor vehemencia, en la oposición (o unilateralidad) entre ambos órdenes o bien han concedido una mayor preeminencia a uno de ellos en detrimento del otro. Todos estos puntos de vista, sin embargo, encontrarían su fundamento en diversas afirmaciones del propio Marx, quien tan pronto señala que el objetivo del análisis teórico practicado en *El Capital* estriba en exponer “la organización interna del régimen capitalista de producción en su media ideal, por decirlo así”,¹⁸³ como apunta, en otro lugar, que la finalidad de su análisis consiste en “descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna”,¹⁸⁴ esto es, “en el esclarecimiento de las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado”.¹⁸⁵ De modo que Marx realza enfáticamente unas veces la importancia de la *estructura* y, en otras, la de las *leyes del movimiento*.

No obstante, y como ha recalcado J. Zeleny –cuyo punto de vista sobre esta cuestión hacemos nuestro–, la referida oposición entre los órdenes lógico e histórico de las categorías tiene en Marx un significado meramente apariencial, pues en realidad: “La explicación estructural y la explicación genética no se oponen en la obra de Marx, ni tampoco discurren paralelamente, ni sucesivamente. A Marx le interesa entender el modo de producción capitalista como estructura que nace, evoluciona y perece. El análisis teórico que conduce a la realización de esa intención es el análisis genético-estructural”.¹⁸⁶ Y ello es así, por cuanto Marx recurre en *El Capital* a un modelo de explicación científica en el que “conceptuar científicamente” significa “expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o toro determinado que está en desarrollo o evolución, lo que quiere decir

¹⁸³ K. Marx: *El Capital*, op. cit., t. III, p. 769.

¹⁸⁴ Ibid., t. I. p. XV.

¹⁸⁵ Ibid., p. XXIII.

¹⁸⁶ J. Zeleny: La estructura lógica de El Capital de Marx, op. cit., pp. 21-22.

practicar un análisis genético-estructural”,¹⁸⁷ en virtud del cual las *categorías* jamás son consideradas ahistóricamente, sino que más bien son concebidas como “*productos históricos y transitorios*”,¹⁸⁸ como expresión teórica del desarrollo histórico de las relaciones de producción. De ahí que Marx, partiendo de su enfoque histórico-procesual de la realidad y del pensamiento –de su relativismo ontológico y lógico–, transforme los “conceptos fijos” propios de la economía política burguesa en “conceptos elásticos y móviles” por medio de los cuales señala el carácter históricamente perecedero de las formas de distribución características del modo de producción capitalista, frente a la absolutización e inmovilización suprahistórica que la rigidez conceptual de la economía política burguesa había conferido a las mismas).¹⁸⁹ Dicho enfoque genérico-estructural permanece, a juicio de Zeleny, inextricablemente unificado merced a la elaboración, por parte de Marx, de un concepto de “concepto” (o de “conocimiento conceptuante”) que expresa la forma lógica a través de la cual trata Marx de captar reacionalmente (o de reproducir intelectualmente) el modo de producción capitalista: “El «concepto» es para Marx la reproducción intelectual de la articulación interna, de la estructura interna de un objeto, y precisamente de esa estructura interna en su desarrollo, en su génesis, en su existencia y en su muerte”.¹⁹⁰

Por consiguiente, y de acuerdo con dicho enfoque procesualista marxiano, para la apropiación conceptual del modo de producción capitalista resulta esencial un tipo específico de análisis: el análisis genético-estructural. Ya Marx, a propósito del “conocimiento conceptuante” del modo de producción capitalista, escribía que “No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión «en las ideas» (*Proudhon*), esto es una representación nebulosa del movimiento histórico. Se trata de su articulación en el interior de la moderna

¹⁸⁷ Ibid., p. 22.

¹⁸⁸ K. Marx: *Miseria de la Filosofía*, Moscú, Progreso, p. 90.

¹⁸⁹ Ibid., pp. 63-64.

¹⁹⁰ Ibid., pp. 63-64.

sociedad burguesa”.¹⁹¹ Una “articulación”, por lo demás, que como ha hecho ver nuevamente Zeleny no es estática sino que se da sólo “en el movimiento”, y que además no es posible exponer científicamente “sin tener en cuenta la génesis histórica, así como los procedimientos teóricos capaces de interpretar las conexiones estructural-procesuales en la forma devenida y *al mismo tiempo* el contexto histórico-genético *anterior* al devenir de la forma investigada”.¹⁹² Con lo cual, Marx trata de hacer asible en *El Capital* la “expresión ideal” del modo de producción capitalista “en su proceso histórico” mediante un tipo específico de análisis que, en vez de separar el aspecto histórico del aspecto lógico, *unifica*, por el contrario, la génesis histórica con la estructura lógica. Y será precisamente este tipo específico de análisis el que permita finalmente a nuestro autor “descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna”.

En resumidas cuentas, podemos observar cómo por encima de las ambigüedades e imprecisiones que encierra el uso por Marx del término “método dialéctico” se percibe, como quiera que sea, determinadas características insoslayables del mismo. Así, y por condensarlas al máximo, según hemos visto la dialéctica marxiana primeramente toma por objeto de estudio la *totalidad concreta*, en su caso representada por la formación histórica capitalista en su desarrollo. En segundo lugar, aparece como un *método expositivo* (en tanto que “momento” subordinado del método dialéctico) que evidencia en *El Capital* dos modos de exhibirse: el más hegeliano de los cuatro primeros capítulos y el más propiamente marxiano del resto de la obra. En tercer lugar, el método dialéctico en la medida en que trata de aprehender la *totalidad concreta* en base a la consideración previa de los datos o resultados proporcionados por el análisis científico reductivo, es de suyo un *método materialista*. En cuarto lugar, la dialéctica marxiana al pretender captar, ante todo, “la lógica característica de un objeto característico” (la sociedad capitalista que tiene presente en su análisis) no resulta por tanto “universalizable”, esto es, aplicable a cualquier objeto posible.

¹⁹¹ K. Marx: *Grundrisse*, op. cit., vol. I, p. 29.

¹⁹² J. Zeleny: *La estructura lógica de El Capital de Marx*, op. cit., p. 65.

Lejos, por consiguiente, de toda hipostización metafísica, en la medida en que se presenta vinculado a una *forma histórica particular* de sociedad, el método dialéctico se considera un *método histórico*.

II

Como habíamos indicado y dejado más arriba pendiente, el modo de proceder de este nuevo tipo lógico e histórico de racionalidad que hemos llamado “racionalidad axiológica”, emerge y se despliega en su más pura expresión a través de la crítica tanto de la filosofía hegeliana, por un lado, como de la economía política clásica por otro.

En efecto, y como se pone ya tempranamente de manifiesto en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, la crítica de Marx a su predecesor va unida en un primer momento a la crítica del Estado burgués de derecho. Hegel distinguía entre dos esferas separadas de la vida de su época, a saber: la sociedad civil –esfera en la que tenían lugar los antagonismos y conflictos de intereses particulares– y el Estado político –esfera en la que se resolvían los conflictos y antagonismos de la sociedad civil–. De este modo, Hegel veía en el Estado la personificación del interés general; más aún, consideraba que el principio de la razón en forma de libertad se había hecho realidad en el Estado. Marx, en cambio, aun aceptando la división de Hegel entre esas dos esferas, la sociedad civil y el Estado político, entiende que la síntesis entre ellas no es posible. En su opinión, el Estado no es un mediador entre los intereses particulares de la sociedad civil, sino más bien el instrumento de intereses particulares de un determinado tipo. Además, advierte también cómo en el interior de la sociedad moderna tiene lugar igualmente otra distinción que afecta a toda existencia humana entre el hombre como miembro de la sociedad civil o persona privada (un ser real, concreto) y el hombre como miembro del Estado o ciudadano (un ser puramente abstracto). Por ello, una vez que ha criticado y puesto en evidencia el contenido abstracto de la concepción hegeliana del Estado, por cuanto suponía una reconciliación que, en realidad, era incapaz de efectuar entre los antagonismos y conflictos de intereses particulares propios de la

sociedad civil, Marx opondrá a ésta su concepción de la “verdadera democracia” en cuanto supresión de las dicotomías entre lo particular y lo general, lo político y lo social.

Poco más tarde, en *La Cuestión Judía*, y prosiguiendo con este mismo tema, nuestro autor va a distinguir entre la emancipación parcial o *política* –que con la realización de la libertad formal característica de la sociedad burguesa, ha hecho de ésta el escenario de una abierta “*bellum omnium contra omnes*”– y la emancipación total o *humana* –que habría de suponer la realización de la libertad substancial para todos mediante la identificación de la esfera social y la política, de la esfera pública y privada (o del hombre en ciudadano y del ciudadano en hombre).

Tras haber esbozado, por consiguiente, en el sentido que acabamos de apuntar sus concepciones de la “verdadera democracia” y de la “emancipación humana”, Marx va a presentar por vez primera su concepción del comunismo en los *Manuscritos de París*, en relación con la crítica de la *Fenomenología* de Hegel y del concepto de trabajo de la economía política burguesa llevada a cabo desde el punto de vista de la alienación económica. Marx partirá aquí, en efecto, de lo que consideraba como la característica básica de la sociedad capitalista: el fenómeno de la alienación del trabajo, que se expresaba en el hecho de que el propio trabajo del trabajador, así como sus productos, se han vuelto ajenos a éste. De acuerdo con los postulados marxianos, el trabajo, al convertirse en una mercancía, hace que el trabajador mismo se convierta en mercancía y se vea obligado a venderse a sí mismo al precio de mercado determinado por el coste mínimo de su mantenimiento. De este modo, los salarios tienden inevitablemente a permanecer en su más bajo nivel, el suficiente para permitir al trabajador mantenerse vivo y engendrar hijos. Pero no sólo el producto del trabajo es ajeno al trabajador, sino que hasta el propio proceso de trabajo le resulta también alienado, haciendo que no se sienta a sí mismo en dicho proceso –es decir, en esa forma de actividad específicamente humana–, sino sólo en las funciones animales de comer, dormir y procrear. En una palabra: la alienación del trabajo deshumaniza al trabajador impidiéndole producir de manera específicamente humana. El trabajo, que es la vida de la especie, se convierte sólo en un medio para la vida individual

animalizada, y la esencial social del hombre pasa a ser un mero instrumento de su existencia individual. Con todo, concluye nuestro autor su análisis, el trabajo alienado acaba privando también al hombre de su vida de especie; pues, de igual modo, este proceso de alienación tiene asimismo efectos para el capitalista, que se ve privado de su personalidad al quedar reducido a una fuerza monetaria abstracta: pasa a ser una personificación de esta fuerza, transformándose sus cualidades humanas en aspectos de la misma.

De ahí, por consiguiente, que para Marx la emancipación de los trabajadores no consista meramente en su emancipación como clase con intereses particulares, sino en la emancipación de la sociedad y la humanidad como un todo. Esta emancipación, a la que ahora denomina Marx “comunismo”, viene aquí definida por la supresión de la alienación –y, por lo tanto, de la propiedad privada burguesa, considerada por Marx una consecuencia y no la causa de la alienación– y la realización de la auténtica esencia del hombre:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto enajenación humana de sí mismo, y por tanto como apropiación real del ser humano por y para el hombre; por tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre social, es decir humano, que condena en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia entre existencia y esencia, entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Él es la solución del enigma de la historia y lo sabe.¹⁹³

Más aún, para Marx sólo en una sociedad comunista, en la que la alienación humana haya sido finalmente erradicada (puesto que Marx no la concibe, dicho sea entre paréntesis, como una categoría *ontológica* enraizada en la naturaleza del hombre, sino al contrario como una categoría *social* producida históricamente y, por tanto, superable), puede tener lugar el establecimiento de

¹⁹³ K. Marx, *Manuscritos de París*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 378.

una verdadera *comunidad humana* en la que el hombre sea capaz de desarrollar todas sus potencialidades, todas sus posibilidades creadoras. Es en este punto, como habrá adivinado el avezado lector, donde se inserta el problema del hombre como *ser genérico (Gattungswesen)*, que sólo llega a realizarse plenamente en el momento de la emancipación humana. De esta forma, en contraposición al individuo alienado, aislado, unilateral y egoísta propio de la sociedad burguesa, presenta Marx la imagen del hombre “total” y polifacético como característico de la sociedad comunista.¹⁹⁴ Volverá de nuevo a emplear esta noción del “hombre total” en *La ideología Alemana* a propósito de su crítica a la división del trabajo –que él identifica sin más con la propiedad privada–,¹⁹⁵ así como también más tardíamente en los *Grundrisse*, donde a la par que continúa criticando el carácter ideológico, abstracto e ilusorio de la libertad e igualdad burguesas –que, en el fondo, vendrían a identificarse con la “libre competencia”, plantea cómo la disminución del tiempo de trabajo conseguida gracias al desarrollo técnico y científico permitiría la aparición del ocio creativo y el desarrollo del hombre multifacético.¹⁹⁶

Cierto es, no obstante, que en la posterior evolución del pensamiento marxiano el concepto de hombre como “ser genérico” da paso al concepto de

¹⁹⁴ Ibid., p. 381.

¹⁹⁵ K. Marx, *La Ideología Alemana*, OEME, t. I, Progreso, Moscú, (s.f.), pp. 31-33.

¹⁹⁶ K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., t. II, p. 229. No cabe duda de que estos pasajes reflejan la presencia de un componente romántico en la doctrina marxiana. Su ideal de la realización integral del hombre –que necesariamente nos retrotrae al ideal del “hombre renacentista” y, en cierto modo, a ese período de la Antigüedad helénica clásica que Marx llamó “infancia normal de la humanidad”- estaba ya contenido, por ejemplo, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller (Aguilar, Madrid, 1963) e igualmente en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* de Hölderlin en *Ensayos*, Ayuso, Madrid, 1976, pp. 27-29. Para una consideración más amplia acerca de este componente romántico en el pensamiento de Marx puede verse, por ejemplo, M. Löwy: *Marxiste et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore, París, 1979, especialmente pp. 7-45. También L. Kolakowski ha llamado la atención sobre la presencia de un “motivo romántico” como uno de los tres temas fundamentales del marxismo, al lado del “motivo fáustico-prometeico” y del “motivo racionalista y determinista” heredado de la Ilustración (en *Las principales corrientes del marxismo*, t. I, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 406-414). Con todo, quisiéramos asimismo señalar que con el ideal del “hombre total” Marx no está añorando o pretendiendo recuperar de nuevo un estadio histórico anterior de la sociedad o de la naturaleza humana –una sociedad preindustrial o, menos aún, un “comunismo primitivo”-. Al margen de que la concepción marxiana del hombre y de la historia desmiente rotundamente ese punto de vista, Marx mismo manifiesta en ese sentido: “En estadios de desarrollo procedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo.” (*Grundrisse*, op. cit., t. I, p. 90).

hombre como “ser social”. Si en los *Manuscritos de París*, Marx manejaba indistintamente una u otra acepción, en las *Tesis sobre Feuerbach* establece ya una clara distinción entre ambos términos, al tiempo que rechaza explícitamente el concepto de hombre como “ser genérico”. En efecto: Marx se opone aquí a la concepción abstracta y ahistórica del hombre exhibida por Feuerbach –que “sólo” le permitía concebir a aquél en cuanto “género”–, al acertar a definir la “esencia humana” como “el conjunto de las relaciones sociales”.¹⁹⁷ De todos modos, aun cuando el rechazo del concepto de “ser genérico” aparezca claramente formulado en las *Tesis sobre Feuerbach*, no es menos cierto que éste volverá a aparecer de nuevo expresado en los *Grundrisse*;¹⁹⁸ pero al igual que ocurriera en los escritos de 1840, dicho concepto adolece también aquí de un análisis y fundamentación precisos. En cualquier caso, ello no quita para que podamos hablar precisamente de un abandono del concepto de “ser genérico” en la obra tardía de Marx, abandono que se hace particularmente visible en *El Capital*, donde el concepto de “clase” como categoría social más adecuada para comprender lo que es el hombre –concepto que podemos rastrear ya en la concepción del hombre como “el conjunto de las relaciones sociales”– vendría a sustituir definitivamente el concepto de “ser genérico”.

Pero lo que en cambio Marx no abandona desde el principio hasta el fin, es su intención de comprender críticamente la realidad social presente con el afán de transformarla. Tan sólo que, si inicialmente el objeto de esta crítica era la filosofía, la religión, el Derecho, el Estado –crítica que va ligada a la de los postulados que mantenía la filosofía hegeliana sobre cada uno de estos puntos–, más tarde el eje de la misma lo constituirá la crítica de la economía política. Ahora bien, el tema central continúa siendo el mismo: la alienación del hombre en la sociedad capitalista y las posibilidades de crear una sociedad no alienada (el comunismo). El hecho de que en *El Capital* los conceptos de *alienación* y *deshumanización* parezcan perder su “carga axiológica” al presentarse más bien “neutralizados” en los conceptos de *valor de cambio*, *plusvalía* y *venta de fuerza de trabajo*, no invalida en

¹⁹⁷ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, OME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.), p. 9.

¹⁹⁸ K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., t. I, p. 457.

absoluto lo que acabamos de decir. El capítulo sobre el *fetichismo de la mercancía* resulta suficientemente ilustrativo a este respecto, por cuanto pone de manifiesto qué es lo que realmente está ocurriendo bajo las elaboradas formas de reificación del mundo de las “cosas” económicas dentro del cual actúa el hombre: que el vínculo social sobre el que se asienta todo el edificio de la producción capitalista es, a saber, el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo.¹⁹⁹ Y el hecho de que la fuerza de trabajo sea una mercancía no significa más que el hombre actúa como cosa, que sus cualidades y capacidades personales son compradas y vendidas como cualquier otra mercancía. Todo su ser queda así reducido a un estado en el que sólo el valor de cambio cuenta para algo. Esta conversión del hombre en cosa –la llamada “reificación”–, refleja finalmente para nuestro autor la medida de degradación humana bajo el capitalismo.

Ello no obstante, la comprensión crítica de esta situación abre para Marx la posibilidad real de una sociedad de “hombres asociados libremente”, capaz de permitirles regular conscientemente la producción conforme a un plan establecido. En definitiva de una sociedad que signifique el fin de la alienación, de la propiedad privada y, en general, de todas las condiciones de existencia propias de la sociedad burguesa. Queda claro, por tanto, cómo la crítica que Marx realiza en su madurez de la economía política clásica continúa ligada a la idea de la realización efectiva (concreta) de la libertad y de la emancipación humana. Pero veamos mejor qué es lo que él mismo nos dice al respecto:

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera

¹⁹⁹ Aunque no podemos detenernos aquí a prestar la debida atención a este asunto, dado que ello rebasa el marco del presente estudio, queremos al menos dejar constancia de la enorme importancia que tiene en la teoría económica marxiana la distinción establecida entre los conceptos de “trabajo” (*Arbeit*) y “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*), puesto que este último constituye la piedra angular de su teoría de la plusvalía. La fuente de ésta la explica Marx, en efecto, por la “fuerza de trabajo” como mercancía específica que el obrero vende al capitalista, y no por la venta de “trabajo”. (Puede verse en este sentido la obra de M. Nicolaus: *Proletariado y clase media en Marx: coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista*, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 76-85).

producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.²⁰⁰

Resumiendo: aun cuando Marx, como ya hemos dicho, en vez de dedicarse a describir detalladamente la organización de la sociedad futura, se esforzó sobre todo por analizar críticamente las condiciones materiales que la harían posible, sin embargo ello no impidió –como hemos podido observar a través de la extrapolación de algunos de los pasajes de su obra más significativos en este sentido– que en determinados momentos llegara a mostrar los rasgos específicos de su concepción acerca de la sociedad comunista. De acuerdo, pues, con lo visto anteriormente, Marx concebía la sociedad comunista como un proyecto en el cual los obstáculos que impedían la realización de los ideales revolucionarios burgueses del hombre total, de la libertad, de la igualdad y del trabajo realizador habrían sido finalmente superados. Aún más: la sociedad comunista supondría para Marx el fin de la explotación, de la miseria, del sistema de clases y de los antagonismos sociales –y, por tanto, una sociedad igualitaria–. Destruye el poder de las relaciones objetivadas y mistificadas entre los seres humanos, haciéndolas

²⁰⁰ K. Marx: *El Capital*, op. cit., t. III, p. 759.

más transparente; acaba con la unilateralidad o unidimensionalidad del individuo por un lado, y, por otro, favorece el libre desarrollo de sus facultades y capacidades. Supone también la abolición del trabajo alienado, aunque no la abolición del trabajo en general ni, por consiguiente, la abolición de toda división del trabajo. Asimismo, confiere un carácter inmediatamente social a la producción al abolir el valor de cambio. El comunismo, en definitiva, es visto por nuestro autor como “el reino de la libertad”; una organización racional de la sociedad en la cual el hombre, lejos de ser una víctima del azar, pasa a controlar y planificar conscientemente su propia vida. (Dicho esto, convendría añadir que en modo alguno cabe concebir el comunismo como una sociedad perfecta y absolutamente armónica. Habida cuenta de que siempre habrá necesidades humanas que no pueden ser abolidas –que requieran trabajo e, inevitablemente, ciertas formas de división del trabajo– y de lo difícil que resulta imaginarse una sociedad en la que no subsistan diversos problemas sociales o humanos en general, así como determinadas relaciones de poder –añádase a todo esto, si se quiere, la perspectiva derivada de un punto de vista pesimista sobre la “naturaleza humana”–, para pensar que en el comunismo vaya a desaparecer todo tipo de conflicto humano).

Ahora bien, para nuestro propósito lo que aquí nos interesa es sobre todo tratar de dar cuenta de la relación existente entre la referida concepción de la sociedad comunista y la concepción que Marx sostiene acerca de la historia (lo que ha dado en llamarse *interpretación materialista de la historia* o *materialismo histórico*). Más claramente: trataremos aquí de indagar si de la interpretación de Marx sobre la historia se sigue que el comunismo tendrá lugar *necesariamente* como consecuencia del proceso histórico mismo –como resultado de un sentido o una finalidad determinada inherentes a la historia–, o si, por el contrario, éste acaecerá más bien como resultado de la intervención en dicho proceso de la “libre” acción humana.

Sin duda, en el conjunto de la obra marxiana se encuentran algunos pasajes como el que anteriormente hemos transcrito de los *Manuscritos*, donde Marx deja entrever la idea de que el comunismo es “el final de la historia”: “es –según decía– la solución del enigma de la historia y lo sabe”. Sin embargo, no es menos cierto

que pocas líneas más abajo desmentía explícitamente esta afirmación –sin dejar por ello de insistir en señalar el carácter *necesario* de la llegada del comunismo–:

El comunismo es la afirmación como negación de la negación, y por consiguiente, en la próxima evolución histórica, el factor *real*, necesario de la emancipación y recuperación del hombre. El *comunismo* es la figura necesaria y el enérgico principio del próximo futuro; pero el comunismo no es como tal la meta del desarrollo humano, la figura de una sociedad humana.²⁰¹

De hecho, esta insistencia en el carácter necesario de la llegada del comunismo podemos encontrarla con harta frecuencia en toda la obra de Marx, tanto en sus textos más tempranos como en los que corresponden a su madurez. Pero mientras que en los textos de su juventud las alusiones al sujeto histórico están siempre presentes, en cambio en los textos de su madurez, debido a que Marx hace especial hincapié en los aspectos puramente económico-objetivos que posibilitarían la irrupción del comunismo, dicho “carácter necesario” parece cobrar más fuerza, favoreciendo con ello una interpretación *objetivista* de la teoría marxiana. Ese giro, si recordamos, se produjo ya en 1850, cuando tras el fracaso de la revolución europea de 1848 Marx intensificó sus estudios económicos.

En efecto, en la que cabría denominar “primera fase” de la teoría marxiana de la revolución (aquella que culmina con la derrota del proletariado en 1848 y cuya mejor exposición estaría contenida en el *Manifiesto Comunista*), la revolución socialista vendría a tener claramente estas tres condiciones históricas de posibilidad: una contradicción objetiva específica (la establecida entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción), la intervención de un sujeto histórico (el proletariado, en cuanto “clase universal” que encarna los intereses de la especie humana como tal) y la existencia de una estrategia o programa revolucionario. Otra cosa parece deducirse, en cambio, de la que llamaríamos “segunda fase” de la teoría marxiana de la revolución (la iniciada a partir de 1850 y que supone una mayor acentuación en los aspectos objetivos de la misma). Marx, en efecto, argumentaba entonces que el motor fundamental de la situación revolucionaria es

²⁰¹ K. Marx: *Manuscritos*, op. cit., p. 338.

la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción –o también la *crisis* derivada de la misma. Un texto básico en este sentido es el *Prólogo de la «Contribución» a la crítica de la Economía Política* de 1859, donde Marx nos ofrece su más precisa y sistematizada versión de la concepción materialista de la historia (o del *materialismo histórico*). No reproduciremos ahora en toda su extensión célebre *Prólogo*, sino sólo aquellos pasajes que a nuestro modo de ver pueden presentar mayor interés en función de lo que ahora estamos tratando. Veamos, pues, qué es lo que aquí se nos dice:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. (...) Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

En este mismo sentido, continúa diciendo:

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua.” Y agrega: “Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brinda, al mismo tiempo, las condiciones materiales para

la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.²⁰²

Marx, ciertamente, presenta aquí el desarrollo histórico de la sociedad como un *proceso objetivo*, sin hacer mención en ningún momento del sujeto activo de ese desarrollo –esto es, la actividad revolucionaria del proletariado–. La contradicción fundamental entre las “fuerzas productivas” y las “relaciones de producción” aparece sin duda ahora como el motor básico del cambio histórico. Este sesgo objetivista, como es sabido, traerá consigo importantes consecuencias de cara a posteriores interpretaciones de la obra marxiana, afectando por tanto de manera muy especial a la propia tradición marxista. Así, por ejemplo, aquellos intérpretes que –como los marxistas “ortodoxos” de la Segunda Internacional– acostumbran a ver en la “ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia” una teoría “fatalista” o “derrumbista” del sistema capitalista en base a las leyes económicas inherentes a este sistema, hallarían un buen refrendo a sus interpretaciones en esta previa y sistematizada formulación que acerca de la interpretación materialista de la historia ofrece Marx en el *Prólogo a la Contribución* de 1859. Pero como sobre esta cuestión habremos de volver más adelante, vamos a detenernos brevemente por el momento a hacer algunas puntualizaciones sobre los pasajes que acabamos de exponer.

En primer lugar, es preciso advertir que el propio Marx señala cómo tales *supuestos fundamentales* a los que se allega en el referido *Prólogo* –un texto, por cierto, retrospectivo y autobiográfico– no son sino el “resultado general” que obtuvo en sus investigaciones, el “hilo conductor” del que se sirvió en sus estudios. De este modo, cabría afirmar que tales *supuestos básicos o fundamentales* no tienen por qué poseer el valor de categorías propias de una “teoría de la historia”, habida cuenta de que se presentan sobre todo como una *hipótesis heurística* –un “hilo conductor” que dice Marx– al que su autor recurre en sus investigaciones histórico-concretas.

²⁰² K. Marx: *Prólogo de la «Contribución a la crítica de la Economía Política»*, op. cit., pp. 517-519.

Pues bien, en este sentido podría perfectamente entenderse que con la afirmación de que “el desarrollo de las fuerzas productivas al entrar en contradicción con las relaciones de producción existentes abre una época de revolución social”, Marx está aludiendo a una condición *abstracta* y *general* (sobre todo de lo ocurrido con las revoluciones burguesas), pero en modo alguno a un “motor de la historia”. Es más, entendemos asimismo que desde la perspectiva abierta por la obra marxiana en su conjunto, sobran abundantes motivos como para considerar a la contradicción aludida como una *condición de posibilidad* –y no condición suficiente– del proceso revolucionario, sin que quepa pensar que ella “por sí misma” lleve a efecto “necesariamente” la disolución del modo de producción capitalista, a menos que así resulte de la intervención conscientemente activa de la clase obrera –la clase capaz de hacer de dicha contradicción el *arma* de una lucha que no es precisamente un proceso puramente “objetivo”.

Por lo demás, pueden encontrarse pasajes claramente contradictorios con este presunto objetivismo característico del *Prólogo* de 1859 no sólo (aunque sí sobre todo) en la obra temprana de Marx, sino también en su obra madura: así, por ejemplo, las ideas expresadas por Marx en 1881 a Vera Zassulitch acerca de la posibilidad de realizar el socialismo a partir de las comunas rurales rusas, vendría a contradecir aquella otra afirmación según la cual “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella”.²⁰³ De aquí, no obstante, no debiera inferirse la sustitución de un concepto eurocéntrico u occidentalista de la historia y de la revolución por alguna forma de tercermundismo *avant la lettre*; Marx mismo fue muy explícito a la hora de limitar la validez de sus análisis (tanto en el caso del *Manifiesto* como en el del *Capital*) a los países de Europa occidental. Lo que en cambio sí que debiera desprenderse de esto, es el hecho de que en nuestro autor prima más la investigación empírica –como demuestra el que en su vejez se dedicase a estudiar

²⁰³ Véase la carta de Marx a Vera Zassulitch del 8 de marzo de 1881, en *Cartas sobre El Capital*, Laia, Barcelona, 1974, pp. 234-235. En esta misma línea en el Prefacio a la edición rusa de 1882 al *Manifiesto Comunista*, Marx responde así a la cuestión de si sería posible pasar directamente de la comunidad rural rusa a la forma superior de la propiedad colectiva, a la sociedad comunista: “Si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.” (en *Manifiesto Comunista*, OEME, t. I, Progreso, Moscú, (s.f.), p. 102).

el caso ruso con el rigor que le caracterizaba– que el cultivo sistemático de una filosofía de la historia.

El materialismo histórico, ciertamente, no sería tanto una teoría histórico-filosófica universal y, por ende, *suprahistórica*, cuanto un *método* –con su consabida hipótesis heurística como eje– con el que Marx se propone analizar el modo en que evolucionan las formaciones sociales, así como situaciones histórico-concretas.²⁰⁴ Y así, cuando a Marx le da por aplicar analíticamente estos *principios metodológicos generales* o *supuestos fundamentales* del materialismo histórico a situaciones históricas concretas –como ocurre, por ejemplo, en sus textos más propiamente histórico-políticos escritos precisamente en la década de 1850, y de manera paradigmática en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*–,²⁰⁵ muestra fehacientemente cómo no se atiene en su proceder a ningún tipo de reduccionismo “determinista” o “fatalista” ni, mucho menos se propone formular “leyes” inexorables de tipo “universal” (esto es, no internas a la estructura de una *formación social* dada) con las que “garantizar” el advenimiento “necesario” de una nueva sociedad. Como botón de muestra de lo que acabamos de decir, vale la pena

²⁰⁴ En este punto no podemos dejar pasar sin mencionar la valiosa contribución que para la literatura marxista ha supuesto, en este sentido, la tentativa habermasiana de partir de la consideración del materialismo histórico como una teoría de la evolución social (cfr. Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-180). O también la aportación que desde la perspectiva marxista que caracterizó en su día a la llamada “Escuela de Budapest” ha ofrecido Agnes Heller en su *Teoría de la Historia* (Fontamara, Barcelona, 1982).

²⁰⁵ No menos interesante en este sentido resultan sus artículos publicados en el *New York Daily Tribune* sobre la revolución española de 1854-1856, uno de los pocos escritos de Marx dedicados a analizar las condiciones y la posibilidad de la revolución de un país atrasado, subdesarrollado, semifeudal. Lo más destacable que puede encontrarse en los mismos, desde un punto de vista específicamente *metodológico*, es comprobar cómo Marx a la hora de analizar dicho proceso histórico tiene en cuenta los muy diversos factores –estructurales y superestructurales– que intervienen en el mismo (Pueden verse recogidos estos artículos en K. Marx y F. Engels: *Revolución en España*, Ariel, Barcelona, 1970, con prólogo, notas y traducción de M. Sacristán. Asimismo, para una sugestiva interpretación de estos artículos, véase M. Löwy: *Dialéctica y Revolución*, Siglo XXI, México, 1975, pp. 34-39. En realidad, siempre que Marx procede a analizar una situación histórica concreta se atiene al punto de vista (metodológico) de la *totalidad*, en el que *base* y *superestructura* constituyen más bien aspectos en interacción continua de la misma. Así pues, no cabe hablar a propósito de ellas de una relación de causa-efecto o mero reflejo, sino al contrario de interdependencia (nunca definible *a priori*). Y aun cuando se acepte que la *base* económica es la que “determina en última instancia” las otras formas de relación social, esto no debe entenderse en un sentido unívoco o unilateral.

prestar la debida atención a una carta de Marx a la redacción de la *Otetschestwennyi Sapisky*, que concluye en los términos siguientes:

Así, pues, unos acontecimientos de llamativa analogía, pero desarrollados en diferentes medios históricos, desembocaron en resultados por completo diferentes. Si se estudia cada uno de esos procesos por sí mismo y luego se comparan unos con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir sus puertas con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor excelencia consista en ser suprahistórica.²⁰⁶

Ahora bien, todo cuanto hemos venido exponiendo no fue sin embargo obstáculo para que, como indicábamos más arriba, una interpretación en exceso unilateral (restrictivamente “determinista” o “fatalista”) del *Prólogo* a la *Contribución* haya favorecido, a su vez, una lectura nefasta de otros pasajes de la obra de Marx.²⁰⁷ En efecto, no pocos han sido los que, en este sentido, interpretaron la teoría marxiana de la “acumulación” como una teoría del “hundimiento” o “derrumbe” (*Zusammenbruchstheorie*) del sistema capitalista en virtud de las contradicciones inmanentes a su estructura económica: particularmente, los administradores “ortodoxos” del legado de Marx, esto es, los social-demócratas adscritos a la Segunda Internacional. De este modo, habrían iniciado una polémica que aún hoy continúa abierta en torno a la siguiente cuestión: ¿puede inferirse de la obra de Marx una “teoría del derrumbe”? Pensamos que también, sobre esta cuestión, la obra de Marx posee la suficiente ambigüedad como para permitir diversas interpretaciones. Con lucidez advierte esto Lucio Colletti cuando afirma que “en la obra de Marx hay una «teoría del

²⁰⁶ Carta de Marx a la redacción de la *Otetschestwennyi Sapisky* (¿noviembre de 1877?), citada por G. Mårkus: *Marxismo y “antropología”*, Grijalbo, Barcelona, nota del 13 traductor (Manuel Sacristán), p. 86.

²⁰⁷ En realidad, hay un claro nexo teórico entre la concepción de Marx de la historia y la crítica de la economía política que lleva a cabo en sus obras de madurez. Así, al menos, lo ha visto entre otros A. Wellmer, para quien “entre el materialismo histórico como teoría del desarrollo socio económico alcanzado por la lucha de clases y la crítica de la economía política, existe, por consiguiente, una relación de cimentación recíproca”. (A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979, p. 77. Para una visión más amplia acerca de esta cuestión, nos remitimos preferentemente a su capítulo II: *El positivismo encubierto en la filosofía marxiana de la historia*, pp. 75-136).

derrumbe» pero que allí, por otra parte, también hay razones para refutar, en principio, la validez de cualquier teoría de esta especie.”²⁰⁸

Ciertamente, con la “ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia” Marx afirma que el capitalismo tiene un límite histórico derivado de su propia estructura, pues los fenómenos que la contrarrestan no bastarían para seguir garantizando la ulterior valoración del capital y, por tanto, sobrevendrían finalmente las crisis. “El *verdadero límite* de las producción capitalista –dice Marx– es *el mismo capital*”.²⁰⁹ Este límite con que tropieza el modo de producción capitalista se manifiesta en que “el desarrollo de la capacidad productiva de trabajo engendra, con la base de la cuota de ganancia, una ley que, al llegar a un cierto punto se opone del modo más hostil a su propio desarrollo y que, por tanto, tiene que ser constantemente superadas por medio de crisis.”²¹⁰ Ahora bien, no por ello determina Marx el momento preciso de la disolución del modo de producción capitalista. El “derrumbe” del capitalismo, en cualquier caso, no vendría dado de antemano como resultado *inevitable* de contradicciones insuperables o de leyes “puramente económicas”, independientemente de la acción consciente y la voluntad revolucionaria del proletariado. Como ha subrayado Paul Mattick, la teoría de la acumulación vista a la luz de la dialéctica de Marx “obliga a una concepción totalizadora, la cual también descarta el economismo puro”.²¹¹ Así, pues, la llamada “teoría del derrumbe” debe ser comprendida tomando en consideración todos los factores (objetivos y subjetivos) que intervienen en el proceso histórico. La “lucha de clases”, en efecto, no tiene por qué suponerse

²⁰⁸ L. Colletti: *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*, Siglo XXI, México, 1978, p. 36. Esta obra contiene una recopilación de los textos fundamentales realizados sobre este tema desde Marx hasta Grossmann. Imprescindible por tanto, para llevar a cabo la reconstrucción de la polémica surgida en torno a la “teoría del derrumbe”, aspecto este que desborda el marco del presente trabajo a pesar del enorme interés que conlleva. Para tal cometido, véase también: P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; P. Mattick: *Crisis y teoría de la crisis*, Península, Barcelona, 1977; N. Moskowska, *Contribución a la crítica de las teorías modernas de las crisis*, Cuadernos de Pasado y Presente, n.º 50, México, 1978; y K. Korsch, P. Mattick, A. Pannekoek, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*. Cuadernos de Pasado y Presente, n.º 78, México, 1978. Así como también el artículo de L. Colletti: “Berstein y el marxismo de la Segunda Internacional”, en *Ideología y Sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 71-159).

²⁰⁹ K. Marx, *El Capital*, op. cit., t. III, p. 248.

²¹⁰ Ibid., p. 255.

²¹¹ P. Mattick: *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, op. cit., p. 88.

cancelada en la teoría marxiana de la acumulación. Para Marx, el motivo *último* de todas las crisis reales es siempre la pobreza (pauperización) y el consumo restringido de las masas en contraste con la tendencia de la producción capitalista a desarrollar al máximo las fuerzas productivas. De ahí, pues que del análisis de la acumulación capitalista nuestro autor llegue “a la conclusión de la *lucha de clases*, en la que se descompone el movimiento y que es el desenmascaramiento de toda esa porquería [económica].”²¹²

Con todo, sería preciso convenir con Carlos Pereyra en que “con frecuencia se emplea la confusa expresión «leyes de la historia» para referir a lo que, en rigor, son tendencias históricas cuya realización no es fatal y, por el contrario, su cumplimiento está sujeto a la intervención de múltiples contratendencias. En las versiones más simplistas tales «leyes de la historia» aparecen como senderos inevitables que rigen el curso del proceso, el cual se desenvuelve de manera ineluctable hasta desembocar en las situaciones decididas por esas leyes imaginarias.”²¹³ Así ha ocurrido, en efecto, con los marxistas “ortodoxos” de la Segunda Internacional, quienes tradujeron esa “ley de tendencia histórica” de la que había hablado Marx en términos de una *necesidad natural y fatal*. Convencidos de que el proceso histórico tenía un carácter *necesario*, se habrían limitado a esperar pasivamente la inminente e inevitable catástrofe de la sociedad capitalista por causas puramente económicas. Las consecuencias que para el movimiento obrero acarreó la estrategia política seguida a partir de tales concepciones, no podían quedar mejor y más brevemente resumidas, para no alargarnos, que en las siguientes palabras de Walter Benjamín: “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente.”²¹⁴

El eje impulsor de estas interpretaciones desarrolladas por los epígonos socialdemócratas de Marx (aunque no sólo por éstos, desde luego, pues habría que añadir aquí también a algunos críticos del marxismo, como por ejemplo al Karl R. Popper de *La miseria del historicismo*) radicaría, principalmente, en entender –

²¹² Carta de Marx a Engels del 30 de abril de 1868, en *Cartas sobre El Capital*, op. cit., p. 168.

²¹³ C. Pereyra: *El sujeto de la historia* Alianza, Madrid, 1984, p. 65.

²¹⁴ W. Benjamín: *Discursos interrumpidos (I)*, Taurus, Madrid, 1973, p. 184.

según acabamos de insinuar– las “leyes de tendencia histórica” como “leyes naturales”. Creemos que este tema merece por sí mismo que le dediquemos unas pocas líneas.

En primer lugar, sería preciso constatar la ambigüedad que conlleva el uso por parte de Marx de la noción de “ley”. Así, unas veces habla de “leyes”, sin más, y otras de “leyes sociales”, “leyes naturales”, “leyes férreas”, “normas”, etc. Ahora bien, no cabe duda de que el propio Marx es, en buena parte “responsable” de esas interpretaciones –anteriormente aludidas– realizadas sobre su obra. Sobre todo cuando sostiene afirmaciones, por ejemplo, tales como la de que él presenta “la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna” como una “ley de la naturaleza”, o que concibe “el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural.”²¹⁵ E incluso va más lejos en este sentido, cuando en el postfacio a la segunda edición de *El Capital* parece aprobar la puntualización metodológica que le hiciera el crítico ruso del *Courrier Eurpéen* de San Petersburgo, según la cual “Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones”.²¹⁶ El hecho, en efecto, de que para Marx las relaciones sociales aparezcan en la sociedad capitalista como relaciones reificadas, cosificadas –dado que están básicamente mediadas por cosas–, independientes de los designios, la voluntad y el control consciente de los individuos, los cuales no serían más que los agentes o portadores (Träger) de las mismas, es lo que le lleva a considerar las legalidades características de las relaciones sociales burguesas como si se tratasen de una auténtica legalidad *natural*.²¹⁷ Es en este contexto, pues, en el que se inserta la noción marxiana de “ley natural”.

Por otra parte, al aprobar Marx igualmente que las “leyes generales” que rigen la vida económica no son siempre las mismas, es decir, que “no existen tales

²¹⁵ K. Marx: *El Capital*, op. cit., t. I, p. XV.

²¹⁶ Ibid., p. XXII.

²¹⁷ Véase a este respecto el apartado “El fetichismo de la mercancía, y su secreto” (*El Capital*, op. cit., t. I, pp. 36-47).

leyes abstractas”, sino que “Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar en otra, empieza a estar presidida por leyes distintas”,²¹⁸ acaba constriñendo obviamente esas “leyes naturales”, esas “legalidades” a un ámbito de *racionalidad* muy preciso: aquél que es propio y específico de la estructura interna de un estado determinado del proceso histórico: en este caso, el sistema de producción capitalista. Dicho de otra forma, las leyes que Marx formula en *El Capital* son leyes históricas, cuyo ámbito de vigencia es el de la vida del objeto que denotan (la estructura capitalista). Leyes, en suma, que explican “el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado”.²¹⁹ De este modo, frente a la economía política clásica, que consideraba a las leyes de la producción capitalista como leyes “eternas” y “naturales”, Marx subraya por su parte el carácter “histórico” y “transitorio” de las mismas. Esto es: crítica a los economistas burgueses por convertir determinadas leyes *históricas* del capitalismo en leyes *naturales*.²²⁰ Frente a todos aquellos, por tanto, que interpretan de una manera causal-mecanicista (propia de la legalidad científico-natural, privilegiada por el paradigma galileano-newtoniano) las “leyes naturales” formuladas por Marx, habría que argüir que éstas no son sino *concreciones histórico-lógicas* de una determinada circunstancia social. Por lo demás, las “leyes” con las que Marx opera en *El Capital* no obedecen sino al mecanismo de un “si p entonces q” que es eminentemente *condicional* y, en el cual, se hace abstracción de numerosos factores que afectan la conexión entre *p* y *q*. De ningún modo, por lo tanto, cabría considerar estas “leyes” como “universales” o “suprahistóricas”. Y lo mismo se podría decir, a este respecto, de la cuestión de las *contradicciones*. Éstas son, a su

²¹⁸Ibid., p. XXII.

²¹⁹ Ibid., p. XXIII.

²²⁰Como ha subrayado M. Löwy, Stalin al identificar la ciencia natural y la economía política, las leyes de la naturaleza y las leyes económicas históricamente determinadas, habría vuelto de Marx a la economía política clásica. En efecto, sostenía Stalin en *Problemas económicos del socialismo en la URSS* (erigiéndose así en precursor del antihistoricismo contemporáneo), que “el marxismo concibe las leyes de la ciencia –ya se trate de las leyes de la naturaleza o de las de la economía política– como el reflejo de los procesos objetivos que se operan independientemente de la voluntad humana. Estas leyes es posible descubrirlas, conocerlas, estudiarlas, tenerlas en cuenta para sus acciones, explotarlas en interés de la sociedad, pero lo que no se puede es modificarlas o abolirlas”. (En M. Löwy: *Dialéctica y Revolución*, Siglo XXI, México, 1975, p. 73).

vez, *inmanentes* a una realidad (también en este caso, claro es, la formación social capitalista) concebida procesualmente y, por lo tanto, tampoco cabría entenderlas estrictamente en un sentido causal-mecanicista.²²¹

Por consiguiente, cabría sostener que desde la perspectiva de la obra madura de Marx (es decir, desde esa teoría del modo de producción capitalista tipificada en *El Capital*), un determinismo *científico* basado en la absolutización de la causalidad mecánica.²²² Las *leyes y contradicciones* de las que habla nuestro autor no tienen *por sí mismas* un valor resolutorio, esto es, no “garantizan” sin más, contrariamente a como las han interpretado no pocos exégetas de su legado, el “derrumbe” natural y automático del sistema capitalista. Pero sí que cobran sentido, en cambio, cuando aparecen como condición y premisa real de la lucha de clases, del proceso revolucionario mismo. Proceso del que también forma parte, por tanto, como uno de sus elementos básicos, la *acción consciente* o *voluntad revolucionaria* del proletariado. De ahí, pues, que el principal interés que guió los análisis económicos de Marx no fuese otro, en realidad, que el de contribuir a clarificar los obstáculos (los *idola*) que se oponían al desarrollo de la consciencia revolucionaria del proletariado en su afán por transformar la sociedad: esto es, ayudar a que sepan al fin *lo que hacen y por qué lo hacen* quienes, *sin saberlo*, lo hacen.²²³

En definitiva, nada más equivocado que atribuir a las “leyes históricas” de las que nos habla Marx –que en el modo de producción capitalista aparecen con un carácter “natural”, en el sentido que acabamos de apuntar– el mismo grado de validez y universalidad que a las leyes de las ciencias naturales. Por lo demás, esta diferencia fundamental entre la *historia* y la *naturaleza* no se le escapó en absoluto

²²¹ Para una visión más profunda sobre esta cuestión de las “contradicciones”, respecto al pensamiento de Marx, véase el trabajo de L. Colletti “Marxismo y Dialéctica”, publicado en *La Cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 163-203. Asimismo, su trabajo más reciente *Contradicción lógica y no contradicción*, publicado en *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 87-153.

²²² Estas últimas cuestiones tan esquemáticamente planteadas acerca de las nociones de “ley” y “contradicción” utilizadas por Marx, deben ser vistas (para su mejor comprensión) en relación con el tipo de racionalidad científico-praxeológico que subyace al pensamiento marxiano, tratado en la primera parte de este trabajo.

²²³ Según el contexto del célebre lema de Marx “No lo saben, pero lo hacen”, en *El Capital*, op. cit., t. I, p. 39.

a nuestro autor, como prueba el hecho de que afirmara (con Vico) que “la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no.”²²⁴ Esta tesis, ni que decir tiene, adquiere en este contexto del que venimos hablando una particular relevancia, por cuanto permite refutar cualquier interpretación que, a propósito del pensamiento de Marx, insista en adjudicarle la idea de que el proceso histórico tiene un sentido o una dirección que escapa al control consciente y voluntario de los hombres.

Convendría no obstante añadir, a este respecto, que ya en los *Manuscritos de París* –obra en la que podemos rastrear las primeras tesis sobre la concepción marxiana de la historia–, Marx concebía la historia como un proceso de autorrealización del hombre a través del trabajo social, de su actividad productiva. En efecto, valiéndose de un crítico comentario a la *Fenomenología* de Hegel,²²⁵ va a desmitificar en primer lugar la construcción hegeliana de la historia por cuanto su “negación de la negación” no es más que “la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del proceso de la historia, que aún no se ha convertido en la historia *real* del hombre como sujeto ya formado, sino que sigue siendo *construcción, génesis* del hombre.”²²⁶ Con todo, continúa diciendo Marx:

Lo extraordinario de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado –la dialéctica de la negativa como principio motor y generativo– consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y superación de la

²²⁴ Ibid., p. 303.

²²⁵ Por cierto que Richard Bernstein, en su penetrante estudio sobre el desarrollo del concepto de “praxis” en diversas corrientes filosóficas, ha observado cómo en dicho comentario a la *Fenomenología* se detectan ya las semillas del concepto de “praxis” utilizado por Marx y que luego serían desarrolladas más explícitamente en las *Tesis sobre Feuerbach*. Para Bernstein –que nos ofrece en este sentido un sugestivo análisis sobre la relación Hegel-Marx, hecho desde la adscripción a la “antropología radical” como núcleo de la teoría de este último–, el concepto de “praxis” en Marx surge como resultado de la crítica dialéctica del *Gesist* hegeliano. (Véase al respecto R. Bernstein: *Praxis y acción*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 25-95).

²²⁶ K. Marx: *Manuscritos*, op. cit., p. 413. También *La Sagrada Familia*, Akal, Madrid, 1981, p. 100.

extrañación una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su *propio trabajo*.²²⁷

En una palabra: Marx critica a Hegel por no concebir la actividad histórica del hombre como último y único sujeto del proceso histórico, sino como proceso teleológico del Espíritu o la Idea; y, al mismo tiempo, celebra que conciba la esencia del hombre como resultado de su propio trabajo. Mientras que en última instancia Hegel identifica la esencia humana con la autoconciencia, y el trabajo con la actividad del Espíritu, Marx, en cambio, ofrece aquí una imagen completamente distinta de la naturaleza o esencia humana, basada en el trabajo y en la relación que éste establecía entre aquélla y la naturaleza. El *trabajo*, en cuanto condición misma de toda actividad humana, se erige en la categoría básica de la cual parte Marx en sus análisis de la historia.²²⁸ Lo que distinguiría al hombre de cualquier otro animal sería, precisamente, su carácter *consciente, proyectivo, intencional*; el hecho de que su actividad esté dirigida por propósitos, por proyectos, por un fin consciente:

Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar, la construcción la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que rige como una ley las modalidades de su acción y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando,

²²⁷ K. Marx: *Manuscritos*, op. cit., p. 417.

²²⁸ El concepto de trabajo no deja de ser en Marx una categoría fundamental histórico-filosófica y cognoscitivo-antropológica. Acerca de las implicaciones que dicho concepto entraña en relación con la noción marxiana de ciencia, véase J. Habermas: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 32-74. Asimismo, André Gorz: *Métamorphoses du travail*, Galilée, París, 1991.

además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin que llamamos intención”.²²⁹

Parece difícil sostener, por tanto, a tenor de estas últimas precisiones que hemos realizado, la idea de que Marx contempla la historia como el resultado de la actuación automática de fuerzas impersonales o el desarrollo de una finalidad objetiva inherente a la misma. Antes bien, la historia es para él la actividad consciente de los hombres persiguiendo sus propios fines.²³⁰ Como llega a expresar con meridiana claridad a este respecto:

La historia no hace nada, no posee una riqueza inmensa, no libra combates. Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos.²³¹

Dicho esto, tampoco debiera desprenderse de aquí el hecho de que la voluntad, la conciencia y las intenciones de los hombres no estén en absoluto determinadas o condicionadas históricamente, pues de acuerdo con el célebre aserto de *El 18 Brumario* “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.”²³² O como tan elocuente y decisivamente señalara también en el siguiente pasaje, y con ello dejamos que sea el propio Marx quien exprese la última palabra sobre este asunto:

²²⁹ K. Marx: *El Capital*, op. cit., t. I, p. 130.

²³⁰ Cfr. Ian Forbes: *Marx and the New Individual*, Unwin Hyman, Londres, 1990, pp. 22-32.

²³¹ K. Marx: *La sagrada Familia*, op. cit., p. 109.

²³² K. Marx: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, OEME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.), p. 408. O también la afirmación, no menos expresiva sobre este punto, según la cual “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.” (*La Ideología Alemana*, op. cit., p. 39).

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que precede.*²³³

La historia humana, por tanto, no sería más que un proceso en el cual los hombres son sujetos y objetos simultáneamente. Sujetos porque todas sus actividades son *limitadamente* conscientes y voluntarias. Objetos porque tanto los fines y propósitos de su acción como las circunstancias (legalidad) en la que ésta se mueve son en parte adquiridas, heredadas del pasado (como es el caso de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción en cuyo marco se desenvuelve, para Marx, la acción de los hombres).

²³³ K. Marx: *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 35-36 (la cursiva es mía). Véase también en este sentido la carta de Marx a Annenkov del 28 de diciembre de 1846, en OEME, t. I, pp. 531-542.

TERCERA PARTE

MODERNIDAD, SUJETO Y HUMANIDAD

Le sujet n'est pas de retour, parce qu'il n'était jamais parti. Il a toujours été là –certes non comme substance, mais comme question et comme projet.

C. Castoriadis: *Le Monde morcelé*

Hay que determinar quién y qué es la humanidad para poder cualificar políticamente el concepto. Quien no lo haga se pone bajo la sospecha de ideología. El uso de la palabra lleva rápidamente a la incertidumbre a causa de las posibilidades ambivalentes que surgen de su pretensión de universalidad: puede apuntar a todos los hombres de modo que no se puede excluir a nadie o alcanza una cualidad determinada –la de la humanitas, la humanidad– de modo que son posibles delimitaciones que no están incluidas en la propia palabra.

Reinhart Koselleck: *Futuro pasado*

CAPÍTULO VII

¿Retorno al sujeto? De la “muerte del sujeto” moderno a la “apoteosis” del individuo postmoderno

Si algo parece haber dejado claro el debate en torno a la modernidad, o por mejor decir, en torno a la *crisis y crítica de la modernidad*, sin duda uno de los temas más transitados por el pensamiento filosófico y científico-social de estos últimos años, es la necesidad de someter a revisión aquellas nociones o conceptos centrales que articularon el proyecto emancipatorio ilustrado, de cuya pérdida de legitimación histórica ya nadie parece dudar. Ya se trate de quienes lo dan por definitivamente acabado aprestándose así a deconstruirlo y desenmascararlo, ya se trate de quienes se resisten a abandonarlo considerándolo un proyecto inconcluso o inacabado, por decirlo en los conocidos términos de Jürgen Habermas, el caso es que tanto unos como otros se han mostrado igualmente interesados por revisar y reinterpretar esas épocas pasadas que han condicionado nuestra actualidad. Interés cuya finalidad última no es otra que la de seguir contribuyendo al esclarecimiento de nuestra historicidad desde el único horizonte en que esto es factible y puede hacerse realidad: el presente.

De ahí que acuciados por esa sensación que experimentamos hoy de incertidumbre y contingencia ante la entrada en crisis de aquellos conceptos que, a modo de *puntos arquimédicos*, avalaban nuestros programas de actuación teórica y práctica, haya renacido el interés por desvelar nuestra genealogía, por buscar las luces y sombras, los triunfos y fracasos de ese proceso constitutivo de la razón y el

sujeto modernos. En este sentido, el interés por la cuestión del sujeto o de la subjetividad moderna ha pasado a ocupar un lugar central en los debates intelectuales de nuestro tiempo. Dar cuenta de ello es el objetivo de este trabajo, lo que además nos permitirá entrever cómo la modernidad es más plural y heterogénea de lo que sus críticos pretenden (pluralidad y heterogeneidad que tienen que ver con esas ambigüedades y fragilidades que le son inherentes a la modernidad desde su origen).²³⁴

NACIMIENTO Y CRÍTICA DEL SUJETO MODERNO

La primera gran aparición pública del término "moderno" cabe situarla en el Renacimiento, pues es entonces cuando se impone a la época su propia denominación: Edad Moderna. Desde entonces, esa estructura paradigmática que denominamos "modernidad", va a presentar como núcleos esenciales de su discursividad al hombre y la razón, indisociables a su vez de la idea de progreso, de ese *pathos* del devenir que la propia época moderna inaugura. En otras palabras, lo moderno es consustancial con la soberanía de lo humano. La modernidad comienza realmente con la irrupción de la subjetividad, es decir, con la certeza de que sólo a partir del hombre y para el hombre puede haber en el mundo sentido, verdad y valor. Por expresarlo con palabras de Heidegger, quien ha hecho del análisis de la modernidad uno de sus principales temas -o anatemas, como tal vez fuera más apropiado decir-: ese estadio de la historia del ser dominado por la "metafísica de la subjetividad" al que denominamos "modernidad", sólo adviene como tal cuando "el mundo se convierte en imagen y el hombre en subjectum".²³⁵ Para Heidegger, en efecto, la transición a la modernidad no se llevó a cabo mediante la sustitución de una imagen del mundo medieval por una moderna, "sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad

²³⁴ Valgan meramente a título de ejemplo de esta preocupación por regresar a la gestación de la(s) discursividad(es) moderna(s), las obras de Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; Alain Touraine: *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993; y Charles Taylor: *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1997.

²³⁵ Martin Heidegger: "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 91.

Moderna."²³⁶ El mundo existe sólo en y a través de un *sujeto*, el cual cree que está produciendo el mundo al producir su representación. Es el hecho mismo de pensar la representación como autorreflexiva, lo que acaba por convertir al sujeto en el fundamento de la inteligibilidad del mundo. Hasta entonces, ni en el pensamiento antiguo ni en el medieval, se había definido el mundo como lo que está presente para un sujeto en una representación. Así, lo que en la Antigüedad (y más aún en el medievo) era el "lugar de Dios", se hace en la Época Moderna el "lugar del hombre", que reclama para sí los dos atributos tradicionales de aquél: la omniscencia y la omnipotencia. Este humanismo que emerge con el surgimiento de la modernidad, se caracteriza pues por subrayar la capacidad del hombre para concebirse como el autor consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos, capacidad que subyace a la invitación "cartesiana" lanzada al mismo de pensarse "como dueño y señor de la naturaleza", esto es, como *destinado* a someter al mundo a las exigencias de su razón.

Ciertamente, la figura de Descartes es una referencia obligada a la hora de señalar la emergencia y centralidad del sujeto moderno.²³⁷ Su indiscutida relevancia en este punto viene además avalada por ese denodado esfuerzo que realiza Heidegger por "descentrar" (o por "deconstruir", de acuerdo con un lenguaje hoy más al uso) dicho sujeto, cuyo origen cifra precisamente -según una interpretación que se ha convertido en tópica- en el privilegio concedido por Descartes al sujeto a expensas del objeto, instaurando así el primado de la subjetividad respecto del mundo de los objetos. Siguiendo en ello a Hegel tanto como oponiéndose a él, Heidegger presenta a Descartes como aquel que al establecer la "soberanía del sujeto" inaugura el discurso filosófico de la modernidad. La dificultad, no obstante, de que el *ego* cartesiano pueda identificarse sin más con el *subjectum*, tal como hace Heidegger, no ha pasado desapercibida para algunos. Así, E. Balibar de paso que llama la atención sobre las matizaciones que el propio Heidegger se ve obligado a introducir en su obra a este respecto -como la de llegar incluso en algún momento a reconocer que dicha identificación está solo implícita en Descartes y que debemos esperar a Leibniz para

²³⁶ Ibid., p. 89.

²³⁷ Cfr. al respecto para un detallado análisis de esta cuestión, Dalia Judovitz: *Subjectivity and Representation: The origins of Modern Thought in Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

verla explícitamente formulada ("llamada por su propio nombre")-, acaba señalando que "es en cualquier caso imposible *aplicar el nombre de subjectum al ego cogito*."²³⁸ Tendremos ocasión de analizar con más detalle esta cuestión de hasta qué punto resulta o no correcta la interpretación heideggeriana de la modernidad y su sujeto. Por de pronto, lo que me interesa destacar es que el violento ataque contra la metafísica cartesiana que recorre todo el quehacer intelectual de Heidegger -desde su temprana y más importante obra, *Ser y tiempo*, hasta sus escritos más tardíos como el que he venido aludiendo-, va dirigido fundamentalmente a destronar a este sujeto de su "soberanía". Lo que explica, en definitiva, que no pocos intérpretes de la modernidad hayan acabado cifrando el itinerario biográfico del sujeto moderno entre la partida de nacimiento cartesiana y el certificado de defunción heideggeriano.

En cualquier caso, nadie dudaría hoy de que esa imagen de un sujeto plenamente consciente de sí mismo, fundante, soberano, dueño de sí mismo, de la naturaleza y de la historia ha sido definitivamente arrumbada. Aquella figura del sujeto, que de manera tan ritual como canónica solía ser identificada con el *cogito* cartesiano, se nos revela hoy día como ilusoria; o más bien, como una ilusión puramente metafísica. Albrecht Wellmer²³⁹ ha señalado tres momentos estelares de esa crítica formulada a las ilusiones y autoengaños con que fue concebido el sujeto (y la razón) modernos: a) la crítica psicológica del sujeto; b) la crítica de la razón "instrumental" o de la razón que opera en términos de "lógica de la identidad"; y c) la crítica de la filosofía del lenguaje al sujeto constituyente del sentido. Veámoslas con un poco más de detenimiento.

a) *La crítica psicológica al sujeto*: Freud, con sus descubrimientos sobre el inconsciente, es la figura central de este tipo de crítica, que va a mostrar la inexistencia del sujeto autónomo y de la autotransparencia de su razón. Se trata de nuestro descubrimiento como criaturas corporales, como "máquinas deseantes" o también, en el sentido que le confiere su gran predecesor Nietzsche, como criaturas regidas por la "voluntad de poder". En este sentido, la unidad y autotransparencia del

²³⁸ Etienne Balibar: "Citizen Subject", en E. Cadava, P. Connor y J.-L. Nancy: *Who comes after the subject?*, Routledge, New York-London, 1991, pp. 33-57, p. 35.

²³⁹ Albrecht Wellmer: "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad", en J. Picó (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 103-140, especialmente pp. 117-130.

sujeto devienen una ficción, pues éste, a los ojos de la teoría psicoanalítica freudiana, lejos de ser el responsable de sus representaciones y deseos, resulta ser más bien un punto de encuentro de "fuerzas psíquicas" y "relaciones sociales de poder" que escapan a su control. En última instancia, si una vez desposeído de su racionalidad y su autonomía y atravesado por el inconsciente este sujeto no puede ser ya el señor o dueño de sí mismo, ¿cómo habría de serlo de la naturaleza o de la historia?

b) *La crítica de la razón "instrumental" o de la razón que opera en términos de lógica de la identidad:* Esta crítica aparece ya en Nietzsche y es radicalizada por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, adoptando para ello la dialéctica negativa de la historia weberiana. Para estos autores, la represión de la naturaleza interna del hombre es el precio que hay que pagar por la formación de un sí mismo unitario, necesario para llevar a cabo el dominio de la naturaleza externa del sujeto. El correlato de este "sí mismo" unitario es una razón objetivante concebida como medio de dominación: de la dominación de la naturaleza interna, externa y social. El sujeto cognoscente (y actuante) se nos muestra ahora como un ser ávido de dominio que acaba haciendo de la razón su "instrumento" de dominación. No otra cosa revela el "triunfo" de la ciencia y de la técnica en el mundo moderno sino ese carácter manipulador y dominador que distingue a la razón ilustrada, el cual se expande a todos los ámbitos de la vida humana. Hasta el punto de que es esta propia "razón" la que, a la postre, termina imponiéndose al hombre, oprimiéndole y sometiéndole.

c) *La crítica de la filosofía del lenguaje al sujeto constituyente del sentido:* Se trata aquí de la destrucción de la idea de que el sujeto es la fuente originaria de los significados lingüísticos. Wittgenstein -o para ser más precisos, el "segundo" Wittgenstein- es la figura más representativa de este tipo de crítica. Frente a la idea de un sujeto del que se presupone que tiene ya lenguaje y que al asignar nombres a las "cosas", impone así un significado ya dado de antemano, para el autor de las *Investigaciones filosóficas* el significado lingüístico se constituye en los "contextos de uso", en las "formas de vida" (o, como él mismo dice, en los "juegos de lenguaje"). ¿Qué es lo que se infiere y nos interesa destacar aquí de este descentramiento que Wittgenstein realiza del sujeto solipsista del conocimiento? Pues ante todo que con

ello pasamos del sujeto particular y sus contenidos de conciencia, a las actividades públicas de un colectivo o comunidad de sujetos. Los portadores de los signos lingüísticos no son ya los sujetos individuales sino la comunidad social de los usuarios del lenguaje. Entender, o hacerse entender, es un proceso de comunicación entre sujetos, de manera que el significado lingüístico pasa a depender ahora de una práctica comunicativa, esto es, de una práctica *intersubjetiva*. En suma, la crítica efectuada por Wittgenstein constituye un claro exponente de la destrucción del "sujetivismo lingüístico".

Hasta aquí, pues, tres de las más importantes críticas de que ha sido objeto el concepto moderno "clásico" de sujeto, tal como nos lo ha recordado Wellmer. Pero junto a éstas no estaría de más evocar, por nuestra parte, toda esa corriente de crítica a la categoría del sujeto que va desde el estructuralismo de los años 60 hasta el postestructuralismo, deconstruccionismo y postmodernismo contemporáneos, caracterizados sobre todo por su puesta en cuestión del humanismo y de la subjetividad.

Luc Ferry y Alain Renaut,²⁴⁰ en su empeño por reconstruir el "tipo ideal" característico del pensamiento francés de los años 60, han señalado con acierto cómo ese proceso efectuado contra el humanismo y la idea de sujeto por parte del pensamiento postestructuralista francés -que tanta influencia ulterior habría de tener en el postmodernismo- hunde sus raíces en una particular y radicalizada lectura de Nietzsche y Heidegger (tachados no sin razón de "profetas de la postmodernidad"). Por lo que se refiere a Nietzsche, su proclamada "muerte de Dios" resuena claramente en la provocadora "muerte del hombre" declarada por Foucault, como así ha reconocido éste, para quien el hombre -según sus ya célebres palabras- no sólo "es una invención reciente" que data de un par de siglos atrás, sino que muy pronto "será borrado como un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar".²⁴¹ De manera que al disolver el concepto de Dios como una aberración metafísica, Nietzsche habría preparado el camino para un destino similar respecto del concepto de hombre. Por lo que se refiere a Heidegger, la respuesta contundentemente

²⁴⁰ Luc Ferry y Alain Renaut: *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985.

²⁴¹ Michael Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 375.

antihumanista que dió con su *Carta sobre el humanismo* (1947) a la conferencia de Sartre *El existencialismo es un humanismo* suscitó en Francia tan vivo interés por su pensamiento, que pronto se convirtió, dicho sea con la habitual pomposidad francesa para estos casos, en todo un *maître à penser* para la intelectualidad gala por entonces *à la mode*.²⁴² Lo que supuso, claro está, una enorme revalorización de su obra. Una obra, apresurémonos a decir, que bien puede verse como la deconstrucción más radical y vigorosa de los presupuestos filosóficos de la modernidad, la cual, al dirigirse contra el postulado principal de la filosofía moderna, esto es, contra el "principio de razón" según el cual la realidad natural e histórica se considera como íntegramente racional (explicable) por parte del sujeto (el cual, además, mediante el uso ontológico de dicho principio aseguraría su dominio sobre el mundo natural e histórico), pretende señalar la finitud radical, insuperable, de nuestro saber y de nuestro poder respecto a lo real. Una vez reconocida dicha finitud, Heidegger cifrará en la misma el proyecto de una "superación metafísica de la modernidad" y el programa de pensar "contra el humanismo" y "contra la subjetividad". Programa que encierra una "crítica totalizante" de la época moderna y que, de acuerdo de nuevo con Ferry y Renaut, acabaría haciendo suyo buena parte del pensamiento francés de los años 60, particularmente deudor del devastador ataque heideggeriano al subjetivismo moderno: Lacan y su afirmación del carácter "radicalmente antihumanista" del psicoanálisis; Derrida y su llamada a luchar contra las "tinieblas de la metafísica humanista"; Althusser y su propuesta de un "antihumanismo teórico" o su concepción de la historia como "proceso sin sujeto"; o Barthes y su declarada "muerte del autor"... ejemplos concretos todos ellos, en definitiva, de ese *leitmotiv* elevado por aquel entonces a auténtica conciencia epocal: la proclamada *muerte del hombre como sujeto*.

²⁴² Para la recepción de Heidegger en el pensamiento francés, véase asimismo el muy documentado libro de Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism and being*, Routledge, London-New York, 1995, quien llega a comparar el impacto de Heidegger en Francia a partir de la Segunda Guerra Mundial -y especialmente tras la publicación de su Carta sobre el humanismo-, a la que Kant ejerció en Alemania a finales del siglo XVIII con su *Crítica de la razón pura*. Para una aproximación crítica y especialmente pertinente a esta cuestión del humanismo en Heidegger, cfr. Richard J. Bernstein: "El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo", en *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 224-252. En nuestro ámbito Fernando Savater ha prestado su atención a esta polémica Heidegger-Sartre sobre el humanismo en *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990.

Entre el cortejo fúnebre que siguió a las exequias del sujeto aparece el pensamiento postmoderno. Con él, el mencionado programa de deconstrucción de la subjetividad adquiere una mayor radicalización, por cuanto va a dirigir sus críticas contra los propios fundamentos de la modernidad, esto es: la *razón totalizante y su sujeto*. Lo que más claramente define a la postmodernidad, por decirlo con el comúnmente considerado "inventor" o introductor del término en el terreno del pensamiento, J.F. Lyotard, es la pérdida de sentido o de finalidad histórica que experimentan hoy día nuestras sociedades, la cual aparece vinculada a "la incredulidad con respecto a los metarrelatos",²⁴³ que habrían perdido así la función legitimadora que otrora desempeñaban. Con ello se pretende ante todo dar cuenta del fracaso de cualquier tentativa moderna por otorgar una finalidad a la historia mediante un proyecto general de emancipación. De ahí que, en última instancia, el discurso postmoderno acostumbre por lo general a hacer gala de cierta retórica necrológica, especialmente diseñada para pasar así del diagnóstico de la crisis al certificado de defunción sin más de cuantos relatos igualitarios, emancipatorios y racionalistas conformaron el panorama sociocultural y político de la modernidad.

El fin del "relato de la emancipación" se traduce a su vez en el "fin del sujeto" portador de valores y prerrogativas universales, ya se trate del sujeto-humanidad referido por la Ilustración o del sujeto-proletariado referido por el marxismo. Pues una vez clausurada toda perspectiva emancipatoria, ¿cómo seguir sosteniendo la idea de un "sujeto de la historia" entendido como "fuerza motriz" de la revolución? De ahí que con la desaparición del sujeto en tanto que responsable del devenir desaparezcan también sus promesas redentoras, como la de crear una sociedad totalmente transparente, reconciliada consigo misma. Por lo demás, esta pérdida de la responsabilidad en el acontecer así como de la proyección hacia el futuro no hace sino demostrar -por decirlo con Vattimo²⁴⁴, otro de los más conspicuos representantes del postmodernismo- la "vocación nihilista" del sujeto moderno. Un sujeto ya

²⁴³ J.F. Lyotard: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 10.

²⁴⁴ Cfr. al respecto Gianni Vattimo: *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992; y *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, esp. pp. 115-142. Sobre la reciente evolución del pensamiento de Vattimo en la que se aprecia una mayor preocupación de la hermenéutica por las cuestiones de la praxis o ético-políticas, cfr. G. Vattimo: *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Introducción y edición de Lluís Álvarez, Ediciones Nobel, Oviedo, 1996.

puramente presentista, cada vez más encerrado en el mundo de su existencia o, lo que viene a ser lo mismo: cada vez menos inclinado a tratar de situar los acontecimientos de la historia sobre un fundamento que permita explicar su transcurso. Para Vattimo, en último término, el desarrollo de la modernidad y de sus crisis correría parejo con el proceso de "debilitamiento" del sujeto moderno; valdría decir: con la eliminación de todo sujeto "en sentido fuerte" (prometeico, heroico, etc.). Se colige pues tras lo que llevamos dicho, a efectos de lo que nos interesa subrayar aquí, la vinculación establecida por el pensamiento postmoderno entre el agotamiento del paradigma de la modernidad y el agotamiento del sujeto.

ANTISUBJETIVISMO VERSUS PROTOINDIVIDUALISMO

Una vez formuladas todas estas críticas relativas a las ilusiones y autoengaños metafísicos con que fue conformado el sujeto moderno, una vez, si se quiere, desenmascarado el mismo, ¿cómo continuar pensando la categoría de sujeto? Parece claro que cualquier tentativa de renovación de la categoría de sujeto difícilmente podrá sustraerse ya a las mencionadas críticas. De lo que se trataría más bien es, por tanto, de tematizar éste *a partir de* dichas críticas en vez de *contra* las mismas. Pues, ciertamente, hoy ya no parece posible pensar la figura del sujeto en los términos planteados por el *cogito* cartesiano: centrado, fundante, constituyente, proveedor de certidumbres.²⁴⁵ Dada entonces la imposible vuelta al sujeto cartesianamente entendido, la remembranza del mismo no debiera conducirnos a una especie de *laudatio temporis acti*, a un volver la vista atrás con gesto de nostalgia por los "buenos viejos tiempos", cuyos efectos paralizadores semejarían a los sufridos por la mujer de Lot. De nada vale tampoco en este caso, me parece, enfrentarse a los corifeos de tan variado pelaje que proclaman la "muerte del sujeto" con el consabido tópico según el cual "los muertos que vos matáis gozan de buena salud", habida cuenta de que el sujeto moderno habría fallecido a causa, precisamente, de sus excesos o abusos. Así

²⁴⁵ Cfr. sobre el tema de la descentración del sujeto desde una perspectiva marcadamente comunitarista, Fred Dallmayr: *The Twilight of Subjectivity. Contribution to a Postindividualistic Theory of Politics*, University of Massachusetts, Amherst, 1981.

pues, ¿despedida de la figura del sujeto, una vez despojada de toda virtualidad? ¿*Requiescat in pace*, como plantean los postmodernos?

Mas lo cierto es que... a pesar y más allá de las críticas de que ha sido objeto, puede apreciarse cómo "*el tema del sujeto vuelve con fuerza renovada*", hasta el punto de que la cuestión de repensar el sujeto parece haberse convertido en un "nuevo imperativo".²⁴⁶ Y aun cuando el sujeto que vuelve ya no sea (ya no pueda ser, una vez puestas al descubierto y criticadas sus imposturas fundacionistas) aquel columbrado en sentido "fuerte" por nuestra Modernidad temprana, la tarea de repensar al mismo después de la experiencia postmoderna no parece encerrar ya (como muchos creían) una dificultad insuperable: "Como resultado de la deconstrucción de la metafísica y epistemología tradicionales, un nuevo yo está emergiendo como el fénix de sus cenizas -un yo orientado a la praxis, definido por sus prácticas comunicativas, orientado hacia una comprensión del yo en su discurso, su acción, su existir con los demás y su experiencia de la transcendencia."²⁴⁷

Con todo, creo importante advertir que no estaría de más una cierta cautela ante este "giro" que está teniendo lugar hacia la recuperación de la figura del sujeto; que sería conveniente, en una palabra, prestar especial atención a algunas de sus supuestas manifestaciones, a sabiendas de que no todo el monte es orégano y de que es preciso apartar el grano de la paja. Me refiero (y con ello anticipo el asunto que centrará nuestra atención más adelante) a la necesidad o conveniencia de evitar la confusión -por más que el asunto se presente complejo- entre este "renacer" de la cuestión del sujeto y la actual eclosión individualista (celebrada por unos, denostada por otros) de nuestras sociedades tardomodernas. En este sentido, la advertencia de Castoriadis me parece especialmente oportuna:

²⁴⁶ Cfr. al respecto Jacobo Muñoz, "El sujeto de la vida dañada", en V. Sanfélix Vidarte (ed.): *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pp. 149-162, p. 152. En esta recuperación de la problemática del sujeto o de la subjetividad merece destacarse el trabajo llevado a cabo en nuestro ámbito por Manuel Cruz y su equipo. Desde su *Narratividad: La nueva síntesis*, Península, Barcelona, 1986 hasta su *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona, 1991, pasando por las obras colectivas *Individuo, modernidad, historia*, Tecnos, Madrid, 1993 y *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, el esfuerzo de dicho trabajo ha alcanzado una considerable magnitud.

²⁴⁷ Calvin O. Schrag: *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, New Haven-London, 1997, p. 9.

El discurso sobre la muerte del hombre y el fin del sujeto nunca ha sido otra cosa más que la cobertura pseudo-teórica de una evasión ante la responsabilidad -del psicoanalista, del pensador, del ciudadano. Del mismo modo, las ruidosas proclamasiones de hoy día sobre el retorno del sujeto, como el supuesto «individualismo», encubren la deriva de la descomposición bajo otra de sus formas.²⁴⁸

En efecto, a menudo se ha hecho coincidir -sobremanera en determinadas variantes del pensamiento postmoderno- la declarada "muerte del sujeto" con la celebrada "apoteosis del individuo"; dando lugar, por decirlo así, a una tan paradójica como problemática coexistencia entre antisubjetivismo y protoindividualismo. Esta celebración de la figura del individuo alcanza una vigorosa expresión en la brillante, estimulante y no menos inquietante obra de Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*.²⁴⁹ Para este autor es precisamente el individualismo lo que definiría la era postmoderna; una era caracterizada por la apoteosis del consumo de masas en la que el individuo "es el rey y maneja su existencia a la carta". Valga la cita como botón de muestra de esta efusión individualista que recoge, creo que bastante fielmente, el "distintivo aroma" del autor:

El *jerk* es otro síntoma de esa emancipación: si, con el rock o el twist, el cuerpo estaba aún sometido a ciertas reglas, con el *jerk* caen todas las imposiciones de pasos codificados, el cuerpo no tiene más que *expresarse* y convertirse, al igual que el Inconsciente, en lenguaje singular. Bajo los spots de los night-clubs, gravitan sujetos autónomos, seres activos, ya nadie invita a nadie, las chicas ya no «ca-lientan sillas» y los «tipos» ya no monopolizan la iniciativa. Sólo quedan mónadas silenciosas cuyas trayectorias aleatorias se cruzan en una dinámica de grupo amordazada por el hechizo de la sonorización.²⁵⁰

Nos hallaríamos así ante una verdadera "mutación antropológica" impuesta por ese proceso de "personalización del individuo" que, siguiendo en ello a la

²⁴⁸ Cornelius Castoriadis: "L'état du sujet aujourd'hui", en *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, París, 1990.

²⁴⁹ Gilles Lipovetsky: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

sociología cultural angloamericana,²⁵¹ Lipovetsky denomina "narcisista". No obstante, Lipovetsky y Bell extraen conclusiones sensiblemente diferentes de este nuevo estadio del individualismo representado por el narcisismo: mientras que el primero celebra esa exacerbación del individuo como "consumidor gozoso", Bell, en cambio, acaba haciendo responsable a este "hedonismo" individualista (y a su vector: el consumo) de traer consigo una ineluctable pérdida de la *civitas*, un egocentrismo y una indiferencia hacia el bien común, capaces de provocar una crisis espiritual que puede llegar a desembocar en el hundimiento mismo de las instituciones liberales (de ahí su propuesta de volver a la tradición, a los valores de la familia y de la religión como medio de exorcizar esos riesgos). Con todo, y a despecho de las apariencias, podría apreciarse un punto de confluencia entre ambos, siempre y cuando no perdamos de vista el contexto en el que se ha producido la exitosa recepción de sus respectivas obras: el ofrecido por el marco de las políticas neoliberales de desmantelamiento del Estado de bienestar que tuvieron lugar en los años 80 (la era Reagan-Thatcher). Siendo así que tanto la afirmación hiperbólica de la individualidad que no ve en el Estado sino un peligro para la eudemonización del individuo por parte de uno, como la apelación a la estructura ideológica tradicional por parte del otro, podrían funcionar en realidad como elementos compensadores del abandono de los ámbitos institucionales que trae consigo la renuncia a la política de protección social propia del Estado de bienestar, sirviendo así en última instancia como criterios de legitimación ideológica-cultural de dichas políticas económicas.

En el fondo, bien podría interpretarse que lo que late detrás de los atrayentes (y en buena medida certeros) análisis de Lipovetsky es la propuesta de una hiperconcentración en la esfera de la vida privada y el total abandono o deserción de la pública, la apatía ciudadana, la renuncia del individuo a ejercitarse fuera del ámbito

²⁵¹ La influencia sobre todo de Daniel Bell, en particular de sus obras *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (Alianza, Madrid, 1976) y *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977, así como la de Christopher Lasch: *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York, 1979, y Richard Sennett: *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Madrid, 1980 y *The Fall of Public Man*, A. Knoff, New York, 1977 (trad. cast., Península, Barcelona, 1978) es manifiesta y explícitamente reconocida en los análisis de Lipovetsky. En nuestro ámbito puede hallarse una preocupación por estos temas en Helena Béjar: *El ámbito íntimo*, Alianza, Madrid, 1988 y *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid, 1994. También Victoria Camps: *Las paradojas del individualismo*, Paidós, Barcelona, 1984.

privado y a preocuparse tan sólo por su propio interés y bienestar. En una palabra: la salida del *homo politicus* y la entronización del *homo psychologicus*, en forma de narcisismo radical. La substitución, como él mismo dice, de la conciencia política por la conciencia narcisista. Con los riesgos que ello pudiera reportar, lo que ha llevado a algunos a ver en este advenimiento del "individualismo de la autorrealización" una de las "formas de malestar de la modernidad".²⁵²

Al hilo pues del análisis de la obra de Lipovetsky, confío en que haya podido quedar mejor reflejada esa paradójica coexistencia entre antisubjetivismo y protoindividualismo a la que aludíamos anteriormente. Lo que no es óbice, claro está, para reconocer que tan problemática cuestión exige a su vez una mayor aclaración por mi parte. Aclaración que trataré de dar a continuación en la última parte de mi trabajo.

REPLANTEAMIENTO DE LA PROBLEMÁTICA DEL SUJETO

Llegados a este punto las siguientes preguntas se vuelven, en efecto, ineludibles: ¿Representa realmente este énfasis en el individualismo un giro hacia la subjetividad? ¿Designan ambos conceptos realidades plenamente equivalentes? ¿No nos hallaremos ante dos categorías distintas? ¿No existirá una dicotomía entre sujeto e individuo? La dificultad inicial para responder a estas preguntas tal vez resida en las múltiples significaciones y sentidos que ambas palabras, "individuo" y "sujeto" (o si se quiere: "individualismo" y "subjetivismo") suscitan, originando así no pocas veces equívocos. Respecto al término "individualismo" ya S. Lukes²⁵³ señaló la amplia gama de acepciones que dicha palabra encierra, distinguiendo así entre un "individualismo metodológico", un "individualismo económico", un "individualismo político", un "individualismo ético", etc. Por lo que hace al término "sujeto", A. Heller ha señalado a su vez la enorme riqueza "polisémica" del mismo, contando entre sus muchos significados con el de: individuo; el sujeto hermenéutico (el significado constituyente del sujeto); el sujeto político (tanto como *subjectum* como *subjectus*); el sujeto moral; la persona; el yo; la autoconsciencia; o sujetos no personales como el

²⁵² Cfr. al respecto Charles Taylor: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

²⁵³ Steven Lukes: *Individualismo*, Península, Barcelona, 1975.

Sujeto Transcendental kantiano, el Espíritu del mundo hegeliano, el Yo fichteano o incluso los llamados Sujetos universales, como la historia, el humanismo; y un largo etc.²⁵⁴ Además, dentro incluso de la propia tradición occidental estos conceptos han sido comprendidos de muy distinta manera a lo largo de la historia, como han mostrado Foucault en su "rehabilitación" del sujeto emprendida en la última parte de su obra²⁵⁵ o también Taylor en su espléndido retrato acerca de las cambiantes concepciones de la subjetividad humana.²⁵⁶

A pesar de esta complejidad y de la subsiguiente dificultad que entraña, por tanto, el tratar de dar una respuesta satisfactoria a las preguntas arriba planteadas concernientes a las relaciones y posibles distinciones entre los conceptos de sujeto e individuo, lo cierto es que no han faltado esfuerzos dirigidos en ese sentido (¿un síntoma más, quizás, del creciente interés que nuestro tema viene despertando?). A título meramente ilustrativo ofreceré (con la obligada brevedad) algunas de las respuestas a mi parecer más pertinentes que se han dado al respecto. Así, para M. Frank que se ha ocupado muy centralmente de esta cuestión "podemos decir que «sujeto» (y «yo») indican un universal, en tanto que «persona» indica un especial, un «individuo», un particular."²⁵⁷ Para M. Cruz, por su parte, el sujeto sería el resultado de la transformación por la cual "el individuo concreto pasa a ser revestido de una cualificación superior que lo convierte en protagonista, en elemento alrededor del cual gira la acción, se define el acontecimiento."²⁵⁸ Para P. Barcellona, cuya obra muestra un interés creciente por el nacimiento y destino del sujeto moderno: "el individuo no se puede pensar como sujeto sino con la condición de poner la subjetividad en un horizonte de trascendencia respecto de la individualidad

²⁵⁴ Agnes Heller: "¿Muerte del sujeto?", en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991, pp. 181-182.

²⁵⁵ El tópico obligado al respecto son sus tomos II y III sobre la *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1986 y 1987 respectivamente, donde lleva a cabo una reconstrucción histórica del sujeto a través de la "edad clásica", el cristianismo y el "universalismo moderno"; también en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990 se aproxima a la cuestión de la subjetividad desde una teoría de las narrativas del "yo".

²⁵⁶ Charles Taylor: *Fuentes del yo*, op. cit. Continuando en este sentido lo ya apuntado en su muy celebrado *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

²⁵⁷ Manfred Frank: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Herder, Barcelona, 1995, p. 31.

²⁵⁸ Manuel Cruz: *Narratividad: la nueva síntesis*, op. cit., p. 13.

empírica".²⁵⁹ Por último, A. Touraine desde una óptica más sociológica y un tanto tributaria de su preocupación por los movimientos sociales, en su magna reconstrucción de la historia de la modernidad a la que ve atravesada por la continua tensión entre racionalización y subjetivación, sostiene que el sujeto consiste en la voluntad de actuar y llegar a ser reconocido como actor: "El Sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal, se lo llame leyes de la naturaleza, sentido de la historia o creación divina. Es el llamamiento a la transformación del Sí mismo en actor."²⁶⁰ Y en relación al asunto del que ahora venimos ocupándonos y que nos interesa destacar aquí: "La idea de sujeto se destruye ella misma si se confunde con el individualismo", ya que el sujeto "no es ni un principio que planee por encima de la sociedad ni el individuo en su particularidad; es un modo de construcción de la experiencia social".²⁶¹

Con todo, este elenco de respuestas que acabamos de esbozar no invalida, me parece, la por otro lado pertinente observación de Fina Birulés -quien entre nosotros ha hecho de estos temas una preocupación central- según la cual "parece que la problemática del individualismo se solapa con el problema de la validez de la categoría de sujeto, a pesar de que no sea claro que puedan identificarse del todo"... [por lo que] "parece conveniente señalar algunos usos de los términos «individualismo» y «sujeto» con el fin de mostrar que no hay solapamiento, sino, acaso, ocultación del sujeto en el tan traído triunfo del «individualismo» contemporáneo."²⁶²

Ésta es básicamente la tesis que va a sostener A. Renaut en la excelente reflexión que sobre la historia filosófica de la modernidad, centrada en la cuestión del sujeto, ha plasmado en su libro *La era del individuo*²⁶³. En lo que sigue voy a tomar esta obra como hilo conductor con el que guiarme por el intrincado entramado de las

²⁵⁹ Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, p. 42, n. 21.

²⁶⁰ Alain Touraine: *Crítica de la modernidad*, op. cit., p. 269.

²⁶¹ Ibid., pp. 293 y 301.

²⁶² Fina Birulés: "Micrologías. ¿Auge del individuo o muerte del sujeto?", en Cruz, Manuel (ed.): *Individuo, Modernidad, Historia*, op. cit., p. 36.

²⁶³ Alain Renaut: *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993. Ha vuelto a insistir en algunas de estas tesis en el sucinto, claro y ameno *L'individuo. Reflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, Paris, 1995.

relaciones conceptuales entre individuo y sujeto, pues, a mi modo de ver, es la que con mayor profundidad se ha aproximado a la cuestión que nos ocupa.

Si ya en su obra anterior *La Pensée 68*, escrita al alimón con Ferry, se había señalado que "el sujeto muere con el advenimiento del individuo",²⁶⁴ ahora se advierte sobre la "desaparición del sujeto en provecho del individuo, y correlativamente de los valores del humanismo en beneficio de los del individualismo". Lo que conduce a Renaut a concluir que "no me parece apenas posible plantear hoy la cuestión del sujeto sin encontrar la de su eventual disolución en la era del individuo".²⁶⁵ Podría por tanto afirmarse que el objetivo principal de su libro se dirige a delimitar con precisión las relaciones entre subjetividad e individualidad, con el fin de evitar la posible confusión entre ambas categorías. Pues es esta confusión la que, a su entender, está presente en esas dos grandes reconstrucciones de la lógica de la modernidad efectuadas, respectivamente, por Heidegger y Dumont. Al primero le critica por reducir toda la historia de la modernidad a la "metafísica de la subjetividad", al "reino del sujeto", siendo así incapaz de percibir *el devenir individuo de este sujeto*. Al segundo le critica por ocultar al sujeto en ese "triunfo del individuo" en el que cifra el desarrollo de la modernidad, siendo así incapaz de percibir las potencialidades inherentes a la idea de sujeto. De manera que tanto uno como otro, con sus visiones inversas pero, al fin y al cabo, igualmente unilaterales y homogéneas acerca de la modernidad, habrían descuidado interrogarse sobre las posibilidades que encierra un planteamiento distinto, más diferenciado, en una palabra más "plural" de dicha modernidad.

Este planteamiento distinto, encaminado a plasmar una figura "inédita" de la subjetividad, es el que va a hacer suyo Renaut, para lo cual va a partir de la hipótesis metódica de las caras *plurales* del sujeto.²⁶⁶ Esto contribuiría a una aprehensión más

²⁶⁴ *La Pensée 68*, op. cit., p. 100.

²⁶⁵ *La era del individuo*, op. cit., pp. 30 y 31.

²⁶⁶ Desde una óptica distinta, pero que también insiste en destacar esta pluralidad de posiciones en que se manifiesta el sujeto moderno, cfr. Anthony J. Cascardi: *The subject of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992. El sujeto se define aquí a través de su intersección en una serie de discursos o esferas culturales en conflicto (la filosofía, la literatura, la ciencia política, la religión y la psicología), cada uno de los cuales resulta esencial para una comprensión de la cultura moderna, aun cuando ninguno pudiera definir por sí mismo la modernidad en su conjunto.

diferenciada de nuestra modernidad, a restituir en su diversidad y en su complejidad la historia de la subjetividad, simplificada con demasiada frecuencia. En otras palabras, contribuye a plantear otra historia de la subjetividad, viendo qué posibilidades y virtualidades de la misma son susceptibles de ser reactivadas hoy, aunque para ello sea preciso redefinir su trazado y reorganizar profundamente su recorrido. Para ello, Renaut va a establecer a modo de principio metódico una conexión entre los conceptos de sujeto e individuo y los valores u órdenes axiológicos de la autonomía y la independencia. De manera que:

-Al *humanismo* (vale decir: al sujeto), correspondería el valor de la *autonomía*: esto es, la subjetividad como fuente y principio de normas y leyes, pues como ya hemos apuntado el hombre del humanismo no espera ya recibir sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. La autonomía, por tanto, tiene aquí que ver con esa función legisladora del sujeto en la que se autoinstituye y delimita la colectividad a la que pertenece. Lo que implica, claro está, una esfera de normatividad supraindividual, en torno a la cual la humanidad (vale decir aquí, el sujeto) se constituya y se reconozca en tanto que *intersubjetividad*.

-Al *individualismo* correspondería, en cambio, el valor de la *independencia*, que, lejos de admitir una limitación del *Yo* como la que tenía lugar en la autonomía al admitir la sumisión a una ley o norma común libremente aceptada, apunta por el contrario a la afirmación pura y simple del *Yo* como valor imprescriptible. Esta independencia lleva en sí la "desocialización" del hombre al entender a éste como un individuo que se concibe y se constituye independientemente de toda relación con la sociedad, como una *subjetividad sin intersubjetividad*.

La verdadera cuestión que entonces se plantea es: ¿cómo se produce entonces en el seno de la modernidad ese proceso de disolución del sujeto en favor del individuo? O lo que para el caso vendría a ser lo mismo, ¿cómo han sido eclipsados el sujeto y el valor de la autonomía por el individuo y la independencia?

La respuesta a esta cuestión la acomete Renaut en la reconstrucción de esa historia de la subjetividad moderna que nos ofrece en su libro. Parte, de común acuerdo con Heidegger, de designar a la monadología leibniziana como el verdadero comienzo filosófico de la modernidad, y hace pivotar el devenir de toda la filosofía moderna alrededor de la idea monadológica. En efecto, para Heidegger (según hemos tenido ya ocasión de ver) la emergencia cartesiana del sujeto encuentra su verdadero alcance en Leibniz. Éste es quien representa el verdadero momento inaugural y decisivo de la subjetividad como fundamento esencial de la modernidad. ¿Por qué este privilegio otorgado a Leibniz? Ante todo porque, de acuerdo con Heidegger, es "el pensador que ha descubierto el principio de razón como principio" (es decir, la subjetividad define la estructura misma de lo real).

Así pues, para Heidegger es precisamente en Leibniz donde tiene su origen esa "metafísica de la subjetividad" o del humanismo que permeará toda la modernidad hasta hallar su punto culminante en la reducción hegeliana de lo real a lo racional. Sin embargo, y esto es lo que ahora nos interesa destacar, allá donde Heidegger no ve más que el triunfo incesante de la subjetividad y del humanismo que atraviesa toda la modernidad, Renaut entrevé en cambio por su parte el triunfo del individualismo en detrimento del sujeto y del humanismo. (Hasta el punto de ver en el surgimiento de la perspectiva monadológica una de las primeras prefiguraciones de la lejana "muerte del hombre")²⁶⁷.

Y es que para Renaut el sujeto leibniziano es la mónada como individuo. En Leibniz descansaría pues la verdadera fundamentación filosófica del individualismo moderno. Este principio de individuación (y su valor correspondiente, la independencia) será puesto en práctica en otros órdenes, cada vez según un timbre propio, hasta producir nuevos y más acabados desarrollos. Veamos a título de ilustración, y con la obligada brevedad, algunos de estos desarrollos tal como nos los presenta Renaut. Más concretamente, los que nos ofrecen esa figura precursora del liberalismo que es B. Constant y esa teoría que conocemos con el nombre de "astucia de la razón".

²⁶⁷ Cfr. al respecto *La era del individuo*, op. cit., pp. 55- 56.

1º) Constant, en su obra *La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* subraya cómo en los antiguos la libertad se definía en términos de participación en los asuntos públicos y de ejercicio directo de la soberanía, sólo que esta "libertad colectiva" se consideraba "compatible con la servidumbre completa del individuo a la libertad del conjunto", hasta el punto de que nada se concedía a la independencia individual. Para los modernos, en cambio, la soberanía de cada uno se ha restringido profundamente, ya que en tanto que "*independiente* en la vida privada" es como el individuo se piensa como libre. De manera, pues, que al hacer equivaler el concepto moderno de libertad con la *independencia personal*, en Constant emerge ya la independencia como valor-clave del individualismo moderno quedando la valoración de la *autonomía* relegada a un segundo plano.

2º) Por lo que hace a la teoría de la "astucia de la razón" se puede apreciar asimismo la fuerte impronta del modelo monadológico, pues representa claramente una derivación ulterior de la teoría leibniziana de la "armonía preestablecida" que subyace al postulado del "mejor de los mundos posibles". Ya se trate de esa primera aproximación a lo que serán las teorías del mercado y la teoría liberal de la "mano invisible" representada por Mandeville y su *Fábula de las abejas*, ya se trate de la concepción hegeliana que traslada al terreno de la historia el principio de la inteligibilidad absoluta de lo real, el caso es, en definitiva, que esta estructura de la "astucia de la razón" supone de hecho que lo real no esté constituido más que de individualidades incapaces de tejer un orden entre ellas, incapaces de autoinstituir este orden por medio de reglas prescritas por la razón humana, incapaces de plantear un orden que sea el producto de un proyecto común consciente y voluntario. De ahí que en última instancia la teoría de la "astucia de la razón" recurra a una supuesta reglamentación preestablecida o a una lógica inmanente, inseparable pues de la instalación de un verdadero principio de independencia entre los proyectos individuales como ley última de lo real.

En definitiva, a través de estos ejemplos (y otros que no hemos considerado) Renaut observa cómo todo el devenir de la filosofía moderna correspondería en realidad menos a una consolidación continua de la subjetividad y del humanismo

(como sostiene Heidegger), que a su evaporación o eclipse en provecho de la individualidad.

De ahí que la verdadera cuestión sea entonces: ¿Cómo recomponer esta figura del sujeto (y de su respectivo valor, la autonomía) sin que ello implique el regreso a una metafísica de la subjetividad? ¿Cómo replantear la cuestión del sujeto una vez que han sido deconstruidas sus ilusiones metafísicas? A juicio de Renault esta recomposición y replanteamiento pasarían por "una *teoría de la intersubjetividad como condición de la subjetividad*",²⁶⁸ por un enraizamiento intersubjetivo de la subjetividad. En último término, por una apertura a la intersubjetividad pensada como condición de la subjetividad. Y entiende que la propia modernidad nos proporciona asideros para ello si captamos su "pluralidad" y atendemos al "momento" kantiano y fichteano, al "*cogito* criticista". Es claro que en Kant y en Fichte se desarrolla una crítica de las metafísicas de la subjetividad, y esto en un marco filosófico que sigue siendo el de una filosofía del sujeto. De ahí que, para Renault, la obstinación heideggeriana a leer la historia de la subjetividad como conducente de manera ineluctable al triunfo del sujeto metafísico, haya hipotecado para la reflexión contemporánea sobre el sujeto la posibilidad de seguir pistas más fecundas (como la abierta por Kant y Fichte).

Y es que así como la modernidad ha sido el espacio donde se ha desarrollado el individualismo, así también ha sido el lugar de surgimiento de una concepción en la que el hombre se ha pensado como el fundamento mismo de sus leyes y de sus normas de actuación, esto es, como sujeto autónomo. Lo que implica un espacio público de *intersubjetividad*. Como nos recuerda Hannah Arendt, la humanidad no se adquiere en la soledad. Sólo puede alcanzarla quien se expone a los riesgos de la vida pública:

Una filosofía de la humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un Hombre, hablándose a sí mismo en diálogo solitario, sino los hombres hablando y comunicándose entre sí, lo que habitan la tierra.²⁶⁹

²⁶⁸ Ibid., p. 198.

²⁶⁹ Hanna Arendt: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 76.

Queda así establecida la vinculación entre ese sujeto autónomo y el espacio público (sustrato de toda política), lejos ya de aquella reducción al espacio privado, por decir así, *à lo* Lipovetsky. Es en este espacio público -político y jurídico- donde el sujeto puede instituir ese mundo institucionalmente compartido, donde el destino de las instituciones políticas puede hacerse depender de la actuación o participación conjunta de los sujetos en tanto que ciudadanos.

CAPÍTULO VIII

FRÁGIL IDEA DE HUMANIDAD

Una de las cosas que difícilmente puede discutírsele al tan mentado como controvertido fenómeno de la globalización, es la creciente percepción que ha traído consigo aparejada de que se están desarrollando –bajo el impulso principalmente de las nuevas tecnologías y de la progresiva interdependencia de la economía– las bases de una nueva civilización a escala planetaria. Parecen verse así confirmadas aquellas palabras escritas tiempo atrás por el gran poeta e intelectual mexicano Octavio Paz, en las que podía leerse: “Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.”²⁷⁰ Ello ha contribuido sin duda a fortalecer la idea de que todos formamos una única humanidad, una sola *comunidad humana universal*, idea tras la cual ha reverdecido el viejo “ideal cosmopolita” alentado, a su vez, por la emergente y acariciada perspectiva de ver extendida por todo el globo una cultura política común basada en los principios universales de la democracia y los derechos humanos. Paradójicamente, sin embargo, no es menos cierto que esta tendencia globalizadora se ha visto al mismo

²⁷⁰ Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (14ª impresión), p. 174. (El texto citado aparece ya en la primera edición de *Cuadernos Americanos*, México, 1950).

tiempo acompañada por lo que se ha venido también a denominar un proceso de “tribalización” del mundo²⁷¹; esto es, un resurgimiento del énfasis en la identidad particular que en ocasiones ha llegado a manifestarse de forma exacerbada, dando lugar a dramáticos conflictos étnicos, religiosos o nacionalistas entre distintas comunidades que han arremetido entre sí en nombre, muchas veces, de sus respectivas identidades culturales. Pues bien, es en este escenario dramatizado una vez más por la vieja y complicada dialéctica entre particularidad y universalidad –y cuyo principal enredo está llamado a protagonizar, por decirlo en términos menos abstractos, la difícil tensión entre la identificación con una comunidad particular más inmediata (ya sea de tipo familiar, local, nacional, sexual, cultural, religioso, etc.) y la identificación con una comunidad universal más abstracta constituida por todos los seres humanos- en el que pretendo inscribir las reflexiones que siguen. Su propósito no es otro que el de tratar de repensar, en un contexto mundial marcado por la presencia simultánea –y aparentemente antagónica- de nuevas y más amplias formas de integración política y de reivindicaciones identitarias de muy variada índole, los límites y condiciones de posibilidad de la *idea de humanidad* en cuanto verdadera comunidad global de ciudadanos.

Fragilidad e indeterminación de lo humano

Dada la conocida y obstinada querencia que los filósofos (o como en mi caso, los aficionados a la filosofía) experimentan por los conceptos, me van a permitir que comience mi exposición estableciendo una diferenciación conceptual: la que tiene lugar entre “hombre” y “humanidad”. O para ser más precisos: la que se establece entre “ser hombre”, por un lado, y “tener humanidad”, por otro.²⁷² Lo

²⁷¹ Cfr., por ejemplo, entre las numerosas referencias posibles Michel Maffesoli: *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988 (hay trad. cast. de B. Moreno con prólogo de Jesús Ibáñez en Icaria, Barcelona, 1990) y *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, Paris, 1992. O asimismo Michael Walzer: “The New Tribalism”, *Dissent*, vol. 39, nº 2, 1992, pp. 164-171.

²⁷² Retomo esta distinción conceptual de Fernando Savater: “La humanidad en cuestión”, en *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 17-36, esp. p. 23.

primero no es sino una categoría que proviene de la especie biológica. Lo segundo, en cambio, parece abarcar connotaciones más amplias: pues puede aludir a cuestiones tales como la posesión de una virtud, la propensión a cierto sentimiento, la reivindicación de determinados derechos o incluso la propuesta de un proyecto político, cuestiones todas ellas que acreditan la importancia de la comunicación, el diálogo y la interacción con los demás como premisa básica para la existencia humana. Como nos recuerda la hoy día tan socorrida Hannah Arendt (y hemos de reconocer que la cita nos viene a este respecto de perlas):

Una filosofía de la humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es el Hombre, hablándose a sí mismo en un diálogo solitario, sino los hombres hablando y comunicándose entre sí, quienes habitan la tierra.” Y en otro momento añade también nuestra autora: “Pues el mundo no es humano meramente por haber sido hecho por los seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque en él resuene la voz humana, sino solamente cuando se convierte en objeto de diálogo. Por muy intensamente que lleguen a afectarnos las cosas del mundo, por muy profundamente que puedan conmovernos y estimularnos, no se hacen humanas para nosotros más que en el momento en que podemos debatirlas con nuestros semejantes. Aquello que no puede llegar a ser objeto de diálogo [...] no puede decirse que sea precisamente humano. Humanizamos lo que sucede en el mundo y en nosotros mismos cuando hablamos de ello, y en el curso de ese hablar aprendemos a ser humanos.”²⁷³

Lo que estos pasajes de Arendt revelan, es que al igual que “ser humano” consiste principalmente en relacionarse con otros seres humanos, así también la “humanidad” requiere de un marco humano para lograr manifestarse: pues los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad a sí mismo en la soledad o, por mejor decir, en el aislamiento. Por expresarlo más sucintamente con palabras de Todorov: “lo humano está fundado en lo

²⁷³ Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego-New York-London, 1983, pp. 90 y 24-25 respectivamente. (Hay trad. cast. de C. Ferrari en Gedisa, Barcelona, 1990. No obstante, la traducción aquí reflejada es mía). Asimismo y como es bien sabido, teóricos de la acción comunicativa como Habermas y Apel también han insistido más recientemente en cifrar en el diálogo y la comunicación la universalidad básica humana.

interhumano.”²⁷⁴ De manera que la humanidad nunca se adquiere en la soledad: sólo puede desarrollarse en la vida compartida con otros seres humanos. Y otro tanto ocurre con el lenguaje (nadie aprende a hablar por sí solo), el cual constituye a su vez la base de toda cultura. Y tan incuestionable es que el hombre se compone de una realidad natural o biológica como de una realidad cultural. Así pues, podríamos cifrar en la necesidad de *interacción con los demás*, el *lenguaje* y la *cultura* los presupuestos necesarios de la existencia humana. Si por cualquier lance de fortuna nos viésemos privados de los mismos, *la humanidad no llegaría a tener lugar*.

Lejos de tratarse de una exageración retórica, tan rotunda afirmación remite más bien a un “dato de la experiencia”. Así lo atestigua, por traer a mano un ejemplo que de forma tan apasionada atrajera en su día el interés y la atención de algunos de los más dignos hijos del siglo de las Luces, el singular caso de los denominados “niños selváticos”: esto es, el de aquellas criaturas que al haber permanecido –por la circunstancia que fuese– al margen del proceso de socialización humana, condenadas desde temprana edad a llevar una existencia completamente aislada respecto de los otros individuos de su especie y desprovista de todo recurso comunicativo, vieron al cabo truncadas sus potenciales posibilidades de alcanzar la humanidad. En este sentido son elocuentes las palabras –claramente tributarias de Locke y Condillac– con las que el médico y pedagogo ilustrado Jean Itard –uno de esos ejemplares humanos poco frecuentes, dicho sea de paso, que prestigian la especie a la que pertenece– abre su conmovedor relato sobre uno de los casos más célebres y conocidos, el del *sauvage de l’Aveyron*:

Echado al mundo sin fuerzas físicas y sin ideas innatas, impedido para obedecer por sí mismo a las propias leyes constitutivas de su organización, que lo destinan, sin embargo, al primer puesto en la escala de los seres, solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza; sin la civilización jamás podría llegar a situarse sino entre los más débiles y menos inteligentes animales.²⁷⁵

²⁷⁴ Tzvetan Todorov: *La vida en común* (trad. cast. de H. Subirats), Taurus, Madrid, 1995, p. 42.

²⁷⁵ Jean Itard: *Memoria e informe sobre Víctor de l’Aveyron* (trad. y comentarios, que por cierto no tienen desperdicio, de Rafael Sánchez Ferlosio), Alianza, Madrid, 1982, p. 7.

El fracaso y la consiguiente frustración con que se saldan los denodados esfuerzos y los pacientes desvelos que Itard prodigara al “niño bravío” en aras a rescatarle de su existencia casi animal y conducirlo al seno de la sociedad humana, son sin duda alguna reveladores tanto de nuestra *incompletud* original como de la necesidad que tenemos de relacionarnos con los demás para lograr apropiarnos de nuestras potenciales capacidades humanas. Sin que, por cierto, quepa entender aquí esta apropiación en un sentido aristotélico, teleológico o menos aún determinista –por el cual el *homo potentia* se torna *homo in actu*–; pues antes bien lo que se está sugiriendo es que dado que la humanidad del hombre no tiene de antemano asignada un determinado contenido, son muchas las sendas por las que puede llegar a discurrir y realizarse lo humano. En este sentido, sí que da Itard plenamente en la diana cuando de su atribulada experiencia extrae la conclusión de que “el hombre no es sino aquello que se le hace ser”.²⁷⁶ Afirmación con la cual está apuntando, en realidad, a algo en lo que habré de insistir repetidas veces a lo largo de mi exposición: la *indeterminación esencial de lo humano*. De donde se infiere que *la humanidad del hombre no viene dada, no está constituida*, ni, menos aún, se trata de algo fijo e inalterable. De ahí que pueda verse sobre todo como una conquista; mejor aún, como un compromiso y una responsabilidad a asumir. Con la consecuencia inmediata que de esto se sigue: la idea de humanidad ha de ser fundamentalmente pensada como un *deber ser*.

La humanidad se declina en plural

Es precisamente esa indeterminación esencial de lo humano la que subyace o está detrás de los muchos y distintos modos de “ser humano”; la que explica, en otras palabras, que la humanidad se haya manifestado a lo largo de la historia (y se manifieste aún) de múltiples y muy variadas formas. Ya Herder atinaba a señalar, a propósito de la naturaleza humana, que se trataba de “un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas en las situaciones, necesidades y agobios más

²⁷⁶ Ibid.

distintos”.²⁷⁷ Y ya Marx nos ponía en guardia para evitar convertir la naturaleza de un hombre históricamente concreto en la naturaleza humana *per se*, cuando definía al “ser humano” como un “ser social” que “es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”²⁷⁸ A partir de estas premisas nada más conveniente, en consecuencia, que empezar por hacerse cargo de que *el reconocimiento de la unidad de la humanidad tiene como corolario inmediato el reconocimiento mismo de la pluralidad humana*. Máxime si tenemos en cuenta que esta tensión entre *unidad* y *pluralidad* no siempre ha sido satisfactoriamente resuelta a la hora de definir o de trazar las lindes de lo que comprendía la humanidad, como testimonia el uso que a menudo se ha hecho de la lógica inclusión-exclusión para delimitar la pertenencia a la misma. Pues unas veces, en efecto, la proclamada unidad de la humanidad se basaba en una supuesta inclusión que, bien mirado, no consistía sino en la imposición de un particularismo disfrazado con los ropajes del universalismo, con lo cual la humanidad quedaba ocasionalmente asimilada de forma explícita o implícita a Europa, a Occidente, a la cristiandad o a la mitad masculina de la especie.²⁷⁹ Otras veces, en cambio, dicha unidad se basaba abiertamente en la exclusión, restringiendo así el ámbito de la humanidad a unos grupos y excluyendo sin más a otros.

Bastaría con acudir, sin ir más lejos, a las propias características o supuestos básicos en los que cifrábamos líneas más arriba los fundamentos mismos de la existencia humana –el lenguaje, la cultura y la necesidad de interacción con los demás- para dar expresa cuenta de esa pluralidad y diversidad humanas. Pues así como el “lenguaje universal” de Adán se convierte con el transcurrir del *Génesis* en una “Babel de lenguas” incomunicables entre sí, del

²⁷⁷ Johann G. Herder: *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta* (prólogo, trad. y notas de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1982, p. 301.

²⁷⁸ VI Tesis sobre Feuerbach, en C. Marx-F. Engels: *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1976, p. 9.

²⁷⁹ Ésta es precisamente la principal crítica que Heidegger dirige contra el concepto de “humanismo” cuando analiza las raíces del mismo: esto es, la de ser un concepto cuyo supuesto universalismo encubre, en realidad, un particularismo. Así, por ejemplo, al asumir los valores implícitos en las costumbres romanas el *homo humanus* se identificaba con el *homo romanus*, calificando a todos aquellos cuyos valores y costumbres eran distintos de *homo barbarus*. Véase al respecto su *Carta sobre el Humanismo* (versión cast. de H. Cortés y A. Leyte), Alianza, Madrid, 2000, esp. pp. 21 y ss.

mismo modo no cabe hablar de *una* cultura humana sino de una pluralidad de ellas, y no es preciso estar completamente de acuerdo con Samuel Huntington²⁸⁰ como para dejar de reconocer la conflictiva relación existente entre las mismas (algo que por lo demás este final de tan sangriento siglo, fiel a sí mismo hasta su último estertor, no deja de recordarnos). Innecesario es decir cómo afectan estas cosas a la interacción o convivencia entre unos y otros. De modo que aquellos elementos constitutivos de nuestra humanidad, aquello que nos une, es, al mismo tiempo, lo que nos separa.

A decir verdad, la idea de que todos los pueblos del mundo forman una única humanidad no es, ciertamente, algo natural o consustancial al género humano. Antes al contrario –y como la Antropología se ha encargado a menudo de recordar–, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies animales es, precisamente, que no se reconocían unos a otros como miembros de la misma especie. Sólo quienes pertenecían al propio grupo eran considerados como semejantes, mientras que aquellos otros pertenecientes a tribus o poblados distintos quedaban por lo general excluidos de la categoría de lo humano. Da prueba de cuán difícil les resultaba creer que compartían una humanidad común, el hecho de que la mayor parte de los pueblos primitivos acostumbra a reservar celosamente el título de “hombre” exclusivamente para los miembros de su propia comunidad, con lo cual la humanidad acababa muchas veces en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico o, incluso a veces sin ir más lejos, del mismo poblado. Ello explica que la expresión “hombre” o “ser humano” casi siempre fuera sinónimo de “miembro de nuestra tribu”. Todavía en nuestros días un autor como Richard Rorty ha vuelto a subrayar, tomando como base los escalofriantes relatos llegados desde Bosnia, esa reiterada incapacidad que manifiestan los seres humanos para reconocerse recíprocamente como tales. Pues según Rorty los asesinos y violadores serbios no consideran que estén violando los derechos humanos, ya que a su modo de ver no hacen esas cosas a otros seres humanos sino a musulmanes, discriminando así también por su parte entre los

²⁸⁰ Me refiero, claro está, a su influyente y controvertido libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996 (hay trad. cast. de J. P. Tosaus Abadía en Paidós, Barcelona, 1997).

verdaderos humanos y los pseudohumanos.²⁸¹ Asimismo, huelga decirlo, se agolpan hoy día por doquier los ejemplos que muestran cómo para muchos hombres ser mujer no es propiamente una forma de ser humano.

Es preciso advertir en este punto que no se trata, claro está, de que quienes se designan a sí mismos como “hombres” o “humanos” sean ciegos a las semejanzas corporales que guardan con aquellos otros a quienes se les niega o excluye de la humanidad. Más bien, lo que ante todo se pone aquí de relieve es que no basta con tener rostro humano (es decir, no basta con las determinaciones visibles de su ser) para pertenecer de pleno derecho a la humanidad. Se hace preciso, además, vivir conforme a una arraigada tradición, una determinada cultura, unos usos y costumbres particulares. Pues por más que determinados rasgos físicos sean universalmente humanos, no por ello constituyen un salvoconducto universal; es decir, no crean por sí mismos ningún tipo de identidad de pertenencia entre grupos humanos diferentes. Lo que cuenta sobre todo es la manera de vivir, las formas de vida y sus prácticas privadas o sociales, las cuales funcionan como verdaderas señales de reconocimiento que separan sin discusión lo humano de lo no humano. Esto es precisamente lo que no parecía entender Shylock –el personaje de Shakespeare en *El Mercader de Venecia*– cuando, abrumado por la carga de su pertenencia judía, exclamaba en conmovedora y conocida queja:

Soy un judío. ¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido de los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos cosquilleáis, ¿no nos reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos

²⁸¹ Richard Rorty: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.): *De los derechos humanos* (trad. cast. de H. Valencia y prólogo de J. González Amuchastegui), Trotta, Madrid, 1998, pp. 117-118. Agradezco a José M^a Hernández que me haya llamado la atención sobre este texto de Rorty, así como sus valiosos comentarios sobre el mismo.

morimos? Y si nos ultrajáis, ¿no nos vengaremos? Si nos parecemos en todo lo demás, nos pareceremos también en eso.²⁸²

Al apelar a una humanidad común que pueda ser reconocida por todos los hombres en términos exclusivamente físicos o corporales (con la única excepción, digna desde luego de no pasar desapercibida, de la venganza), el desdichado Shylock parece ignorar que la verdadera naturaleza del problema radica en otra parte: que el conflicto surge, en realidad, cuando se traspasan las fronteras corporales y nos adentramos en el terreno de los juicios, de las opiniones, de las creencias y de los valores, máxime cuando aparecen vinculados a una etnia concreta, a una determinada cultura o a una forma particular de vida. La raíz de la que brota la radical incomprensión entre el judío Shylock y el cristiano Antonio, la fuente de la que nace su recíproca e insalvable hostilidad, está en que cada cual actúa de acuerdo con los principios de su fe. Son sus diferentes credos, sus respectivas y opuestas visiones del mundo, sus distintos modos de vivir los que vedan, en definitiva, cualquier posibilidad de arreglo entre ambos y los hace incapaces de mirarse mutuamente como seres humanos. Así lo ha advertido con su proverbial agudeza Allan Bloom, para quien si Shylock restringe expresamente su invocación a la fraternidad humana al nivel más bajo, el del cuerpo, mientras evita aludir a un nivel superior o espiritual (digamos, el más genuinamente humano), es porque basta con que en este último tengan cabida las distintas opiniones y creencias que los hombres tienen sobre las cosas para que se convierta en campo de permanente discordia entre los mismos. Con lo cual extrae la conclusión de que Shakespeare no parece dejar aquí más opción que la de “una diversidad hostil en un plano elevado o una humanidad común en el nivel de los animales, una humanidad común fundada en la indiferencia respecto de la opinión sobre la naturaleza del bien.”²⁸³

Ciertamente, pueden hallarse otras obras literarias o filosóficas que aun siendo conscientes de la dificultad que entraña la convivencia entre diversos

²⁸² William Shakespeare: *El mercader de Venecia* (trad. cast. de Luis Astrana Marín), Espasa Calpe, Madrid, 1986.

²⁸³ Allan Bloom: “Sobre cristianos y judíos. *El mercader de Venecia*”, en *Gigantes y enanos* (trad. cast. de A. L. Bixio), Gedisa, Buenos Aires, 1991, pp. 71-72.

credos y culturas, no por ello dejan de ofrecer una perspectiva más halagüeña sobre las posibilidades de la misma. Estoy pensando, sin ir más lejos, en el *Natán el sabio* de Lessing y su conocida idea de tolerancia simbolizada por la parábola de los tres anillos.²⁸⁴ Pero aun así, me parece conveniente no dejar caer en saco roto la lección principal que podemos extraer del texto de Shakespeare, que no es otra que la de mostrar las dificultades que se oponen a la fraternidad humana, dificultades que son reales y que distan de poder ser eliminadas mediante piadosas exhortaciones morales.²⁸⁵

Así pues, en vista de cuanto llevamos dicho y como anticipo al mismo tiempo de lo que después veremos, quisiera destacar por de pronto y por encima de todo dos cuestiones: una, la dificultad de alcanzar una idea común de humanidad, máxime cuando nos sentimos constreñidos por la etnia, las imposiciones coercitivas de la pertenencia grupal o el desconocimiento mutuo; otra, los posibles retrocesos o recaídas que pueden producirse, aun en el caso de haber superado dicha dificultad. Trataré pues de mostrar en lo que sigue, valiéndome para ello de una perspectiva genealógica, la difícil andadura a través de la cual ha ido poco a poco abriéndose paso y adquiriendo una mayor concreción la idea filosófica de unidad de toda la humanidad.

La escabrosa senda hacia la idea de humanidad universal

Es ya un lugar común señalar que nuestra civilización debe a la *Biblia* y a la *Filosofía* el cuestionamiento, cuando no más propiamente el rechazo, de estas atávicas divisiones selladas por rasgos físicos distintivos o, más aún, por adscripciones a formas particulares de vida. La *Biblia* (esa obra cumbre de la

²⁸⁴ G. E. Lessing: *Natán el sabio* (trad. cast. e introd. de Agustín Andreu), Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Véanse del propio Agustín Andreu las pertinentes consideraciones que ha ofrecido sobre este punto en “La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización”, *Daimon*, nº 8, 1994, pp. 39-54.

²⁸⁵ No puedo detenerme aquí a considerar con detalle el importante papel desempeñado por el ideal de la *fraternidad* a la hora de dar impulso y contenido al propio ideal de humanidad, pero en relación con lo que vengo exponiendo no quisiera dejar de llamar la atención sobre las “concreciones particulares” en que ha solido plasmarse el supuesto universalismo de la fraternidad, para lo cual remito al artículo de María José Agra: “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 3, 1994, pp. 143-166.

humanidad a la que un multiculturalismo mal entendido no debiera excluir del “canon literario”; tal vez –o al menos así me lo parece a mí– una de las mejores si es que no la mejor obra en su género, que por lo demás no es otro que el de la literatura fantástica), al proclamar la existencia de un único Dios a cuya imagen y semejanza todos los hombres son creados iguales, descubre a estos la unidad del género humano. Cabe afirmar, por tanto, que la idea de humanidad universal nace al mismo tiempo que el Dios de Israel (es, se podría decir, una invención de Moisés). Más aún: si del relato de la Creación pasamos acto seguido al relato de la Caída tal y como aparece recogido en el Génesis, observaremos cómo éste refrenda a su vez el advenimiento de lo humano. Pues no puede decirse, ciertamente, que la vida paradisíaca de Adán y Eva antes de desobedecer la primera prohibición fuera propiamente humana: no eran mortales, no sufrían dolor, no padecían enfermedades, tampoco eran dados a la reflexión. Sólo al infringir la prohibición se convirtieron en humanos, o sea: se hicieron mortales, sufrientes y reflexivos. Con lo cual la expulsión del Paraíso, lamentable por cuanto supuso una caída en desgracia, también puede ser celebrada como el momento del nacimiento de la condición humana, pues fue realmente la consecuencia de un acto surgido de la libertad, la voluntad y la reflexividad humanas (que quedaron así convertidas en rasgos específicos y definatorios del ser humano).

La Filosofía, por su parte, conduciría a una revelación semejante. Al interrogarse en clave universalista –como solía hacer Platón en sus obras– por ¿qué es lo Verdadero?, ¿qué es lo Bueno?, ¿qué es lo Justo? o ¿qué es lo Bello?, va a poner en tela de juicio –por mor de un *logos* común– a la tradición y a las costumbres particulares como garantes de tales respuestas, al tiempo que, en su lugar, emerge la noción de que la humanidad es una. Dicho de otro modo: al dejar mi humanidad de ir vinculada a mis costumbres o formas particulares de vida, no habría ya razón alguna para negar el nombre de “hombres” a aquellos cuyos hábitos difieren fortuitamente de los míos.

Con todo, y como bien constata Alain Finkielkraut en su obra *La humanidad perdida*²⁸⁶ -que como veremos he tenido muy presente en la preparación de este trabajo-, esta noción de humanidad aparece transida por una visión *jerárquica y vertical* de la misma que recorrerá toda la filosofía antigua y medieval. Ahí está sino, como botón de muestra, la afirmación de Aristóteles de que se es esclavo por naturaleza, y de que dicho esclavo participa de la razón en tal grado como para reconocerla pero no para poseerla, lo que le excluye de la categoría de “ser humano”; así como que la mujer posee razón, pero –¡faltaría más!– no en el mismo grado que los hombres, por lo que la “forma” humana de quien se ve tildada de “varon imperfecto” sería poco menos que incompleta. De tal suerte que la misma filosofía griega que había “desnaturalizado” las costumbres y las formas de vida presentándolas como “convenciones”, no muestra tampoco empacho alguno en postular la “naturalización” de aquellas jerarquías y desigualdades que, a despecho de la idea de humanidad universal, permiten distinguir entre griegos y bárbaros y excluyen a las mujeres, a los extranjeros y a los esclavos de la ciudadanía. La filosofía cristiana medieval, por su parte, siguió deslizándose por esta misma pendiente aristotélica, sólo que ahora dicha jerarquía y verticalidad encontrarán su fundamento en Dios (o en un orden divino) en vez de en la naturaleza (o en un orden natural). Ello explica que a los ojos de los cruzados los paganos no fueran seres humanos plenamente desarrollados, siendo así que para la denominada “Iglesia del amor” matar mahometanos y judíos –incluidos mujeres y niños– y robarles todos sus bienes terrenales no constituía pecado alguno.

Conviene no obstante llamar la atención sobre la importancia que va a tener la aparición, ya en el ocaso de la Edad Media, de la obra de Dante Alighieri la *Monarquía* (a cuyo innegable interés añade el aliciente de haber figurado en el *Index* de libros prohibidos desde 1564 hasta bien entrado el siglo XIX), pues en ella encontramos por primera vez explícitamente expresada la idea de humanidad universal o de unidad del género humano (bastante antes por tanto, contra lo que suele creerse, a la llegada de la Ilustración). Partiendo de un esquema y en un

²⁸⁶ Alain Finkielkraut: *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX* (trad. cast. de Th. Kauf), Anagrama, Barcelona, 1998.

lenguaje que reflejan ambos por igual las coordenadas aristotélico-tomistas y averroístas en las que el autor de *La divina comedia* se mueve²⁸⁷ –pero que no son obstáculo que le impida ir más allá, revelándose realmente como un auténtico precursor de la modernidad que incluso llega a anticipar, como veremos, al propio Kant de la filosofía de la historia y de la “paz perpetua”–, tras preguntarse si existe un fin último al que tiende la humanidad en su conjunto responde:

Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad.”²⁸⁸

El fin específico de esta operación propia de la *universalis civilitas humani generis*, como el Alighieri la llama, es “actualizar siempre la totalidad de la potencia del entendimiento posible” (el “reino de la razón”, diríamos con otro lenguaje que está aún por llegar). El hecho de que este fin requiera para su completa realización la colaboración de todo el género humano, lleva a la humanidad a descubrir su unidad y a tomar conciencia de que ella misma es su propio fin. El mejor medio para que el género humano alcance su propia finalidad, y con ella la felicidad es la “paz universal”. Y, a su vez, el mejor medio de asegurar esta paz universal es instaurar una *monarquía universal*. Es aquí, precisamente, donde puede decirse que radica la gran originalidad del pensamiento político de Dante: en la vinculación que establece entre la idea de humanidad y una determinada forma de gobierno político. Pues todos sus esfuerzos van encaminados a defender la tesis de que la *Monarquía universal* (a la que llama también *Imperio*) es la única forma de organización política que puede garantizar la justicia, la paz y la felicidad para toda la humanidad. Lo que convierte, claro está, al *Monarca universal* o *Emperador* en el mejor de los gobernantes.

²⁸⁷ Cfr. para un análisis más detallado de esta cuestión, Étienne Gilson: *Dante et la philosophie*, 4^a ed., Vrin, Paris, 1986. Concretamente para el tema que nos ocupa, cap. III, pp. 163-222.

²⁸⁸ Dante Alighieri: *Monarquía* (estudio preliminar, trad. y notas de L. Robles Carcedo y L. Frayle Delgado), Tecnos, Madrid, 1992, p. 7.

Se comprende así pues fácilmente, tal como ha puesto de relieve Claude Lefort,²⁸⁹ el enorme atractivo y la gran influencia que ejercerá esta obra en la imaginación de los príncipes europeos durante la época de formación de los grandes Estados-nación. En efecto, la imagen del soberano universal renacerá en el siglo XVI acompañada, a su vez, de una reelaboración del tema del “pueblo elegido” mediante la cual un acontecimiento decisivo va a señalar, bajo el reinado de cada monarca, el momento singular que anuncia a éste su misión universal –ya se trate del descubrimiento de América en el caso de Carlos V, de la unión de las dos Rosas en el caso de la reina Isabel o de la reconciliación de ambas fes, la católica y la protestante, en el caso de Enrique IV–. Ni siquiera va a agotarse aquí la influencia de esta obra sino que se prolongará en el tiempo, continúa señalando Lefort, hasta verse ulteriormente transferida la imagen de la Monarquía universal en la de la República Imperial. Mas para nuestro propósito, lo que me interesa destacar ahora de todo esto es la identificación que Dante acaba estableciendo entre el ideal de una humanidad universal y el ideal imperial de la monarquía universal. Pues ello nos permite entrever, en última instancia, el riesgo de imperialismo que puede ocultarse bajo el velo del universalismo, con lo cual el precio a pagar por esa “paz universal” tan ansiada por Dante pudiera realmente consistir en el sometimiento de las distintas formas de vida de los pueblos subyugados a los cauces impuestos por el poder imperial. Un riesgo que habría llevado bastante tiempo después, a un autor como Carl Schmitt, a sostener: “La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A ese respecto es válida [...] una máxima de Proudhon: «Quien dice humanidad, quiere engañar»”.²⁹⁰

Así pues, por mucho que tanto los exégetas apostólicos de la Biblia como los primeros filósofos griegos o más tarde el propio Dante hubieran proclamado solemnemente la unidad del género humano, lo cierto es que no debiera

²⁸⁹ Claude Lefort: “La nation élue et le rêve de l’empire universel”, en VV. AA.: *L’idée d’humanité*, Albin Michel, Paris, 1995, pp. 97-112.

²⁹⁰ Carl Schmitt: *El concepto de lo político* (ed. de José Aricó; trad. cast. de E. Molina y Vedia y R. Castro), Folios, Buenos Aires, 1984, p. 51.

extrañarnos que en un mundo tan diverso, desigual y hasta tal punto regido por el principio de jerarquía, a los hombres les resultara difícil creer que formaban parte de la misma humanidad. El gran acontecimiento revelador en este sentido de dicha dificultad lo constituyó sin duda más tarde el descubrimiento o la invasión (según desde qué lado se mire) del Nuevo Mundo. Representa un momento estelar para lo que aquí estamos tratando, pues señala el mutuo encuentro de las dos mayores mitades de la humanidad (aunque tal vez cupiera decir mejor encontronazo, atendiendo a los cientos de miles de muertos con que se saldó). ¿Quiénes son esas criaturas emplumadas? ¿Merecen acaso que se les dé el nombre de hombres? ¿Tienen alma siquiera? ¿Son accesibles a la razón? ¿Qué tratamiento debe dispensárseles? Éstas eran algunas de las preguntas, como nos recuerda en otro momento de su mencionada obra Finkielkraut,²⁹¹ que estaban sobre el tapete en la llamada Gran Polémica de Valladolid, allá por 1550, y que como saben tuvo en Ginés de Sepúlveda –para quien los indios son tan diferentes de los españoles como los simios lo son de los seres humanos, lo que justificaba su inclusión en la categoría aristotélica del esclavo por naturaleza así como su reducción a la obediencia mediante el uso de las armas– y en Bartolomé de Las Casas –“el gran colector de las lágrimas de los indios” y su ardiente defensor– a sus dos grandes contrincantes. Como sobre la cuestión, que además de conocida, se han dedicado en estos últimos años excelentes monografías, comprenderán que amparándome en un mínimo de pudor deje aquí la misma por zanjada.²⁹² Mas no sin antes advertir que en su reconocimiento de los indios como seres humanos Las Casas apuntaba más lejos: a la inaceptabilidad del concepto mismo de esclavo natural. Pues a partir de ahora la idea de que la naturaleza es lo que une a los hombres y no lo que los separa, iría cobrando, permítaseme el juego de palabras, carta de naturaleza. Al menos la suficiente como para que, dos siglos más tarde y no tras pocas porfías, un autor como Montesquieu pudiera permitirse ironizar a propósito

²⁹¹ Cfr. al respecto A. Finkielkraut: *La humanidad perdida*, op. cit., pp. 21 y ss.

²⁹² Me refiero más concretamente, entre la amplísima bibliografía que puede encontrarse sobre el tema, a los libros de Anthony Pagden: *La caída del hombre natural* (trad. cast. de B. Urrutia Domínguez), Alianza, Madrid, 1988; Tzvetan Todorov: *La conquista de América: la cuestión de lo otro*, Seuil, Paris, 1982 y Francisco J. Fernández Buey: *La gran perturbación*, Destino, Barcelona, 1995.

de la esclavitud de esos seres hasta tal punto “negros de pies a cabeza” y de “nariz tan aplastada” que a duras penas logran despertar compasión alguna, afirmando con rabia contenida: “No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro.”²⁹³

He dicho dos siglos más tarde. Si se lleva la cuenta, se habrá advertido que en mi precipitada andanza con la humanidad a costas he arribado a la Ilustración. Y es aquí, justamente, donde la idea de humanidad como atributo universal cobrará sentido de una forma más radical a partir de la ruptura con esa “falsa naturaleza” bajo la cual eran contempladas las costumbres, las formas de vida y las tradiciones. Pues mientras cada grupo o colectivo humano tenga a éstas por “naturales”, esto es, por las que mejor expresan lo auténticamente humano, resultará imposible alcanzar una humanidad universal. La Ilustración –como pone de relieve Robert Legros en su excelente libro *L'idée d'humanité*²⁹⁴– supone una recusación del concepto mismo de “naturaleza humana”, al afirmar enfáticamente que *el hombre no es nada por naturaleza*. Afirmar que “el hombre no es nada por naturaleza” significa, precisamente, que la *humanidad del hombre es engendrada por el hombre mismo*. Con esto, en realidad, la Ilustración no hacía sino prolongar aquella concepción del hombre y de lo humano alumbrada por el Renacimiento –y de manera central por el discurso fundador del humanismo renacentista: el *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola–. Para éste, el hombre es la consecuencia de un demiurgo poco previsor y distraído. No llega, ciertamente, al extremo al que llegará más tarde Fontenelle, cuando al aludir a esa “pintoresca especie de criaturas que se llama «género humano»” sostendrá que “los dioses estaban ebrios de néctar cuando hicieron a los hombres; y que, cuando vinieron a ver su obra, ya serenos, no pudieron contener la risa.”²⁹⁵ No. El demiurgo de Mirandola se

²⁹³ Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* (trad. de M. Blázquez y P. de Vega e introd. de Enrique Tierno Galván), Tecnos, Madrid, 1985, p. 167.

²⁹⁴ Robert Legros: *L'idée d'humanité*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.

²⁹⁵ Fontenelle: *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (versión cast. de L. Hernández Alfonso), Aguilar, Madrid, 1963, p. 77.

muestra más condescendiente. De hecho, coloca al hombre en medio del mundo y le habla en los siguientes términos:

No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tú escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido definida y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza [...]. No te he creado ni celestial ni terrenal, ni mortal, ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modes en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores que son los animales brutos; podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos”.²⁹⁶

En una palabra: lo que aquí se nos dice es que cada ser es lo que es por su propia naturaleza, salvo el hombre. El hombre es una excepción en el ser, no hay un límite infranqueable a su acción; en vez de recibir su vida lista y determinada por el orden de las cosas, tiene el poder de darle forma y el privilegio, por consiguiente, de forjar por sí mismo su propio destino: ahí radica su grandeza y su dignidad. De donde se infiere –y ésta es la idea a la que dará su impulso la Ilustración– que la separación o el alejamiento de la naturaleza es revelador de lo propiamente humano. (Nada más impropio de una actitud ilustrada, por tanto, que la de andar por ahí midiendo el cráneo de la gente o urgando en su sangre en busca del Rh negativo. Tal actitud más bien parece propia de viejos clérigos oscurantistas). Así pues, cabría cifrar en este paradójico privilegio concedido al hombre –no ser, originalmente, absolutamente nada– el genuino postulado básico del humanismo. No debe por tanto sorprendernos el volver a encontrarlo más tarde en Sartre, en la conferencia pronunciada en 1945 en un París sobrecogido aún por el sentimiento de horror ante la experiencia nazi, y que lleva por título *El existencialismo es un humanismo*. Es conocida la tesis que aquí plantea, según la cual “el hombre es el ser cuya existencia precede a la esencia”. Lo que significa, en palabras textuales de Sartre tras las que resuenan los ecos de Mirandola, que “el

²⁹⁶ Citado por María Morrás (ed.): *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000, p. 99.

hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define". Que "[el hombre] si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será como se haya hecho."²⁹⁷ O como por su parte sintetizó lo mismo Simone de Beauvoir en su no menos conocida sentencia: "No se nace mujer: llega una a serlo."²⁹⁸

Sentado esto, convendría a su vez constatar que la afirmación de que "el hombre no es nada por naturaleza" puede admitir una interpretación contrapuesta a la ilustrada, y ésta –como no podía ser de otro modo– es la que ofrece su rival el Romanticismo. Aquí dicha afirmación significa que el hombre no es nada (es decir, que no tiene nada humano) fuera de su inscripción en una humanidad *particular*. Dicho de otro modo, ahora la humanidad del hombre reside en la naturalización, consistente en su enraizamiento en una determinada cultura, tradición, comunidad, lengua, etc. Pues como de forma tan insistente señalara a este respecto Herder, la naturaleza humana sería ininteligible al margen de su contexto cultural específico. Y hemos de reconocer, en efecto, que cuando nacemos difícilmente nos adscribimos a la especie humana tal cual sino, antes bien, a alguna de las múltiples culturas particulares que la forman. En este sentido, qué duda cabe, el romanticismo plantea una importante objeción al humanismo universalista y abstracto característico de la Ilustración, a su concepción del hombre abstraído de toda determinación particular. Así, podemos escuchar al propio Herder afirmar en un revelador pasaje: "El salvaje que se ama a sí mismo, su mujer y su hijo... y que trabaja tanto por el bien de su tribu como por el suyo propio... desde mi punto de vista es más auténtico que ese espectro humano, el... ciudadano del mundo, que, al arder en amor por todos sus compañeros espectros, ama una quimera."²⁹⁹ O como exclamara con una mayor radicalidad el conservador De Maistre en su famosa frase tantas veces citada: "Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.;

²⁹⁷ Jean Paul Sartre: *El existencialismo es un humanismo* (trad. cast. de V. Praci de Fernández y M. C. Llerena), Edhasa, Barcelona, 1999, p. 31.

²⁹⁸ Simone de Beauvoir: *El segundo sexo*, tomo II (trad. cast. de P. Palant), Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987, p. 13.

²⁹⁹ Citado por John Dunn: *La teoría política de Occidente ante el futuro* (trad. cast. de C. Zamora), Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 162.

sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: pero en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia.”³⁰⁰

En mi opinión, sería preciso reconocer lo que de suyo tiene de pertinente esta crítica formulada por el Romanticismo a la Ilustración. Más allá de su característica contraposición, creo que ambas corrientes conforman nuestra modernidad, hasta el punto de permitir también hablar de una “modernidad ilustrada” y de una “modernidad romántica”. (Algo que, a mi modo de ver, ha vuelto a poner en buena medida de relieve el conocido debate entre liberales y comunitaristas que tanto ha ocupado el escenario de la filosofía política en estas últimas décadas). Sin duda este punto merece una mayor consideración de la que yo puedo ahora prestar aquí. Por lo demás y atendiendo al tema que nos ocupa, respecto a la cuestión de si lo particular se sustenta en lo universal (tesis ilustrada) o si lo universal se sustenta en lo particular (tesis romántica), considero que la respuesta que Kant ofreció continúa siendo digna de atención. Permítanme pues que conceda a este autor las palabras que siguen.

Kant, es sabido, opera con dos conceptos de especie humana: el *homo noumenon* (la idea de la humanidad, la humanidad como *debería ser*) y el *homo fenomenon* (el concepto de la humanidad existente, con las posibilidades inherentes a la existencia de la humanidad). El *homo fenomenon* existe en el tiempo, tiene por lo tanto una historia; es cognoscible porque es un hecho de la experiencia. El *homo noumenon*, por el contrario, es la idea, por lo que no se le puede aplicar la visión propia de la época; es, asimismo, incognoscible. Pero en tanto que concepto axiológico apropiado a la especie humana, no es sino una idea regulativa, el valor que *debe* dirigir las acciones del hombre. Esta revelación de la máxima puramente moral supone el sometimiento completo del *homo fenomenon* al *homo noumenon*. Bien mirado, es justamente en este sentido en el que creo que puede decirse que presenta una “realidad objetiva”, por cuanto regula las acciones humanas insertas en el mundo causal, temporal y fenoménico. En última instancia, la idea de humanidad que nos obliga como una ley a los seres humanos en tanto

³⁰⁰ Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia* (trad. y notas de J. Poch Elío y presentación de A. Truyol y Serra), Tecnos, Madrid, 1990, p. 66.

que seres racionales, termina siendo la única fuente posible de la moralidad. Como el propio Kant señala: “El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad, pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa.”³⁰¹ O ahí está también esa otra conocida formulación del imperativo categórico: “Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre y en todo momento como un fin y nunca como un medio.”

En vista de lo dicho, no es exagerado afirmar que Kant formuló realmente una idea que hizo época: descubrió una exigencia moral realmente vinculante para todo aquel que considere un valor la idea de humanidad. Ésta, una vez aparecida, debe ser aceptada como el *valor supremo* y por eso su observancia *debe* dirigir nuestros actos; hasta el punto de que si alguien que considera un valor la idea de humanidad elige una máxima de actuación que esté en contradicción con la observancia de esta idea, si en algún momento menosprecia, ya sea en sí o en otro, la condición de ser racional y libre, entonces no puede haber ninguna duda de que nos asiste toda la razón para condenarle. Ni que decir tiene que la aplicación rigurosa de este criterio, en cuanto exigencia moral propia de la idea de humanidad, no hubiera podido llevarse a cabo en otras épocas históricas previas a la formulación de esta idea (hubiera provocado hilaridad, por ejemplo, tratar de recriminar a alguien en la antigüedad o en el medievo por no respetar en sus esclavos la condición de “seres racionales y libres”). Kant señala, a este respecto, un punto y aparte histórico: pues a partir de ahora cobrará perspectiva la idea de una *comunidad moral humana* en ininterrumpida marcha hacia el “reino de la libertad” en toda la tierra. La idea regulativa de humanidad asumirá así un papel activo en la configuración de este mundo, adquiriendo además una dimensión eminentemente política al aparecer sobre todo vinculada al “ideal cosmopolita”. Este ideal, tal y como aparece *proyectado* en sus opúsculos sobre filosofía de la historia y, en especial, en su texto *Sobre la paz perpetua*, promueve la instauración de un Estado mundial o de una federación de Estados independientes³⁰² bajo el

³⁰¹ Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica* (trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente), Espasa Calpe, Madrid, 1975, p. 127.

³⁰² Que Kant haya pasado de proponer inicialmente un “Estado mundial” en su texto *Teoría y práctica* de 1793 a abogar poco después por una “federación de Estados republicanos

gobierno de la ley, como la mejor forma de asegurar y mantener la paz universal. Se explica fácilmente que los textos de Kant, convertidos en uno de los ejes intelectuales del internacionalismo liberal contemporáneo, inspirasen más tarde la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas. Pero sobre lo que quiero llamar la atención en este momento es cómo a diferencia de lo que veíamos anteriormente en el caso de Dante –pues no en vano el horizonte de experiencia histórica se ha ampliado entretanto considerablemente con el surgimiento de los Estados-nación modernos y la reconocida hostilidad entre los mismos–, Kant va a dirigir con cautela sus esfuerzos a defender una concepción marcadamente pluralista de ese nuevo orden cosmopolita que propugna. Pues, en efecto, el ideal de una “paz perpetua” emerge como consecuencia de una visión realista sobre la conflictiva diversidad humana, merced a la cual se sustenta en el respeto a la soberanía de los diferentes Estados. La pregunta que entonces inevitablemente se plantea es la siguiente: ¿Cómo se articula un Estado de Derecho mundial con el principio de soberanía de los distintos Estados? Desde luego la respuesta no es tarea fácil, y no puede decirse que Kant se prodigara al respecto. De ahí que entre sus intérpretes contemporáneos unos –los más declaradamente “comunitaristas” o “particularistas”– consideren que ha ido demasiado lejos y otros –los más declaradamente “cosmopolitas” o “universalistas”– consideren que se ha quedado corto.³⁰³ Pero este asunto es ya harina de otro costal.

Por mi parte, me limitaré a subrayar con la debida brevedad algo que considero relevante por cuanto guarda una estrecha relación con el contenido de mi trabajo, a saber: que la observancia de la idea de humanidad es el único “sentimiento moral” que Kant “admite” en su filosofía moral. Con frecuencia se le

independientes” en *Sobre la paz perpetua* (1795), tal vez sea reflejo de las propias vacilaciones que Kant mantenía al respecto. Sobrepasa obviamente los límites de este trabajo detenerme a considerar con detalle este punto, pero sobre ésta y otras cuestiones afines relacionadas con estos textos kantianos, quisiera destacar entre la ingente bibliografía a que dio lugar la celebración del bicentenario de *Sobre la paz perpetua* las obras de James Bohman y Matthias Lutz-Bachman (eds.): *Perpetual Peace*, The MIT Press, Cambridge, Mass., London, 1997; y, entre nosotros, Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996; y Juan Carlos Velasco Arroyo: “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, *Isegoría*, nº 16, 1997, pp. 91-117.

³⁰³ Cfr. para un mayor desarrollo de esta cuestión Kenneth Baynes: “Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant’s Conception of World Peace”, en J. Bohman y M. Lutz-Bachman (eds.): *Perpetual Peace*, op. cit., pp. 219-234.

ha reprochado -ya en su época Schiller, por ejemplo- el haber sacrificado los sentimientos en el altar de su rigorismo racionalista. Es innegable el primado que Kant concede a la razón frente a los sentimientos, si bien considero que una atenta lectura de una obra tardía como *La metafísica de las costumbres* ayudaría a mitigar un tanto esta apreciación, al mostrar que Kant no niega valor humano general a todo lo que es característico del hombre sensorial.³⁰⁴ (En cualquier caso, valga la recién señalada “admisión” de la idea de humanidad como *sentimiento moral* para avalar esta consideración). Algo que, me apresuro a señalar, no le convierte por ello en menos ilustrado: pues nada tan característico igualmente de la Ilustración como la identificación de la idea de humanidad con el llamado *sentimiento de humanidad*. Y esto me da pie para adentrarme en el siguiente apartado de mi exposición.

El sentimiento de humanidad

Por más que los filósofos del siglo de las Luces no dejaran de hacer hincapié en la fuerza de la razón y del intelecto, lo cierto es que tampoco sintieron empacho alguno por abogar a favor del *sentimiento de humanidad*. Así, en ese texto emblemático del movimiento ilustrado que es la *Enciclopedia*, podemos leer a propósito de nuestro término: “*Humanidad (moral)*: es un sentimiento de benevolencia por todos los hombres, que no se enciende sino en un alma noble y sensible. Este noble y sublime entusiasmo, se atormenta con los dolores ajenos y con su necesidad de aliviarlos; desearía recorrer el universo para abolir la esclavitud, la superstición, el vicio y la desdicha”.³⁰⁵ Tras esta declaración de

³⁰⁴ Cfr. para un mayor desarrollo sobre este punto, Agnes Heller: “La <primera> y la <segunda> ética de Kant”, en *Crítica de la Ilustración* (trad. cast. de G. Muñoz y J. I. López Soria), Península, Barcelona, 1984, pp. 21-96.

³⁰⁵ *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Éditions Sociales, Paris, 1962, pp. 132-133. Existen algunas dudas sobre si atribuir la paternidad de la cita a Diderot, pero a juzgar por lo que puede leerse en otros textos que llevan su inequívoca rúbrica, bien podrían quedar disipadas a favor de su autoría. Así, y a título de ejemplo, leemos en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*: “La dificultad que sienten los ciegos para recobrar las cosas perdidas los hace amigos del orden; me he dado cuenta de que quienes se acercan familiarmente a ellos participan de esta cualidad, ya sea por efecto del buen ejemplo, ya por el *sentimiento de humanidad* que hacia ellos se experimenta.” (Introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 25. El subrayado es mío).

“simpatía” universal por el género humano resuenan, sin duda, las célebres palabras de Terencio que fueron divisa del humanismo clásico: *“homo sum et nihil humani a me alienum puto”*. Pero frente a la acusación de “aristocratismo” que ha merecido el humanismo antiguo al haber ignorado la igualdad potencial de todos los hombres –así como el renacentista: proclive a magnificar no al hombre en general sino al hombre “dotado de la suprema razón”–, aquí en cambio la idea de humanidad va a implicar una especie de “empatía de sentimientos” por *todos* los hombres. Pues a partir de ahora la idea de unidad y de igualdad entre los hombres se va a testimoniar también bajo la forma de una condolencia ilimitada por todos los males que aquejan a la especie humana, mostrando humanidad quien se compadece o se apiada ante el dolor ajeno y se afana además por remediarlo.

Un punto de referencia obligado a la hora de señalar este primado de la sensibilidad moral es, como ustedes habrán adivinado, Rousseau. Él fue, en efecto, quien llamó “compasión” a la repugnancia innata de ver sufrir a un semejante, cifrando además en ella la propensión a descubrir al semejante en todos los seres que sufren. Y quien no dudaba, a su vez, en recomendar a *Emilio* “perfeccionar la razón por el sentimiento” para la mejora de su educación. Sería demasiado larga, claro está, la lista de pensadores ilustrados que hicieron, en este sentido, de la idea de humanidad uno de los ejes centrales de su actividad creadora como para intentar relatarla aquí ahora.³⁰⁶ Y es que no en vano la *humanidad*, junto con la *tolerancia* y la *benevolencia* se van a erigir, de acuerdo con la acreditada opinión de Paul Hazard, en las tres virtudes que mejor van a responder a las exigencias de la nueva moralidad dieciochesca.³⁰⁷ En cualquier caso, lo que sí deseo es dejar aquí clara constancia de cómo el uso normativo de la voz “humanidad” se va a identificar *también* con la actitud compasiva ante el sufrimiento ajeno, ante el dolor de los demás, convirtiéndose así la complacencia en causar dolor (esto es, la crueldad) en el auténtico reverso del valor “humanidad”. Por lo demás, ¿cómo no

³⁰⁶ No puedo dejar pasar la ocasión sin señalar el relevante trabajo dedicado de forma más general al tema por Aurelio Arteta en: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1996. El mismo fue objeto de debate entre J.L. Pardo, C. Gómez, C. Thiebaut y el propio Arteta en la *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 11, 1998, pp. 155-187.

³⁰⁷ Cfr. Paul Hazard: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (versión cast. de J. Marías), Alianza, Madrid, 1985, pp. 153-155.

recordar asimismo el entusiasmo suscitado en los propios enciclopedistas por la obra de Cesare Beccaria *De los delitos y las penas* (entre cuyos méritos cabría destacar el de haber sido prohibida en nuestro país por la Inquisición), cuyo apasionado alegato en pro de lograr una justicia más humanizada, pasaba por cambiar radicalmente unas prácticas judiciales entonces al uso que no sólo ofendían a los principios racionalistas del siglo, sino también a los sentimientos humanitarios?

Si me permiten hacer otro alto en mi camino, necesario para lo que vendrá después, déjenme constatar que de esta identificación con “lo doliente” dio prueba a su vez ese heredero original y crítico de la Ilustración que fue Karl Marx. Éste descubre al proletariado –según se desprende de la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*– en esa “humanidad doliente” (o “sufriente”, como también se podría decir), en esa “humanidad despojada de toda humanidad” sobre la que cifrará más tarde la liberación humana universal. Aquí la idea abstracta de humanidad se va a encarnar, por tanto, en un “universal concreto”: el proletariado. Éste es visto por Marx como la única clase que tiene derecho a hablar *sub specie generis humani*, pues se trata de una clase universal que en la lucha por su propia causa lucha por la causa de toda la humanidad, esto es: por una humanidad para sí, por una humanidad no alienada, ya que un mundo alienado sería un mundo en el cual la humanidad se ve degradada al quedar despojada de su potencial y posibilidades. De ahí que, en definitiva, la revolución proletaria deba poner término a la “prehistoria” de la humanidad dando así comienzo a la verdadera historia humana sobre unas nuevas bases. Será a partir de ese momento cuando tenga lugar el salto de la humanidad desde el “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”.

Pues bien: llegados a este punto, que no es sino un punto de inflexión, quisiera recapitular en dos palabras lo antedicho con el fin de dar paso al siguiente apartado de mi intervención, llamando especialmente la atención sobre cómo esa transcendental mutación histórica que trae consigo la Ilustración supone una significativa disminución de aquella “jerarquía” y aquella “verticalidad” que, como veíamos, habían permanecido hasta entonces inherentes a la idea de humanidad. Disminución reforzada asimismo más tarde por el marxismo con su visión de una

humanidad despojada de su humanidad que, al liberarse a sí misma, liberaría a todo el género humano. Hemos podido ver, en efecto, cómo el “reconocimiento sensible” del hombre por el hombre es tan característico de la Ilustración como su reconocimiento, “fundado en la razón”, de una única humanidad. Y hemos visto también cómo las connotaciones políticas que adquiere esta idea de humanidad bajo el ideal cosmopolita kantiano o el ideal marxiano de una sociedad humana emancipada apuntan, en realidad, hacia la propuesta de un orden mundial en el que todos los pueblos y todos los hombres puedan reconocerse como libres e iguales. Ahora bien, tras todo lo que llevamos dicho hasta aquí, ¿será preciso insistir en que tal reconocimiento lejos de ser natural o inmediato es, por el contrario, resultado de un largo e intrincado proceso histórico? Creo que no está de más recordarlo. Así como creo llegado el momento de recordar también aquellos “retrocesos” o “recaídas” que, según señalaba al inicio de mi intervención, pueden llegar a producirse aun una vez adquirida la idea de humanidad universal.

Hecatombes de lo humano

¿Pues cómo es posible, en efecto, que después del reconocimiento ya *intelectual* ya *sensible* del hombre por el hombre, tantos de ellos hayan podido enfrentarse tan agresivamente, con una ferocidad y una crueldad sin parangón hasta entonces en la historia de la humanidad? ¿Qué ha sucedido para que la idea de humanidad universal haya caído en un olvido tan absoluto y tan radical en el corazón mismo de la civilización donde había alcanzado su desarrollo más portentoso? Éstas preguntas, como ustedes habrán adivinado, tienen por trasfondo los dramáticos acontecimientos que jalonaron nuestro siglo XX hasta convertir a este período en el más terrible de la historia de los hombres. La Primera Guerra Mundial marcó, en este sentido, la primera quiebra de esa idea de humanidad tan arduamente conquistada por la modernidad ilustrada. Representó, por decirlo de otro modo, la primera *caída* del ideal de humanidad. No tardaría en producirse la segunda y aún más espantosa bajo el terror del régimen nazi. Y en medio de ambas, creo que entre nosotros nunca está de más recordarlo, el horror de la guerra civil

española provocada por un alzamiento militar fascista y la cruel y prolongada represión que le siguió.

Mas, por lo general y como nos recuerda Finkielkraut³⁰⁸ –a cuya obra ya citada me parece obligado acudir nuevamente para lo que ahora veremos–, el nazismo y el gulag soviético son considerados como los dos grandes acontecimientos turbadores y dolorosos que signan la catástrofe de lo humano. Y lo más estremecedor es que ambos, movidos por la creencia de que actuaban en interés de *la verdadera* humanidad, pretendieron llevar a cabo de una forma radical la realización misma del ideal de humanidad universal (si bien el primero estaba lejos de reconocer a todos la común pertenencia a la misma). Pues si Hitler desea la muerte de los judíos, nos dice Finkielkraut, es para liberar a la humanidad y conducirla a su realización final. El judío se alza así como el enemigo del género humano: “Si Alemania se libera de la opresión judía –escribía Hitler en *Mein Kampf*– se podrá decir que la mayor amenaza que pesaba sobre los pueblos ha sido desbaratada para todo el universo.”³⁰⁹ Por lo que toca al comunismo soviético, Finkielkraut trae a colación las palabras que Koestler en su novela *El cero y el infinito* pone en boca del héroe Rubachov, miembro de la vieja guardia bolchevique que hizo la revolución de octubre y que, encarcelado por Stalin, firma la declaración autoculpatoria que le piden confesándose “culpable de haber seguido unos impulsos sentimentales y por lo tanto de haber acabado encontrándome en contradicción con la necesidad histórica”. Y precisa acto seguido ante el juez de instrucción: “He atendido las lamentaciones de los sacrificados, y por ello me he vuelto sordo a los argumentos que demostraban la necesidad de sacrificarlos. Me declaro culpable de haber colocado la cuestión de la culpabilidad y la inocencia por delante de la utilidad y la nocividad. Finalmente, me declaro culpable de haber colocado la idea del hombre por encima de la idea de la humanidad.”³¹⁰ Quienes hayan leído en su día *La confesión* de Artur London o hayan visto más

³⁰⁸ Cfr. especialmente para lo que sigue el cap. III titulado “El triunfo de la voluntad” de su obra *La humanidad perdida*, op. cit. pp. 62-86.

³⁰⁹ Cit. por Finkielkraut, *ibid.*, p. 75.

³¹⁰ Cit. por Finkielkraut, *ibid.*, pp. 78-79.

recientemente la película *Quemados por el sol* de Nikita Mijailov, sabrán mejor de qué estamos hablando, podrán comprender más fácilmente el significado de las palabras de Rubachov. En este caso, ¿qué fascinación, qué poder de seducción pudo provocar el que tanta gente inocente se hubiera autoacusado de delitos no cometidos y consintiera voluntariamente en entregar su vida?, ¿qué causa es esa que ha inspirado tales sacrificios, por la que tantos individuos en lugar de oponerse críticamente al poder despótico que había asesinado a sus camaradas y seres queridos, no dudaron en cambio en legitimar ese mismo poder con su sometimiento voluntario? En el caso del nazismo, ¿qué le ha otorgado licencia, de dónde ha extraído el permiso para llevar al sacrificio a millones de seres humanos en cámaras de gas, campos de concentración y genocidios?

La conclusión a la que llega el ensayista francés, tras la que resuenan los ecos de Hannah Arendt en los *Orígenes del totalitarismo*, no se hace esperar: más allá de las numerosas diferencias que distinguen al Estado nazi del régimen soviético, ambos sistemas, nazismo y comunismo, compartirían un mismo núcleo ontológico fundamental que les lleva a proclamar “el triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud”.³¹¹ Con lo cual los dos acabarían participando de una misma concepción de la política como campo de la omnipotencia y de la Historia como portadora de la misión de liberar a la humanidad de la finitud y conducirla a su realización final. Desde estos supuestos no es difícil de explicar la *supremacía ontológica otorgada a la humanidad en marcha sobre los hombres de carne y hueso*, así como la justificación de la subordinación y el sacrificio de millones de individuos a entidades de orden superior que trascienden su propia vida. Estos crímenes perpetrados en nombre de la humanidad universal ofrecen un buen ejemplo, en definitiva, del uso (o mejor aún, del abuso) que puede hacerse de la idea de humanidad al servicio de propósitos totalitarios, aun en el caso de que éstos se presenten bajo los seductores ropes que preconizan la resolución perfecta y definitiva respecto de los asuntos humanos. Frente a estas frustradas y horrendas tentativas de alcanzar ya sea una humanidad superior o bien una

³¹¹ Ibid., p. 77.

humanidad finalmente reconciliada consigo misma, convendría oír las esclarecedoras palabras de Isaiah Berlin:

La posibilidad de una solución final (incluso si olvidamos el sentido terrible que estas palabras adquirieron en los tiempos de Hitler), resulta ser una ilusión; y una ilusión muy peligrosa. Pues si uno cree realmente que es posible solución semejante, es seguro que ningún coste sería excesivo para conseguir que se aplicase: lograr que la humanidad sea justa y feliz y creadora y armónica para siempre, ¿qué precio podría ser demasiado alto con tal de conseguirlo? Con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper.”³¹²

Ante esto, la lección del siglo tal vez debiera ser que la vicisitud humana es precisamente el lugar de lo inesperado, de las consecuencias imprevistas, de los efectos perversos. Y también, como hemos podido ver, que ni la razón ni los buenos sentimientos ni los ideales de la universalidad y del humanismo son suficientes para librarnos de la barbarie. Chile, Argentina, Camboya, Ruanda... u hoy día esa herida lacerante que constituye la antigua Yugoslavia para Europa han vuelto a recordárnoslo, avalando con tantas matanzas masivas y tantas atrocidades como han sido perpetradas que nuestro siglo XX sea justamente recordado como el siglo del exterminismo.

Nada tiene pues de extraño que ante esta universal capacidad humana para infringir y sufrir dolor hayan surgido algunas voces, como la de Judith Shklar, proponiendo que nuestra primera obligación moral consista en atender la necesidad de evitar la crueldad y el sufrimiento extremo, anteponiendo así esta tarea a la de cualquier ilusorio “proyecto de perfectibilidad humana”.³¹³ O como la de Richard Rorty, cuando arguye –con Hume y contra Kant (si bien *su* Kant, como hemos visto, no es precisamente el *nuestro*)– que la cultura de los derechos humanos debe más a la “fuerza de los sentimientos” que a la fuerza de la razón o al

³¹² Isaiah Berlin: “La persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad* (trad. cast. de J. M. Álvarez Flórez; ed. a cargo de Henry Ardy con prólogo de Salvador Giner), Península, Barcelona, 1992, p. 33.

³¹³ Cfr. para una más amplia consideración sobre este punto Judith N. Shklar: “Putting cruelty first”, en *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984, pp. 7-44.

conocimiento sobre la naturaleza humana, abogando así –en clave pragmática– a favor de una “educación sentimental” en la cual las historias narrativas o sentimentales, los lazos de amistad, los matrimonios mixtos y el modo como criamos a nuestros hijos pasan a desempeñar un papel fundamental.³¹⁴ Ciertamente, si partimos de la consideración de que la conflictividad y la crueldad son también elementos primordiales de la condición humana, podemos entonces convenir en que la tarea prioritaria estribe más bien en tratar de prevenir tantas situaciones de inhumanidad como obstinadamente se producen y, en este sentido, otorgar a la construcción o formación de la sensibilidad moral la importancia que merece. Pero no es menos cierto que resulta bastante sorprendente ese optimismo en la “fuerza de los sentimientos” o de la “educación sentimental” que tanto recuerda, por otra parte, al optimismo ilustrado en la razón. Y es que en el caso de conceder –lo que ya sería mucha concesión– que resulte problemático hablar de progreso moral en la historia de la humanidad, sí que al menos podemos acordar que se ha producido un mayor conocimiento respecto de nuestra condición humana, conocimiento del que pueden extraerse las lecciones morales que se consideren oportunas. Con todo, y ante lo que no cabría sino catalogar como la persistencia del “mal radical” en el mundo, pienso que en absoluto está de más echar mano de todos los recursos imaginables. Pues, en efecto: sentimiento y razón, compasión y comprensión, sensibilidad y reflexión, educación sentimental y conocimiento ético pueden ayudar a forjar una voluntad de resistencia frente a las formas extremas de inhumanidad y deshumanización de las que hemos sido y continuamos siendo testigos. Aun a sabiendas, claro está, de que se trata de instrumentos frágiles que, no por necesarios, pueden llegar a ser suficientes.

³¹⁴ Richard Rorty: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.): *De los derechos humanos*, op. cit., pp. 117-136. No deja en cierto modo de apuntar también en esta misma dirección, la propuesta planteada por Martha C. Nussbaum de promover una “nueva educación” centrada en la reforma curricular efectuada en los centros de enseñanza. Una reforma orientada a promocionar los estudios transculturales y a salvaguardar los tres valores centrales de lo que Nussbaum entiende por una educación liberal: la reflexión crítica, el ideal de la ciudadanía mundial y el desarrollo de la imaginación narrativa. Véase al respecto su *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.

Reflexiones finales

He tratado de dar cuenta a lo largo de esta exposición de algunas de las dificultades que se alzan y que es preciso superar para lograr alcanzar la noción de común humanidad. Pues por más que dicha noción aparezca en un principio afirmada religiosa o filosóficamente, lo cierto es que se ve de inmediato puesta en entredicho por la tajante división que se establece entre griegos y bárbaros, hombres libres y esclavos, cristianos y paganos o también por la afirmación de la superioridad natural de los hombres sobre las mujeres o de unas razas sobre otras. De suerte que la idea de una humanidad universal va haciéndose realidad conforme va siendo asumida progresivamente en el curso de la historia; y, a tenor de lo referido, creo que podemos convenir en que cada paso dado en ese sentido bien puede ser visto como un jalón en la lucha milenaria de los hombres contra su propia (*y recurrente*) barbarie. Ello demuestra que la unidad del género humano no está dada empíricamente, no proviene del dominio de la experiencia sino que, antes al contrario, representa una tarea, un objetivo a alcanzar que, en cuanto tal, solicita nuestra actuación y requiere ser asumido como un compromiso y una responsabilidad. Pues como he insistido, lo que hace problemática la idea de una comunidad universal humana es precisamente esa enorme y compleja pluralidad de comunidades que la conforman y, más concretamente, la conflictiva relación derivada de la misma. Ser conscientes de esta tensión o conflicto entre unidad y pluralidad se convierte así en el principal requisito para pensar la idea de humanidad. He procurado también dar cuenta de cómo esta idea alcanza su plenitud con la Ilustración, así como de los peligros que pueden ocultarse bajo las propuestas de realización del ideal de humanidad, especialmente cuando su vocación universalista se ve puesta al servicio del imperialismo o incluso de propósitos totalitarios. En definitiva, creo que a la vista de cuanto he referido se puede pues colegir que la idea de humanidad universal requiere ser pensada históricamente, esto es, atendiendo en cada momento al estado del mundo en que dicha idea es formulada. Sentado esto, el interrogante que entonces inevitablemente se plantea es el siguiente: ¿cómo pensar en nuestro contexto actual esta idea de humanidad?

En principio parece estar claro que en la presente situación en que nos hallamos inmersos sobresalen, al menos, dos fenómenos que contribuyen en gran medida a acrecentar nuestra conciencia de una común humanidad. Por un lado la llamada globalización, cuyas presiones –como señalaba ya al inicio de mi intervención– empujan en nuestros días hacia nuevas formas políticas u organizativas de carácter internacional que sobrepasan el estrecho marco de los Estados nacionales. Por otro lado, una serie de peligros que amenazan mortalmente al conjunto de la humanidad y que exigen una respuesta global, tales como la explosión demográfica, la destrucción ecológica o la proliferación misma de armamento nuclear por cuanto entraña la posibilidad, antaño impensable, de una aniquilación instantánea de toda vida humana. Innecesario decir que todos estos peligros suponen desafíos inaplazables que hacen de la supervivencia de la humanidad el valor humano básico.

Sin embargo, y como muestra de la paradójica situación del mundo en que nos movemos, dichos fenómenos encuentran hoy día su reverso en la eclosión de diversos particularismos identitarios que, en no pocas ocasiones, han llegado a manifestarse dramáticamente en forma de violentos estallidos nacionalistas. Este otro fenómeno, claro está, representa un obstáculo para el desarrollo y el arraigo de una conciencia y un sentimiento de pertenencia respecto al conjunto de la especie humana, haciendo que también resulte más difícil advertir que la humanidad como tal se ha convertido en la principal unidad de supervivencia para todos los individuos y para todas las comunidades particulares que la forman. ¿Cómo se pueden hacer compatibles ambas tendencias, cómo conciliar en este caso lo universal y lo particular? O mejor, ¿cómo hacer efectiva la conciencia y el sentimiento de pertenencia e identificación con la humanidad en cuanto “comunidad de comunidades”, dado que cuanto más amplias son las comunidades más evanescentes se presentan? Ciertamente no faltan propuestas que buscan la manera de armonizar o, cuando menos, articular esta difícil tensión entre la enorme diversidad de comunidades y culturas humanas y la idea de una comunidad humana universal, las cuales insisten en promover una “democracia global”, una “ciudadanía mundial” o un “orden cosmopolita” como la mejor

respuesta ante los desafíos que tiene que afrontar la humanidad en esta nueva civilización planetaria que empieza a columbrarse.³¹⁵

Sin menoscabo del interés que puedan contener tales propuestas, me parece que la dificultad que entraña su articulación *política* hace que el horizonte de un “mundo sin fronteras” o de una “ciudadanía mundial” quede aún bastante lejano. De ahí que por mi parte me incline más bien a pensar que mientras la humanidad no supere las condiciones de pobreza, de desigualdad, de discriminación y de exclusión que privan de una vida digna a un número cada vez mayor de seres humanos, difícilmente muchos individuos y comunidades puedan llegar a *pensar y sentir* que forman parte de una misma humanidad o a reconocerse como miembros de una humanidad común. La pobreza, como el racismo o la guerra vienen a señalar en este caso límites infranqueables a cualquier consideración esencialista sobre la unidad de la especie humana. De ahí que también considere que aquella formulación del imperativo categórico kantiano que nos insta a tratar a la humanidad como un fin en sí mismo –entendiendo por humanidad, e invirtiendo así aquella supremacía ontológica que como veíamos era característica de los regímenes totalitarios: *todos y cada uno* de los individuos que la componen-, se vería mejor reforzada si fuese acompañada por “el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.”³¹⁶ Mas como en cualquier caso

³¹⁵ Entre la creciente bibliografía a que están dando lugar estas propuestas, merecen destacarse las obras de David Held: *Democracy and the global order*, Polity Press, Cambridge, 1995 (hay trad. cast. de S. Mazzuca en Paidós, Barcelona, 1997); David Held y Daniele Archibugi (eds.): *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1995; Richard Falk: *On Human Governance: Towards a New Global Politics*, Polity Press, Cambridge, 1995. Por lo que respecta al intento de solventar la conflictiva lógica de delimitación de la pertenencia, véase Martha C. Nussbaum y otros: *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* (trad. cast. de C. Castells), Paidós, Barcelona, 1999; y Javier Muguerza: “Los peldaños del cosmopolitismo”, en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, op. cit., pp. 347-374.

Como contrapunto a esta tendencia pro “globalista” o “cosmopolita”, véase Danilo Zolo: *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial* (trad. cast. de R. Grasa y F. Serra), Paidós, Barcelona, 2000. He tenido ocasión de profundizar sobre estas cuestiones en mi trabajo “El renacer de la ciudadanía cosmopolita. ¿Un espejismo de la globalización?” (en prensa).

³¹⁶ Karl Marx: *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (trad. cast. de J.M. Ripalda), en *Obras de Marx y Engels/OME-5* (ed. dirigida por Manuel Sacristán), Crítica, Barcelona-Buenos Aires-México, 1978, p. 217.

no me creo tan ingenuo como para dejar de reconocer que no están los tiempos para optimismos ilustrados (y menos aún para dejarse seducir por proposiciones marxianas), y al hilo sobre todo de cuanto hasta aquí hemos ido exponiendo, considero igualmente que uno de los mejores modos con que contamos hoy día para “actuar en pro de la humanidad” y hacer frente a la barbarie es el de apoyar la *institucionalización efectiva en lo jurídico y en lo político de la humanidad como valor*. No cabe sino saludar en este sentido la firma el 17 de julio de 1998 en Roma del Tratado de adopción del Estatuto de la Corte Penal Internacional. Pues ante la escasa o nula capacidad de enmienda que muestra la protervidad humana, sin duda una de las mejores formas de defender a la humanidad de sí misma sea, hoy por hoy, la de promover un nuevo orden jurídico internacional capaz de instituir leyes y sendos tribunales donde los Pinochets, los Videlas, los Pol Pots, los Milosevics y cualesquiera otros que puedan pasar a engrosar la ominosa lista de acusados de crímenes contra la humanidad, puedan encontrar un lugar en el que alegar en su defensa aquello que, según escribió Nietzsche en su *Aurora*, dijo un animal que hablaba: “la humanidad es un prejuicio del que nosotros, los animales, carecemos”.

CUARTA PARTE

Modernidad, identidad cultural e identidad política

Ser buen alemán quiere decir desalemanizarse. (...) Por eso, todo el que quiera bien a los alemanes, por su parte deberá considerar la manera de desembarazarse cada vez más de todo lo que es alemán. La inclinación hacia lo no alemán ha sido siempre, por eso, característica de la gente alemana más valiosa.

F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano*

Veo a la tradición emancipatoria [...] dividida por una cesura fundamental. En un primer tiempo –que coincidió con el proyecto de la modernidad– emancipación significaba eliminación de las diferencias, arribo a una sociedad reconciliada a través de la realización de una pura esencia humana. Esta es la concepción –en sus varias manifestaciones, hegeliana o marxista– de una «clase universal». El segundo tiempo –que algunos llaman postmoderno...– consiste, por el contrario, en la afirmación del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia.

Ernesto Laclau: “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”

CAPÍTULO IX

Modernidad versus contramodernidad en la experiencia histórica alemana

Hay años que marcan hitos en la historia. 1989 es, por descontado, uno de ellos. A estas alturas, ya nadie discute que los acontecimientos revolucionarios que tuvieron lugar ese año en los países de la Europa central y del Este, en la medida en que acabaron provocando la disolución del orden político, económico y militar imperante hasta entonces en los mismos, señalan un nuevo punto de inflexión histórica.

El ritmo vertiginoso con que desde entonces acá han venido sucediéndose los procesos de cambio y transformación política, no ha dejado de sorprender a propios y extraños. Entre los más llamativos de tales procesos figura sin duda el de la reunificación alemana. Quizá (y sin quizá) sea éste el caso en que más ha sorprendido la celeridad de los cambios producidos: entre la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989) y la reunificación formal de las dos Alemanias en un solo Estado (3 de octubre de 1990) apenas ha mediado un año. Esta feliz consecución del proceso de unidad alemana no oculta, sin embargo, el hecho de que la misma fuese contemplada en un principio con no pocos recelos e inquietud por parte de otros países, especialmente de sus vecinos europeos. Así, temas que parecían ya un tanto olvidados tales como el peligro de una gran Alemania (*Grossdeutschland*) o el resurgir del nacionalismo alemán, cobraron de inmediato renovada actualidad. Por decirlo en términos más generales: el viejo tema de la organización política y estatal de

Alemania (la denominada *cuestión alemana*), que a lo largo de tantos siglos conformó la historia de dicho país y en no menor medida la propia historia europea, volvió a formar parte del orden del día. No en vano a nadie se le escapaba que el futuro de Europa como entidad política, hoy día tan debatido y sobre el que tantas incertidumbres se ciernen, dependía más palmariamente que nunca de la respuesta que se le diera a la mencionada cuestión.

En efecto, más allá de las constricciones históricas a que se ha visto sometida la *cuestión alemana*, cabe llamar la atención sobre el hecho de que ésta jamás resultó patrimonio exclusivo de los alemanes sino que, como corrobora la experiencia histórica, *siempre* ha sido a la vez una *cuestión europea*. Como ha reconocido en este sentido el propio canciller de la República Federal de Alemania, Helmut Kohl:

Como quiera que se haya planteado la «cuestión alemana» en las cambiantes constelaciones de la historia, al cabo se advierte ininterrumpidamente un rasgo fundamental: nunca fue tan sólo una pregunta dirigida a nosotros los alemanes, sino siempre, al mismo tiempo, una cuestión que incumbía a los demás pueblos europeos, dado que la respuesta que se le diera siempre afectaría directa o indirectamente, pero en todo caso de forma profunda, a todos los Estados europeos, en razón de la situación geográfica de Alemania en el corazón de Europa.³¹⁷

Ciertamente la situación geográfica de Alemania, en el centro mismo del continente europeo, siempre ha sido vista como un factor condicionante primordial. Mas como ha subrayado al respecto el historiador Michael Stürmer "no fue la geografía la que inventó a Alemania, sino que la Alemania política fue surgiendo en incesante lucha con la geografía de Europa". Y agrega a renglón seguido que "porque

³¹⁷ Helmut Kohl, "La política sobre Alemania y la Alianza occidental", en *Política Exterior*, Vol. II, Nº 7, Madrid, 1988, pp. 5-10. Cfr. también sobre este punto el artículo del por entonces subsecretario parlamentario en el Ministerio Federal de Relaciones Intraalemanas, Ottfried Hennig: "La cuestión alemana y Europa", aparecido en la misma revista, pp. 54-66. Aun cuando la pertinencia que siempre ha tenido históricamente la llamada *cuestión alemana* con respecto al conjunto de Europa no deja de ser un lugar común, si he traído a colación la opinión de tan importantes voces políticas es porque considero, como veremos más adelante, que a la hora de llevar a cabo el proceso de reunificación alemana la opinión de los demás países europeos ha tenido mucha menor transcendencia de la que en un principio se presumía.

esto ha sido y sigue siendo así, la llamada «cuestión alemana» lleva un nombre desacertado. Jamás a lo largo de la historia fue propiedad exclusiva de los alemanes ni pudo nunca llegar a serlo, cualesquiera que fueran las revisiones políticas a que fue sometida la geografía."³¹⁸

Con todo, y aun reconociendo la importancia que pudiera tener la consideración geográfica respecto al tema que nos ocupa, me parece necesario añadir que no deja de ser una visión sesgada -cuando no interesada- tomar a ésta como el principal factor determinante de la *cuestión alemana*. Antes bien, creo que en aras de alcanzar una mejor explicación y comprensión de la misma resulta mucho más apropiado tomar en consideración aquellos otros factores tanto económicos, políticos y sociales como históricos, culturales y religiosos que también la han condicionado. De ahí, en definitiva, que en las páginas que siguen trate de dar cuenta de la importancia que han tenido todos ellos. Sentado esto -es decir, una vez trazada la problemática general en que se ha desenvuelto históricamente la *cuestión alemana*-, me centraré por fin en el análisis de nuestra verdadera cuestión: el proceso de reunificación alemana.

ANTECEDENTES HISTORICOS

La *cuestión alemana*, esto es, la cuestión de la constitución estatal de la nación alemana, arrastra tras de sí una larga historia. Ya desde los lejanos tiempos de la disolución del imperio carolingio, y durante toda la Edad Media y Moderna y hasta bien entrado el siglo XIX, el mundo alemán se caracterizó por su fragmentación en numerosos y pequeños Estados diferentes. Si bien la dinastía de los Habsburgo, portadora de la Corona Imperial desde comienzos del siglo XVI hasta 1806, llegó a tener la idea de unificar el país y fundar un gran Estado nacional, no fue nunca capaz de someter a la nobleza y a los pequeños príncipes, tal como lo había conseguido la monarquía en Francia tras un periodo de largas luchas. Antes al contrario, los príncipes alemanes lograron afianzar cada vez más férreamente su poder territorial y contrarrestar con éxito todos los planes de instauración de un fuerte poder central,

³¹⁸ Michael Stürmer, "La cuestión alemana desde la Segunda Guerra Mundial", en *Política Exterior*, Vol. II, Nº 7, Madrid, 1988, pp. 138-153, pp. 138-39.

no dudando para ello en traicionar al emperador y al país siempre que la ocasión resultara propicia, y en aliarse a los enemigos extranjeros siempre que esa unión beneficiase a sus intereses particulares. Los propios Habsburgo, por su parte, tampoco dudaron en sacrificar a menudo sus planes de unidad a sus triunfos del momento.

Dicha fragmentación territorial alemana alcanzó su momento culminante con la catástrofe que supuso la Guerra de los Treinta Años y con la confirmación de sus resultados en la Paz de Westfalia, en 1648. Entre los acuerdos alcanzados en la misma, figuraba la división definitiva de las confesiones católica y protestante. Esta división religiosa despedazó al país en dos partes que, con el transcurrir del tiempo, irían aumentando progresivamente su diferencia. Lo que ambas iglesias tenían precisamente en común era el apoyo explícito que otorgaban a sus respectivos príncipes, cuyos Estados centralistas constituían de por sí un freno a la posibilidad de un naciente nacionalismo alemán. Por lo que hace a la parte protestante, aún cabría señalar el papel desempeñado por las ideas de Lutero, cuya llamada a la *libertad interior* del hombre y al *quietismo* iba en detrimento de la acción exterior político-social.³¹⁹ La famosa pasividad política del luteranismo alemán favoreció así el sentimiento de satisfacción que experimentaban los alemanes por su condición de súbditos, obstaculizándoles en su lucha por convertirse en ciudadanos.

Mas lo que nos interesa destacar es, en definitiva, que con los acuerdos tomados en la Paz de Westfalia desapareció por completo toda perspectiva de fundación de un Estado nacional unitario alemán. De hecho, durante el siglo que siguió a la misma, los alemanes, de entre todos los grandes pueblos europeos, fueron los que evidenciaron menos inclinaciones nacionales. Desde el punto de vista de los pequeños Estados en que vivían, tenían conciencia de Europa, tenían conciencia de otros países, pero raramente tenían conciencia de Alemania. Las clases altas

³¹⁹ Para una consideración sobre cómo este substrato religioso forjó el esquema conceptual del emergente nacionalismo alemán, permeando por tanto (si bien en clave diferente) las propuestas nacionalistas tanto de Herder como de Fichte, cfr. José L. Villacañas: "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca), N° 72, Abril-Junio 1991, pp. 129-172. Este primer nacionalismo representa, para Villacañas, "el trascendental del genuino cristianismo luterano, porque desde la Reforma sólo un idioma nacional puede hablar a los hombres con capacidad de mover toda su interioridad." (p. 137).

exteriorizaban sin recato su desprecio hacia lo que era alemán, adoptando de sus vecinos los franceses las modas, las ideas y hasta el lenguaje. El mismo Federico el Grande, el "rey filósofo" cuyo entusiasmo por el pensamiento y la literatura franceses corría parejo al desprecio que sentía por la literatura alemana, no tenía reparo alguno en contratar a recaudadores de impuestos franceses, en escribir sus libros en francés y en reconocer que, a sus cuarenta y seis años, no había leído un solo libro en alemán y que éste lo hablaba "como un cochero".³²⁰

Debemos a Samuel Pufendorf (*De statu imperii germanici*, publicado en 1666) un primer y más que estimable análisis de la estructura constitucional del Imperio alemán tal como había surgido de la Guerra de los Treinta Años y había sido legalizada por la Paz de Westfalia. Pufendorf mostraba en su obra con razones de peso cómo todos los esfuerzos anteriores por comprender la Constitución imperial alemana desde la perspectiva de las categorías aristotélicas entonces dominantes - monarquía, aristocracia, democracia- habían conducido al fracaso. Alemania, en opinión de Pufendorf, no era una monarquía ni una aristocracia, y menos aún una democracia o una federación de Estados, sino que era "una construcción estatal irregular y casi monstruosa". A lo que más se aproximaba el Imperio alemán era, por una parte, a la monarquía; y, por otra, a la federación de Estados. Pero el hecho de que no se identificara con ninguna de las dos y de que oscilara indeciso entre una y otra, era donde veía él su monstruosidad y la raíz de su debilidad política. En esta contradictoriedad radicaba, para Pufendorf, la crisis básica político-constitucional del viejo Imperio alemán, cuya consecuencia fue una situación de continuo conflicto interno que habría de dificultar enormemente a la larga toda acción encaminada a la consecución de un Estado nacional alemán.³²¹

³²⁰ Según confiesa a Gottsched, citado por Hermann Heller: *Escritos políticos* (trad. cast. de Salvador Gómez de Arteché; edición a cargo de Antonio López Pina), Madrid, Alianza, 1985, p. 144.

³²¹ Cfr., al respecto, Wolfgang Sauer, "Das Problem des deutschen Nationalstaat" ("El problema del Estado nacional alemán"), *Politische Vierteljahrschrift*, 3 (1962), pp. 1959-86. Me atengo a la trad. cast. de José A. Pardo hecha de la versión más completa en *Probleme der Reichsgründungszeit 1848-1889*, Colonia, H. Böhme, 1968, pp. 448-480, recogida en J.J. Carreras Ares (ed.): *El Estado Alemán (1870-1992)*, Madrid, Marcial Pons, 1992, pp. 27-70.

La intención de Sauer, uno de los más importantes valedores de la revalorización de la obra de Pufendorf respecto al tema que nos ocupa, es la de mostrar cómo ésta da cuenta del principio de un movimiento que habría de conducir, doscientos años después, a la fundación del Segundo Imperio.

No fue sino a partir de 1800 que el despertar de la conciencia nacional alemana comenzó a cobrar mayor fuerza, en gran medida como reacción frente a la dominación napoleónica. Por decirlo en palabras de Meinecke: la idea de que la nación alemana (Alemania como *Kulturnation*) necesitaba un Estado (Alemania como *Staatsnation*) es una idea que sólo se impone a partir de las guerras napoleónicas, especialmente tras la catástrofe que supuso la batalla de Jena de 1806.³²² La cuestión de la unidad política y de la grandeza nacional empezó así a fascinar a los alemanes - justamente porque carecían de la una y de la otra-, hasta el punto de que no sería exagerado afirmar que la preocupación de los alemanes por integrar una nación llegó a convertirse casi en una obsesión. El contenido ideológico nacionalista se nutrió, en este caso, de las fuentes del romanticismo alemán: Herder y el movimiento *Sturm und Drang* pueden ser considerados como los primeros exponentes teóricos del nacionalismo alemán, de un nacionalismo fundado en el *Volk*. Herder entendía la nación como un ser vivo, que nacía y crecía a impulsos de la acción de una fuerza superior inconsciente impresa en el alma de los pueblos: el *Volksgeist*. Éste se manifestaba ante todo a través de signos externos, tales como hablar una misma lengua, ser fieles a unas costumbres comunes, venerar idénticas tradiciones, asumir un pasado colectivo, etc. De ahí la revalorización que Herder lleva a cabo del folklore, de las lenguas vernáculas, de las viejas baladas, de la poesía, literatura y tradiciones populares. En esta apelación a un esencialismo metafísico que subyace al concepto herderiano de *Volksgeist* se puede hallar, ciertamente, el fermento que va a dar lugar a aquellas pretensiones tradicionales del nacionalismo alemán que tan populares llegaron a ser en el siglo XIX, a saber:

-La profundidad y originalidad del espíritu alemán en comparación con el de los pueblos latinos (especialmente con el francés).

-La originalidad del idioma alemán, como el que se halla más estrechamente relacionado con el griego, una opinión que ulteriormente dará lugar a la arrogante pretensión de que el griego y el alemán representaban las dos grandes fuerzas creadoras de la civilización mundial.

³²² Friederich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, de 1907, ahora en *Werke*, V, München, 1962.

- La importancia concedida a la juventud alemana (y a la propia Alemania en tanto que nación joven) y, por tanto, a su futuro excelso.
- La representación alemana de la plenitud de la historia y la coronación de la civilización.
- La salvaguardia alemana de Europa y de la civilización europea contra los bárbaros de Oriente.

Sin embargo, nada más lejos de la mente de Herder que el nacionalismo del siglo XIX con su deseo de poder y de afirmación política. Ni mucho menos cabe imputarle una "mentalidad orgánico-heroica" ("*organisch-heroische Gesinnung*") que enlazaría con ese nacionalismo "orgánico" que se rebeló más tarde contra la civilización universal occidental. Aun cuando en cierto modo preparase el camino para el mismo, no cabe achacarle la culpa de unos derrotados que, sin duda, hubiera repudiado. Para él todas las nacionalidades eran igualmente sagradas; cada una de ellas era la portadora original de una comunidad común y a través de todas ellas se cumplía, aun de diferentes maneras, el destino de la humanidad. De ahí que afirmara textualmente que "Todas las naciones, cada una en su sitio, deben tejer parte del gran manto de Minerva, sin hacerse daño entre sí y sin sembrar discordia gracias a su orgullo."³²³ O también que: "La felicidad de un pueblo no es posible imponerla a otro y a ningún otro es posible persuadirlo para que cargue con ella."³²⁴

De manera, pues, que amparándonos en los motivos que Goethe alegara para justificar su enfado con Herder -ser "demasiado contradictorio"-, podemos convenir en que su pensamiento resultaba propicio a diversas y encontradas interpretaciones. Mas por encima de todo litigio a que su pensamiento pudiera dar lugar, podemos colegir que el concepto herderiano de *Volk* se trataba, en realidad, de un concepto *cultural* y enteramente *apolítico*. Como ha recordado Hans Kohn: "Sólo en 1806, después de que el orden político existente se había desintegrado totalmente, se volvió político el concepto cultural de *Volk*".³²⁵

³²³ J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Cartas para la elevación de la humanidad), en *Sämtliche Werke*, Berlin, Weidmann, 1877-913, vol. XVII, pp. 211-212.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 121.

³²⁵ Hans Kohn, *Historia del nacionalismo* (trad. cast. de Samuel Cossío Villegas), México, F.C.E.,

A este giro no es ajeno el impulso que el nacionalismo alemán va a recibir de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, así como de los *Elementos de política* del filósofo del derecho y teórico de la política Adam Müller. Por lo que se refiere al primero, sus *Discursos* tenían por objeto incitar a sus compatriotas a luchar por su liberación frente a la invasión napoleónica, al tiempo que expresaba su creencia en el liderazgo cultural germano, basado, en su opinión, en la existencia de una lengua "originaria", que se convertía así en el vínculo más fuerte entre los miembros de una comunidad nacional. A su vez, Fichte hacía hincapié en que los alemanes constituían "un pueblo originario, el pueblo por antonomasia",³²⁶ y que tenían una misión cultural que cumplir. Estaba convencido de que no podrían cumplir bien esta misión si antes no se efectuaba la unidad política del pueblo germánico.

Sin embargo, tras la caída del Imperio napoleónico, el nuevo mapa europeo que surge como consecuencia de las resoluciones adoptadas por las potencias vencedoras en el Congreso de Viena (1814-15) confirmó, sustancial y paradójicamente, la reorganización francesa y napoleónica de Alemania. Los Estados germánicos, en número de 39 entre los que sobresalen Prusia y Austria como principales potencias que habrían de dirimir en adelante la cuestión de la supremacía, se unieron en una vaga Confederación cuyos miembros seguían siendo virtualmente soberanos: la Confederación Germánica de 1815. Con ello la circunstancia política alemana quedaba dominada por la dualidad Austria-Prusia, dos grandes potencias cuya superioridad frente a los demás Estados alemanes hacía

1949, p. 298.

³²⁶ J.G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, ed. de M^a Jesús Varela y Luis Acosta, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 196.

Si se contemplan las ideas de Fichte a la luz de la utilización ideológica que el nazismo hizo de las mismas, pueden cobrar un carácter siniestro y ominoso. De ahí que convenga tener presente las circunstancias históricas de su tiempo en las que surgen. En este sentido, cabría precisar que el significado que da a la expresión "germanidad" (*Deutschheit*) no tiene nada en común con las connotaciones del concepto de "germanismo" (*Deutschtum*). Valga por tanto aquí su observación textual según la cual: "Hay pueblos que, al querer mantener su propia idiosincrasia y saber que es respetada, también reconocen a otros pueblos la suya, se la respetan y se alegran de ella; a éstos pertenecen, sin duda alguna, los alemanes". (Ibíd., p. 313). O también la afirmación que aparece en sus tardíos *Fragmentos Políticos*: "Vemos que el concepto de unidad del pueblo alemán es algo todavía no real, sino un postulado general del futuro. Pero no significará ningún tipo de propiedad especial como pueblo, sino que hará del ciudadano libre una realidad." (Cit. en la misma edición de los *Discursos*, p. 372).

ilusoria la presencia de una igualdad jurídica en la Confederación. Ésta era menos una asociación de Estados jurídicamente igualitaria que una hegemonía doble, dependiendo en último término su existencia de la muy frágil comunidad de los intereses prusianos y austriacos; pues innecesario es decir que una eventual ruptura de dicha comunidad desataba la amenaza de una doble opción: o bien partir la herencia del viejo Imperio entre las dos grandes potencias alemanas, o bien llegar a una guerra aniquiladora entre ambas. En cualquier caso, y esto es lo que nos interesa destacar aquí, el Congreso de Viena, al ignorar las aspiraciones de los nacionalistas alemanes a una gran Patria unificada, dejó sin resolver la *cuestión alemana*.

Ni que decir tiene que los acuerdos de Viena supusieron una gran decepción para los liberales y nacionalistas alemanes. Sin embargo, el periodo restaurador que se abrió en toda Europa durante las décadas siguientes no interrumpió el fluir de la corriente liberal-nacionalista. Antes al contrario, este periodo se caracterizó por una creciente agitación en torno a la cuestión nacional. Ésta va a calar con mayor hondura en los ambientes intelectuales: los estudiantes de muchas Universidades forman asociaciones o clubs (denominados colectivamente la *Burschenschaft*) como centros de viva discusión política, que vienen a sustituir a las antiguas asociaciones dedicadas a la bebida y a los desafíos. Importante es también en ese sentido la contribución realizada por historiadores como Leopoldo von Ranke, para quien los alemanes están destinados a crear el Estado alemán como correspondiente al "genio de la nación".

No fue sino en el turbulento año de 1848 en que culminó la idea nacionalista, al convocarse en Francfort una "Asamblea Nacional Constituyente" con la finalidad de crear un Estado alemán unificado. Se pretendía a su vez que éste fuese liberal y constitucional, garantizase los derechos civiles a sus ciudadanos y tuviese un gobierno conforme con la voluntad popular, manifestada en elecciones libres y en debates parlamentarios abiertos. Uno de los puntos más escabrosos al que la Asamblea debía enfrentarse era la cuestión de la territorialidad alemana. Alemania como nación representaba una idea, pero políticamente no significaba nada; no existía una estructura nacional preexistente con la que poder contar. Así las cosas, ¿qué debía abarcar Alemania? ¿Dónde trazar las líneas de su demarcación espacial? ¿Se incluía a Austria y Bohemia, que también pertenecían a la Confederación de 1815

y que, anteriormente, habían pertenecido al Sacro Imperio Romano? ¿Se incluía toda Prusia, a pesar de que la Prusia oriental había permanecido fuera del Imperio y de que ahora no pertenecía a la Confederación?

Las respuestas a estas cuestiones se polarizaron en dos bandos: por un lado, los *Grandes Alemanes* o partidarios de incluir a Austria en su territorio; y, por el otro, los *Pequeños Alemanes* o partidarios de no incluir a Austria y sí, en cambio, a todo el reino de Prusia. Aun cuando estos últimos formasen el sector minoritario, fueron quienes se salieron con la suya, por la sencilla razón de que en Viena el restaurado gobierno de los Habsburgo se negaba a formar parte de la nación alemana. Fue así como finalmente la Asamblea de Francfort ofreció a Federico Guillermo IV, rey de Prusia, la jefatura hereditaria de un nuevo Imperio alemán, una unión constitucional y federal de Estados alemanes menos Austria. Tras unos titubeos iniciales, Federico Guillermo IV no aceptó el ofrecimiento: repudiaba tener que imponerse por la fuerza a los pequeños Estados que, de hecho, seguían siendo los auténticos poderes dentro del país; temía que surgiesen problemas con Austria, con la que no deseaba la guerra; y, por último pero no menos importante, tampoco era propio de un heredero de los Hohenzollern aceptar un trono recortado con limitaciones constitucionales y que representaba la concepción revolucionaria de la soberanía del pueblo. De ahí que, declarando que no podía "recoger una corona en el arroyo", acabase rechazándola.³²⁷

En último término la revolución de marzo de 1848 no consiguió coronar su objetivo: la realización simultánea de la unidad alemana y de la libertad política. Tras el fracaso de la misma y el triunfo de la reacción contrarrevolucionaria, será el propio ejército prusiano el encargado de restablecer el orden. Primero en su propio país; luego en el resto de Alemania. La Asamblea de Francfort es disuelta y Alemania (1851) vuelve a la fórmula tradicional: la Confederación Germánica. La unificación alemana parecía más lejana que nunca; una vez más, la *cuestión alemana* había quedado sin resolver.

En adelante el sentimiento nacionalista alemán perdería su impulso liberal y democrático; se vuelve conservador, quedando en manos de las autoridades

³²⁷ Cfr. al respecto, R. Palmer & J. Colton, *Historia Contemporánea* (trad. cast. de Marcial Suárez), Madrid, Akal, 1980, pp. 235-236.

establecidas (los príncipes rectores). Entretanto, la Unión Aduanera (*Zollverein*) que había sido creada en 1818, merced a una prudente política librecambista convierte a Prusia en centro económico de Alemania, mientras Austria -proteccionista- se encuentra sola y con una economía estancada. Desde hacía ya algún tiempo las motivaciones económicas para la unificación venían constituyendo el móvil de la burguesía industrial de la zona del Ruhr, la cual, junto con la rancia aristocracia terrateniente de mentalidad capitalista de Prusia (los *Junkers*), dirigía el proceso integrador. En este sentido, la *Zollverein* aparece como el primer paso para la ulterior unidad política sellada con el Imperio. Un segundo y no menos importante paso lo constituye la creación de la *Nationalverein* o Pequeña Alemania en 1859. Prusia, el Estado más fuerte, asume desde el principio el liderazgo nacional, convirtiéndose así en el motor de la unificación alemana.³²⁸

Para conseguir su propósito, Prusia, regida a la sazón por Guillermo I, quien a su vez había nombrado a Bismarck como primer ministro, tuvo que desplazar en primer término la posible influencia de Austria sobre los Estados germánicos. Para ello se aprovecharon las divergencias austro-alemanas en torno al dominio de los ducados daneses de Schleswig y Holstein, que condujeron en 1866 a una contienda saldada con el triunfo prusiano. Dicha fecha pone fin a la Confederación Germánica de 1815. En su lugar, Bismarck organizó en 1867 una Confederación Alemana del Norte (*Norddeutscher Bund*) bajo la hegemonía de la recién extendida Prusia.

Pero la derrota de Austria no significaba la consumación de la unidad. Lejos de ello, desde el punto de vista de la *cuestión alemana* el resultado de la guerra entre hermanos de 1866 supuso más una división que una unificación, pues se saldó con la separación de Austria respecto de Alemania. De ahí que en 1868 Bismarck decida presentar un proyecto de unificación; pero es rechazado, especialmente por los Estados alemanes del sur. Es entonces cuando Bismarck advierte que para vencer estas resistencias precisa embarcar a toda Alemania en una guerra nacional: la idea de patria nacerá de los sufrimientos comunes y de un éxito común. Para ello se vale de las viejas rencillas con Francia, que retiene indebidamente Alsacia y Lorena

³²⁸ Cfr. para la consideración de los aspectos económicos y sociales determinantes de la unificación alemana, J. Droz: *La formación de la unidad alemana (1789-1871)*, Barcelona, 1973.

aprovechándose de la impotencia tradicional de Alemania. La negativa francesa a que un príncipe alemán de la casa de Hohenzollern ocupara el vacante trono español, brinda a Bismarck el ansiado pretexto para hacer estallar la guerra con Francia. Con la derrota francesa ante el formidable ejército organizado por el general Moltke, Prusia aniquilaba a su gran rival continental, provocándole la humillante afrenta de proclamar en el mismo salón de espejos de Versalles a Guillermo I como emperador de Alemania. Nacía así el II Reich alemán (1871-1918).

El II Reich, conseguida ya la tan ansiada unidad alemana, se convertirá en la gran potencia continental; y Bismarck, su Canciller, en *Arbiter* de las relaciones internacionales durante las dos décadas siguientes. El nuevo Estado recibió sustancialmente su Constitución de la Confederación Alemana del Norte. Ésta configuraba un Imperio federal de 25 Estados, en el que cada uno de ellos conservaba sus propias leyes, su gobierno y su Constitución. El poder legislativo se repartía entre dos Asambleas: el *Bundesrat*, representante de los Estados alemanes y el *Reichstag*, Asamblea nacional formada por diputados elegidos mediante sufragio universal masculino. A la cabeza del gobierno figuraba el emperador alemán (el *Kaiser*), único detentador del ejecutivo, pues los ministros eran responsables ante él y no ante la cámara elegida. El Kaiser estaba asistido por un Canciller del Imperio alemán, nombrado por él y responsable ante el mismo, director pleno de la política interior y exterior alemana. Ni que decir tiene que estas prerrogativas confirieron a Bismarck oportunidades máximas para imponer sus directrices en la política del Imperio.

En realidad, el II Reich alemán no puede comprenderse sin la personalidad política de Bismarck. Fiel a su estricta observancia de la *Realpolitik* consiguió, en un primer momento, la ayuda de los liberales nacionales para llevar a cabo su programa de medidas económicas y legales encaminadas a consolidar la unidad del nuevo Imperio. También consiguió su apoyo a la hora de enfrentarse a la influencia política de la Iglesia católica -representada por el partido Centro-, mediante la promulgación de la *Kulturkampf* o "batalla por la civilización moderna". Pero poco a poco, Bismarck llegó a la conclusión de que había sobreestimado el peligro que para el Estado suponía el catolicismo organizado, y de que necesitaba el apoyo del partido Centro para impulsar otras partes de su programa. Así, y para consternación de sus antiguos

aliados liberales, recurrió a los partidos Centro y Conservador para acabar asentando las bases de un Estado marcadamente autoritario, conservador y latifundista. Para ello no dudó en arrojar a la socialdemocracia a la clandestinidad a través de la promulgación en 1878 de la "ley de socialistas" (*Sozialistengesetz*), y en introducir un programa pionero de seguridad social como medio de reconciliar a las clases populares. Su pragmatismo también le llevó a renunciar a la posibilidad de incorporar Austria al Reich para conseguir la Gran Alemania que preconizaban los sectores ultranacionalistas, prefiriendo en cambio una Pequeña Alemania.³²⁹

En última instancia, el Imperio alemán actuó, bajo Bismarck, como un mecanismo para exaltar el papel de Prusia, el ejército prusiano³³⁰ y la aristocracia prusiana del este del Elba en los asuntos mundiales. A juicio de W. Sauer, si contemplamos panorámicamente la evolución general del Estado nacional alemán a partir de 1871, observamos que no es fácil responder de manera positiva a la pregunta de si en el curso de la misma se superó aquella crisis básica señalada por Pufendorf en la vieja Constitución imperial:

En el fondo, sostiene Sauer, la Constitución del Estado nacional alemán era tan «irregular» y monstruosa como la del viejo Imperio, sólo que la distribución de gravedad de los elementos contrapuestos contenidos en ella se hallaba invertida, por así decirlo: mientras que en el siglo XVII

³²⁹ Cfr., por ejemplo, entre la prolija bibliografía sobre el papel desempeñado por Bismarck en este periodo decisivo de la historia alemana, la reciente obra de Otto Pflanze: *Bismarck and the Development of Germany* (3 vols.), Princeton/New Jersey, Princeton Univ. Press, 1990. En especial los vols. 2 y 3, titulados respectivamente "El periodo de consolidación (1871-1880)" y "El periodo de fortificación (1880-1898)". Aun cuando dado el carácter biográfico del libro, éste hace más hincapié en las experiencias personales de su protagonista que en el desarrollo de Alemania, resulta igualmente muy ilustrativo. Cfr. asimismo, Lothar Gall: *Bismarck. Der weisse Revolutionär*, Berlin, 1980.

³³⁰ La imagen del ejército como reducto de las ideas mitificadas de la nación pasó a desempeñar, bajo el Imperio bismarckiano, una función preponderante en la movilización nacionalista alemana. No es casual que la idea del ejército como salvación y como esencia de la nación se viera en ese momento acompañada de una clara y manifiesta revalorización de las teorías de Clausewitz, que hasta entonces apenas habían encontrado eco. De acuerdo con éstas, la guerra se convertía en instrumento de integración y en catalizador de las tensiones internas. Como ha subrayado al respecto W. Sauer: "la exactitud con la que la política bismarckiana desembocó en los caminos anteriormente trazados por Clausewitz constituye un notable indicio de la regularidad interna de la revolución desde arriba: superación de los conflictos internos por medio de la guerra y unificación de Alemania «por la espada»." (W. Sauer, "El problema del Estado nacional alemán", op. cit., p. 57).

predominaban los rasgos federativos y la libertad de los estamentos imperiales, ahora, el primer rango lo ostentaba el principio monárquico-centralista.³³¹

Con todo, no puede decirse que la política bismarckiana fuese realmente expansionista. Es a partir de 1890, con la subida al trono de Guillermo II y una vez dimitido Bismarck, que Alemania se aventuró en lo que se denominó una "nueva carrera". En el trasfondo de la misma cabe cifrar el considerable desarrollo del industrialismo, que condujo a un auge de la economía nacional y convirtió a Alemania en una de las primeras naciones industriales a fines del siglo XIX. A este mayor poderío económico corrió parejo el deseo de una mayor expansión territorial, que se vio fundamentado ideológicamente por las tesis de la *Liga Pangermanista* fundada en 1891 y que se tradujo en una política colonial, naval y diplomática más agresiva y ambiciosa. Todo esto acentuaría las diferencias con Inglaterra, que veía en el Reich un serio competidor para su hegemonía. Esta rivalidad anglo-alemana iba a ser una de las causas de la Primera Guerra Mundial.

A decir verdad, todas las grandes potencias europeas participaron durante la última década del siglo XIX y primera del XX de ese impulso expansionista (o, como también se le llamó, imperialista), así como de afanes hegemónicos y una no menos significativa carrera de armamentos. La guerra, tantas veces denunciada o temida, parecía inminente. Como es sabido, en junio de 1914 se presentó el detonante con el atentado en las calles de Sarajevo que costó la vida al heredero del imperio austro-húngaro, el archiduque Francisco Fernando y su esposa. Austria dio paso a la insistencia alemana de declarar la guerra y con las alianzas que entraron en vigor -coalicadas en dos bloques: *Potencias Centrales* (Alemania, Austria-Hungría) y *Aliados* (Servia, Bélgica, Rusia, Francia e Inglaterra)-, un total de 38 Estados se vieron involucrados en ella. La extensión de la guerra en dos frentes (Rusia y Francia) se prolongó hasta 1918 y supuso la derrota de las *Potencias Centrales*. El 9 de noviembre

³³¹ W. Sauer, "El problema del Estado nacional alemán", op. cit., p. 69. Hay, no obstante, opiniones contrarias al respecto, como las de Hans Boldt, Ernst Rudolf Huber, etc. Para una más detallada información, cfr. Wolfgang Mommsen, "La Constitución del Reich alemán de 1871 como compromiso de poder dilatorio", en J.J. Carreras Ares (ed.), op. cit., pp. 95-123.

de 1918 Guillermo II abdicó, y huyó cruzando la frontera de Holanda camino del exilio. Ese mismo día fue proclamada la República.

A Alemania se le impuso un Tratado de Paz en Versalles que en buena medida condicionó la evolución de la recién nacida República de Weimar y su ulterior fracaso. El artículo 231 del Tratado hacía recaer sobre Alemania la total responsabilidad de la guerra (moral, pero también financiera). Alemania no sólo se veía obligada a pagar unas gravosas indemnizaciones a las potencias vencedoras y a renunciar a sus colonias, sino que también veía cercenada su integridad nacional con la amputación de una séptima parte de su territorio y la internacionalización de determinadas porciones del mismo (el canal de Kiel, por ejemplo). Las pérdidas territoriales, además, comprendían regiones industriales de vital importancia para la reconstrucción de postguerra, como Silesia -entregada al nuevo Estado polaco- y la región carbonífera del Sarre -cedida a la explotación francesa durante un periodo de quince años-. Indiscutiblemente el Tratado de Versalles humilló a Alemania y a los alemanes, y perjudicó notablemente la estabilidad de la República de Weimar, que era vista por gran parte de los alemanes como algo ajeno e impuesto por el propio Tratado. Los intentos desestabilizadores que azotaron a la República, sus crisis internas -conoció durante el tiempo de su duración (1919-1933) no menos de 21 gobiernos- y, finalmente, la depresión económica mundial que estalló a finales de los años veinte, dieron al traste con la República de Weimar y abrieron las puertas a la arbitrariedad totalitaria y megalómana de Hitler. Éste fue designado Canciller del Reich el 30 de enero de 1933 y, sobre la base de la Ley de plenos poderes aprobada en marzo de 1933, se dedicó a liquidar paso a paso la democracia de Weimar.

El resto de la historia (de terror) es más conocido. Hitler llamó a su nuevo orden el Tercer Reich. Éste, en la medida en que se interpretaba como la continuación del Primer Reich (o Sacro Imperio Romano) y el Segundo Reich (o Imperio fundado por Bismarck) proseguía el proceso de la verdadera historia alemana, de la que venía a constituir, según sus palabras, la consecuencia orgánica y su culminación natural. Desde un primer momento, la política expansionista nazi persiguió hacer realidad el sueño de la *Gran Alemania*. Si la expansión requería el uso de la violencia, nada mejor para mostrar la supremacía germana que erigir a la guerra en forma superior del

nacionalismo. Dicha política culminó, como es sabido, en la Segunda Guerra Mundial, saldada con la capitulación del Reich hitleriano el 8 de mayo de 1945 y la partición arbitraria de Alemania en dos Estados. La *cuestión alemana* volvía a quedar abierta, dejando planteado a los alemanes el problema de hacer efectivo el derecho de autodeterminación y la reconstrucción de su unidad estatal en el marco de una Europa democrática.

EL SONDERWEG O TRADICION ANTIDEMOCRATICA ALEMANA

Cuanto antecede avala la reiterada tesis según la cual más allá de las peculiaridades que distinguen a la historia de toda nación, cuando de Alemania se trata se advierte que el camino que ésta ha recorrido como nación aparece como un "camino particular" (el famoso *Sonderweg*), diferente al de la mayor parte de sus homónimas occidentales. Si bien hubo un tiempo en que quienes aludían a un *Sonderweg* alemán solían atribuirle por lo general un valor claramente positivo, a partir de 1945 y por razones obvias (la derrota del Tercer Reich) comienza a hacerse una valoración primordialmente negativa de la peculiaridad histórica alemana. En este sentido ha marcado un importante hito la obra del historiador alemán Fritz Fischer.³³² En efecto, frente a la tradición historiográfica conservadora que glorificaba el *Sonderweg*, Fischer insistía en señalar la línea de continuidad existente entre la Alemania imperial (*Kaiserreich*) y la Alemania de Hitler, otorgando a esas peculiaridades históricas un nuevo significado e identificándolas con el origen de los infortunios que muchos alemanes habían sufrido en el siglo XX. En realidad, con el término *Sonderweg* se pretende dar cuenta del atraso que el proceso de modernización ha experimentado en Alemania, tal como se manifiesta en la tardía consecución de su unidad nacional –lo que le ha valido el calificativo de *die verspätete Nation*–, el lento desarrollo industrial, la ausencia de una burguesía liberal-nacionalista capaz de detentar el liderazgo político, etc.

³³² Cfr. sobre la contribución e incidencias de la obra de Fischer en la historiografía alemana, Roger Fletcher: "Del Kaiser al Tercer Reich", en *Zona Abierta*, N° 53, octubre-diciembre de 1989, pp. 1-34.

Cierto es que sobre este asunto se han dejado oír otras voces discrepantes, entre las que destaca la de Geoff Eley y David Blackbourn.³³³ Para estos autores la tesis del *Sonderweg* se asienta sobre un concepto equivocado de lo que es la "revolución burguesa", que en absoluto necesita de la conquista del Estado y de la imposición del parlamentarismo y la democracia, ya que sólo exige en realidad unas condiciones que garanticen la existencia de unas relaciones capitalistas de producción. De suerte que Alemania, en función de su gran desarrollo industrial, acaba convirtiéndose paradójicamente en el país modelo de la revolución burguesa. Prosiguiendo en esta misma línea, Eley y Blackbourn arguyen que la sociedad guillermina reflejaba más un aburguesamiento de la sociedad alemana que una feudalización de la burguesía. Las controversias a que esta tesis dio lugar escapa a los límites que nos hemos fijado en este trabajo. Con todo, más allá de la discusión acerca del grado de "feudalización" de la burguesía alemana o de "aburguesamiento" de la nobleza propietaria, lo cierto es que el desarrollo económico corrió aquí parejo con una construcción estatal descompensada, y ello se reflejó tanto en el marco político-institucional como en el ideológico. Quizá, por lo que atañe a esta cuestión, no esté de más recordar aquí el conocido pasaje del discurso de Max Weber en su toma de posesión de cátedra en la Universidad de Friburgo, en 1895:

La *consecución del poder económico* es lo que siempre y en toda época ha hecho que surgiera en una determinada clase la *aspiración a detentar la dirección política*. Lo peligroso y, a la larga, incompatible con los intereses de la nación es cuando una clase económicamente en decadencia sigue conservando en sus manos el poder político. Pero todavía es más peligroso cuando las clases *hacia* las que se encamina el poder económico y, con ello, las expectativas de hacerse con el poder político todavía no están maduras para dirigir el Estado. Ambos peligros amenazan actualmente a

³³³ G. Eley y D. Blackbourn: *Mythen deutscher Geschichtsschreibung*, Frankfurt-Berlin-Viena, Ullstein, 1980. Me atengo a la versión inglesa *The Peculiarities of German History, Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, 1984. Esta versión cuenta con una introducción añadida, que ha sido publicada en la revista española *Zona Abierta*, Nº 53, octubre-diciembre de 1989, pp. 35-76.

Alemania, y ahí es donde se halla en verdad la clave de las dificultades por las que estamos atravesando.³³⁴

En cualquier caso, lo que nos interesa destacar es que también, y no en menor medida, con la expresión *Sonderweg* se hace referencia a las desafortunadas resoluciones histórico-políticas con que se ha tratado de solventar el mencionado atraso de la modernización en Alemania; más concretamente, a la *tradicón antidemocrática* alemana. En efecto, si en el mundo occidental el nacionalismo fue un suceso esencialmente político, alentado por la previa formación del que en el futuro habría de ser el Estado nacional (o como en el caso de los Estados Unidos, ambos fueron de la mano), en el centro y en el este de Europa, por el contrario, debido al atraso de la evolución social y política el nacionalismo no sólo surgió más tarde, sino que halló su expresión en el campo cultural. Pero al mismo tiempo, este ulterior y creciente nacionalismo no podía evitar depender del mundo occidental, cuya evolución moderna, social e intelectual permaneció durante largo tiempo como modelo. Tan sólo que esta misma dependencia a menudo hería el orgullo de la clase educada, y ésta empezó a fomentar su propio nacionalismo en contraposición al modelo occidental y a su perspectiva liberal y racional. Precisamente en este contexto iba a surgir el mito de que las naciones occidentales -sobre todo Inglaterra y Francia, cuya hegemonía entonces en Europa había generado en los alemanes un resentimiento que no dejaba de encubrir cierta admiración oculta- representaban un sistema de valores y una idiosincrasia incompatibles con el *ethos* germánico.

Así pues, mientras el nacionalismo occidental aparecía emparentado en sus orígenes con los conceptos de libertad individual y de cosmopolitismo racional tan en boga en el siglo XVIII, el nacionalismo alemán tendió hacia una evolución de carácter opuesto. Lejos de integrarse alrededor de la idea política de libertad o en principios universales y racionales, el nacionalismo alemán acabó sustituyendo el concepto legal y racional de "ciudadanía" por el infinitamente más vago de *Volk*. Como ha puesto de relieve Hans Kohn:

³³⁴ Max Weber, "El Estado nacional y la política económica", en *Escritos políticos*, versión castellana de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 1991, p. 92.

En el Occidente las naciones crecieron como uniones de ciudadanos gracias a la voluntad del individuo, expresada mediante pactos, convenios o plebiscitos. Así se integraron alrededor de una idea política, contemplando el futuro que surgiría de sus esfuerzos comunes. El naciente nacionalismo alemán, incapaz de hallar su punto de reunión en una sociedad o en un orden libre y racional, lo encontró en la naturaleza o en el pasado, no en un acto político, sino en un hecho natural, en una comunidad popular, formada por los lazos de un pasado encanecido, y más tarde en factores prehistóricos y biológicos. Esta base natural no fue simplemente aceptada como un hecho, sino que los alemanes la encumbraron a la dignidad de un ideal o de un misterio. La integración política centrada en una finalidad racional fue reemplazada por la integración mística de lo irracional, del concepto precivilizado del *Volk*.³³⁵

Este alejamiento de Alemania con respecto al mundo occidental aparece constantemente corroborado tanto por el propio pensamiento alemán -salvo honrosas excepciones, como es el caso entre otros de Lessing, Goethe, Schiller o Kant- cuanto por el propio decurso de la historia alemana.³³⁶ Valga a modo de ejemplo la temprana afirmación de Fichte en sus *Discursos*, según la cual el espíritu alemán siempre ha sido profundamente diferente del espíritu de Francia y de la Europa occidental. O la de Ranke cuando expresa que los alemanes han recibido de Dios la misión de desarrollar una cultura y un sistema político totalmente distintos de los desarrollados por los franceses. Para Ranke, más aún, resultaba muy dudoso que los principios constitucionales, parlamentarios e individualistas occidentales fuesen adecuados al carácter nacional de Alemania.

³³⁵ Hans Kohn, op. cit., p. 297.

³³⁶ Jeffrey Herf, tomando como punto de partida la idea de la dialéctica de la Ilustración debida a Horkheimer y Adorno, da cuenta de este rechazo a la Ilustración y el liberalismo político presente en gran parte del pensamiento alemán. La tesis básica de Herf es la siguiente: "Antes y después de la toma de poder por parte de los nazis, una corriente importante dentro de la ideología conservadora y luego dentro de la ideología nazi fue una conciliación entre las ideas antimodernistas, románticas e irracionales del nacionalismo alemán y la manifestación más obvia de la racionalidad de medios y fines, es decir, de la tecnología moderna." Cfr. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich* (trad. cast. de Eduardo L. Suárez), México, F.C.E., 1990, p. 18.

También el pensamiento de Bismarck lo conformaban ideas de esta misma índole: el mundo occidental le parecía revolucionario, turbulento, librepensador y materialista; la libertad individual un egoísmo desordenado; los cuerpos parlamentarios inadecuados como órganos de gobierno. Frente al liberalismo, la democracia y el socialismo, prefería enaltecer el deber, el servicio y el orden. Estaba convencido de que aquello que los alemanes admiraban de Prusia no era su liberalismo, sino su fuerza. Las bases del prusianismo, esto es, la jerarquía, la autoridad, la obediencia y la devoción fueron las que dominaron por completo durante todo el Imperio Alemán y la época guillermina.³³⁷ En absoluto se desarrollaron entonces ni el fuerte constitucionalismo de Inglaterra, ni la igualdad democrática que era característica de Francia. Así fue como la unidad nacional alcanzada bajo el Imperio, lejos de traer consigo el establecimiento de un Estado constitucional liberal, terminó llevándose a cabo -según hemos visto- bajo el signo de un Estado autoritario. De hecho, la Constitución del Imperio Alemán contenía sólo los principios de la organización del Estado; pero carecía de un catálogo de derechos fundamentales.

La caída del Imperio Alemán fue lo que propició el surgimiento de la República de Weimar. Ésta no debe su existencia a ningún descontento profundo, a ninguna acción revolucionaria, ni a un cambio de sentimientos por parte de la población alemana. Fue un episodio de la guerra, una exigencia del enemigo victorioso; en último término, el fruto de un acuerdo entre las principales fuerzas sociales y políticas alemanas que reconfiguró el equilibrio de poder imperante en la vieja Alemania guillermina.

Con todo, no es menos cierto que la República contó con una de las Constituciones más modernas de la época: la Constitución de Weimar, en efecto, llegó a gozar de gran prestigio en la tradición del pensamiento occidental y merecía ser calificada sin paliativos de "democrática".³³⁸ No debemos olvidar que la Primera

³³⁷ Cfr. para una aguda, cáustica y despiadada descripción del ambiente reinante en la Alemania Imperial, la excelente novela de Heinrich Mann, *El súbdito* (trad. cast. de Joaquim Vilar), Barcelona, Bruguera, 1983. Calificada por la crítica como "la Biblia de la época guillermina", esta obra ofrece una magnífica visión sobre la formación del ciudadano alemán como un súbdito fiel e incondicional, con una fe ciega en las autoridades.

³³⁸ Cfr. sobre el proceso de elaboración de dicha Constitución, Reinhard Rürup: "Génesis y

Guerra Mundial había sido elevada -precisamente por los historiadores alemanes- al rango de una guerra entre Constituciones (*Verfassungs-Krieg*). Esto es, una guerra entre el tipo de Constitución monárquica constitucional alemana, por una parte, y la parlamentaria democrática típica de las "democracias occidentales" por otra.³³⁹ En el fondo de esta exacerbación de contrastes entre Alemania y el resto de Europa occidental, laten las "ideas de 1914" como opuestas a las de 1789. Como ha observado al respecto Reinhard Rürup:

Para el nuevo Estado y su Constitución no podía quedar sin consecuencias el que, hasta bien dentro de las filas de los partidos de la coalición constitucional, se hubiera vivido la guerra de 1914 como la «revolución alemana», como la superación por la *Volksgemeinschaft* de las ideas de 1789. El famoso «espíritu de 1914» no había significado, efectivamente, otra cosa que la repulsa radical de todos aquellos principios del orden liberal-democrático «occidental» que ahora había que convertir en base de la nueva Constitución. Pero, la distancia temporal entre el estallido de la guerra y la Asamblea Nacional era corta, y la revolución de noviembre de 1918 no había conseguido marcar una censura entre lo viejo y lo nuevo, ni en lo que se refiere a las relaciones reales de poder ni en el pensamiento político. Las cargas que pesan gravemente sobre la República y también sobre la Constitución sólo se pueden entender, por ello, a partir de 1914.³⁴⁰

Todo esto contribuye a arrojar luz sobre las dificultades que existían, ya de entrada, para legitimar históricamente una Constitución parlamentaria democrática en Alemania. Esta deslegitimación se veía reforzada, además, por la acusación de que era objeto el propio sistema democrático: antialemán, doctrinal y artificial, importado cuando no impuesto independientemente de la voluntad alemana por las potencias vencedoras en la guerra. Esta actitud de rechazo o indiferencia que adoptó la mayoría de la población alemana hacia la democracia, sus reglas de juego y valores

fundamentos de la Constitución de Weimar", en J.J. Carreras Ares (ed.) *El Estado alemán (1870-1992)*, op. cit., pp. 125-158.

³³⁹ Cfr. sobre este punto, Juan J. Carreras Ares, "Categorías históricas y política: el caso de Weimar", *mientras tanto*, Nº 44, enero-febrero 1991, pp. 99-110, p. 102.

³⁴⁰ Reinhard Rürup, "Génesis y fundamentos de la Constitución de Weimar", op. cit., p. 145.

fundamentales, resultó decisiva en el derrumbe de la República de Weimar. Más allá de las deficiencias institucionales con que ésta pudiera contar, como ha observado Claude Klein "la falta de adhesión de los ciudadanos fue, ciertamente, el peor mal que sufrió Weimar."³⁴¹

En este contexto adquieren particular relevancia los resultados que se produjeron en las elecciones al Reichstag de julio de 1932, cuando los partidos políticos opuestos a la democracia parlamentaria obtuvieron, conjuntamente, casi los dos tercios de los votos: el 60%. Desde esta perspectiva, la toma del poder por parte de los nacionalsocialistas se inscribe dentro de esa línea de continuidad con el periodo anterior a 1914. No cabe contemplarla como un mero accidente histórico; antes al contrario y como ha reparado Ralf Dahrendorf, más bien "los acontecimientos de 1933 son el síntoma más notorio de la debilidad del principio liberal en Alemania".³⁴²

En vista de todo lo que acabamos de exponer, se comprende que un desarrollo político tan turbulento y una tradición antidemocrática tan arraigada como los experimentados en esa "vía particular" (*Sonderweg*) que Alemania ha recorrido como nación, suscitasen no pocos recelos ante el proceso de reunificación recientemente consumado. Se temía, en el fondo, el hecho de que esas "improntas" del pasado, por decirlo con Daniel Bell, todavía pudieran determinar el futuro: "Si la historia es el destino -se preguntaba al respecto Daniel Bell-, ¿permanecen las viejas trayectorias? Si ha habido impronta, ¿volverán esas huellas de la memoria? ¿O existen nuevas consideraciones que hacen irrelevantes estos temas tradicionales?". Éstas son las

³⁴¹ Claude Klein, *De los espartaquistas al nazismo: La República de Weimar* (trad. cast. de M^a Luisa Felú), Madrid, Sarpe, 1985, p. 47. Cfr. para una más amplia visión del tema, Reinhard Kühnl, *La República de Weimar* (trad. cast. de Ramir Reig y Elisa Renau), Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1991; o desde otra problemática complementaria, Anthony Phelan (comp.), *El dilema de Weimar, los intelectuales en la República de Weimar*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1991; así como también el más clásico libro de Peter Gay, *La cultura de Weimar* (trad. cast. de Nora Catelli), Barcelona, Argos Vergara, 1984. Cfr. igualmente para una visión del papel desempeñado por la "historiografía weimariana" en la justificación de la monarquía constitucional no parlamentaria frente a las democracias occidentales, el artículo de Carreras Ares cit. en la nota anterior.

³⁴² Ralf Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1971, p. 23.

preguntas que, en opinión de Bell, es preciso formularse a la hora de considerar la reunificación de las dos Alemanias en 1990 y sus posibles consecuencias.³⁴³

Se trataría, en consecuencia, de ver hasta qué punto los cambios institucionales, socioeconómicos y culturales que han experimentado los alemanes desde la Segunda Guerra Mundial se manifiestan también en las actitudes políticas de la población. Esto es, si permiten hablar de una superación del pasado, de una aceptación de las valoraciones democráticas. Dicho de otro modo: se trataría más bien de indagar sobre aquellos puntos que tienen que ver preferentemente con la cuestión de la reciente *identidad y cultura política* de los alemanes, con el *comportamiento* de los diversos grupos y partidos políticos. Confío en que así podamos tener una respuesta más clara ante preguntas que saltaron a la palestra en el momento mismo de la reunificación alemana, tales como ¿qué orientaciones valorativas van a definir el nuevo Estado? o ¿cómo van a definir su identidad colectiva los alemanes unificados?

De ahí, en definitiva, que antes de centrarme en el análisis de algunos de los rasgos que han caracterizado el proceso de reunificación alemana, considere oportuno comenzar esbozando brevemente algunos de los elementos que han configurado la *identidad política* de la República Federal Alemana y la República Democrática Alemana en ese periodo que va desde la Segunda Guerra Mundial hasta el momento mismo de la reunificación.

LA HISTORIA CONTINUA. LA IDENTIDAD POLITICA NACIONAL DE LA R.F.A.

Durante el periodo de "guerra fría" que siguió a la Segunda Guerra Mundial, la figura dominante de la Alemania de postguerra fue la del canciller Konrad Adenauer. Éste llevó a cabo dos líneas de actuación fundamentales: establecer las bases para la reunificación -cosa que contemplaba lejana- y la plena incorporación a Europa

³⁴³ Daniel Bell, "Alemania: el miedo constante", *Claves*, N° 7, nov. 1990, pp. 2-8, p. 2. De esta índole de temores también se hicieron eco otras voces dentro de la propia Alemania Federal. Entre las mismas cabría destacar al respecto la de Günther Grass: *Alemania: una unificación insensata*, Madrid, El País-Aguilar, 1990.

occidental. La República Federal Alemana rechazó con Adenauer -cuya política contaba con el respaldo de una gran mayoría de alemanes- la existencia de la República Democrática Alemana y asumió la representación de todo el pueblo alemán. El partido socialdemócrata, entonces en la oposición, consideraba en cambio que la reunificación debía ser el objetivo fundamental, y rechazaba la apertura a Occidente.

Pero a partir del célebre Congreso de Bad Godesberg, los socialdemócratas aceptaron la vinculación europea y atlántica y ofrecieron, de la mano de Willy Brandt, una nueva e imaginativa política alemana: la *Ostpolitik*. Esta política se perfiló más nítidamente a partir de 1969, cuando los socialdemócratas lograron formar gobierno. Se aceptó la doctrina basada en el reconocimiento de la existencia de dos Estados alemanes, pero de una sola nación. Frente a la política de Adenauer que había alejado a las dos Alemanias progresivamente (culminada con la construcción del muro de Berlín en 1961), la política de distensión impulsada por Brandt abrió un periodo caracterizado por el mantenimiento del *statu quo* y un mayor entendimiento entre los dos bloques. En 1972 las dos Alemanias firmaron el Tratado Básico, por el que renunciaban al uso de la fuerza en sus relaciones y reconocían el carácter inviolable de sus fronteras. La *Ostpolitik* había creado un nuevo clima en las relaciones Este-Oeste: el diálogo parecía poder garantizar un futuro en paz. Pero con ello, la cuestión de la reunificación alemana parecía quedar aplazada a un futuro lejano.

Entretanto, podría decirse por lo que respecta a la política interna de la República Federal que se había ido formando una evidencia colectiva estrechamente vinculada al surgimiento de ese Estado y a su unión con el bloque occidental. Esta evidencia cobraba expresión, *grosso modo*, en el establecimiento de una democracia parlamentaria estable, basada en una Constitución liberal y dentro del marco de un sistema federativo, así como también en un sistema económico capitalista con notables prestaciones estatales de provisión social y otras formas de seguridad social (una "economía social de mercado"). Por lo que respecta a la política exterior, cabría destacar la integración de la República Federal de Alemania en el bloque occidental a través de la participación en la CEE y en la OTAN. Todo ello ha supuesto, qué duda cabe, un indudable escenario de estabilidad política -tanto interior como exterior-.

Ahora bien, este marco general no invalida el hecho de que la autocomprensión política por parte de la población de la República Federal haya pasado por una serie de vicisitudes. Así, la alta aceptación de la Constitución y de las instituciones del Estado de derecho y la democracia no siempre estuvo anclada propiamente en convicciones normativas. Como ha subrayado Wolfgang Mommsen: "Entre los ciudadanos de la República Federal se da una propensión extraordinariamente fuerte ... a considerar el sistema parlamentario, no ante todo como un marco democrático en que sin sobresaltos bruscos puedan desarrollarse las relaciones sociales, sino, por así decir, a confundir sistema constitucional y orden social".³⁴⁴ Frente a este déficit normativo, Mommsen sospecha que el elemento clave de la autocomprensión política de los ciudadanos alemanes occidentales radica en el orgullo ante las propias realizaciones económicas.

Cuán justificadas están estas dudas acerca de las convicciones democráticas de los ciudadanos federales, se pone de manifiesto con los datos de las encuestas realizadas en la fase de surgimiento de la República Federal, recogidas en el conocido estudio internacional de los politólogos norteamericanos Gabriel A. Almond y Sidney Verba sobre cultura política comparada.³⁴⁵ En efecto, estos datos mostraban cómo el orgullo nacional de los alemanes descansaba predominantemente en las supuestas características nacionales y en el sistema económico, mientras que la identidad política de otras naciones occidentales como los Estados Unidos y Gran Bretaña se basaba predominantemente en las instituciones políticas. Así, a la pregunta de cuáles eran las conquistas nacionales de las que se sentían más orgullosos, sólo el 7% de los ciudadanos federales indicaron las instituciones políticas, frente a un 85% en los Estados Unidos y un 46% en Gran Bretaña.³⁴⁶ Quedaba de este modo patente cuán poca importancia tenían aquí las instituciones democráticas: todavía, a fines de los años cincuenta, predominaba en la República Federal el tipo de cultura de *súbdito*

³⁴⁴ W. Mommsen, "Wandlungen der nationalen Identität der deutschen" (1983), en *íd.*, *Nation und Geschichte*, München, 1990, p. 62.

³⁴⁵ G.H. Almond & S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Boston, Little, Brown and Company, 1965.

³⁴⁶ Cfr. al respecto, David G. Conradt, "Changing German Political Culture" en Gabriel A. Almond & Sidney Verba (comps.), *The Civic Culture Revisited. An Analytic Study*, Boston, Little, Brown and Company, 1980, pp. 212-272, cuadro VII, p. 230.

que respondía más a las estructuras políticas del Estado autoritario que a las de la democracia.

Esta actitud con respecto al sistema político democrático por parte de los ciudadanos federales, comienza a modificarse sustancialmente a mediados de los años sesenta. Se observa entonces un reforzamiento de los componentes democrático-participativos de la *cultura política* en la República Federal de Alemania, a la vez que una reducción de los elementos de la cultura de súbdito. Esta tendencia persistirá hasta los años ochenta, en los que puede hablarse con propiedad de un cambio de mentalidad por parte de los alemanes federales en el sentido de una aproximación al tipo occidental "normal" de identidad nacional; esto es, en el sentido de una alta valoración de la democracia, del Estado democrático de derecho. Entre las causas que contribuyen a explicar dicho cambio se suelen citar: el milagro económico alemán (*Wirtschaftswunder*); el cambio intergeneracional; las actividades de la conducta política y la modernización socioeconómica.³⁴⁷

Esta aceptación y legitimidad de los principios democráticos representó, por consiguiente, una importante señal de identidad para los alemanes federales. Hasta el punto de que, en opinión de Oscar W. Gabriel: "es insostenible la tesis que afirma la existencia de déficit democráticos especiales en la cultura política de la República Federal de Alemania."³⁴⁸ Ello presupuso, a su vez, una cierta **superioridad** en un doble sentido: por un lado, con respecto al orden "totalitario" del propio pasado nacionalsocialista y la catástrofe moral que había supuesto la incitación de la Segunda Guerra Mundial y el holocausto judío; por el otro, sobre el sistema "totalitario" del socialismo real implantado en los países de la Europa de Este. Y en especial constituía una señal de identidad frente a la RDA, que a pesar de definirse a sí misma como un Estado "democrático y republicano", lo cierto es que la interpretación oficial de esos términos no se correspondía en absoluto con el modelo liberal del Estado constitucional y de derecho propio de las democracias occidentales.

³⁴⁷ Cfr. para un análisis pormenorizado (y más actual) sobre estas cuestiones, el libro de Oscar W. Gabriel, *Cambio social y cultura política. El caso de la República Federal de Alemania* (trad. cast. de Jorge M. Seña; revisión de E. Garzón Valdés y Ruth Zimmerling), Barcelona, Gedisa, 1990. Especialmente el capítulo "Satisfacción con la democracia y actitudes democráticas en la República Federal de Alemania", pp. 101-130.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

Así pues, podemos convenir en que *antes* de iniciarse el proceso de reunificación alemana las dos fuentes de identidad política nacional de la República Federal se articulaban en torno al orgullo de los logros alcanzados en el orden *económico*, por una parte, y el modelo *liberal-democrático* de ordenamiento político y constitucional por la otra. Ahora bien, llegados a este punto cabe preguntarse: la forma en que ha discurrido el proceso de reunificación alemana, en el cual parece primar una integración basada en una reorganización de la economía en detrimento de la cuestión política, dada la renuncia explícita a llevar a cabo tal reunificación mediante un proceso constituyente, ¿no favorecerá una nueva identidad política de los alemanes centrada en un rebrote del nacionalismo económico más bien que en los principios constitucionales vinculantes propios de una república democrática? ¿En este sentido, no cabe hablar de un retroceso? Pero antes de aventurar cualquier posible respuesta a estas preguntas es preciso que nos detengamos, siquiera sea brevemente, a considerar algunos de los elementos que han configurado la identidad política de la RDA así como algunas de las características del proceso de unificación.

LA IDENTIDAD POLITICA DE LA REPUBLICA DEMOCRATICA ALEMANA

Desde que en el año 1949 se creó la RDA como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y del comienzo de la Guerra Fría siempre ha parecido clara la respuesta que podía darse a la cuestión de los fundamentos de la unidad *interna* entre el Estado y la sociedad de este país: la RDA nunca consistió en una nación distinta, sino en una nación escindida. No debe su surgimiento a la promulgación de una Constitución, sino a la ocupación soviética y al orden constitucional decretado por ella. En este sentido, la RDA no consistió sino en un sistema *económico* independiente configurado según los principios del socialismo de Estado. Su identidad era puramente económica. En esto se distinguía de las demás sociedades del COMECON, que aparecían también integradas como sociedades nacionales o

incluso como nuevas naciones independientes. En lo relativo a este punto y de acuerdo con Offe³⁴⁹, se pueden distinguir tres procesos diferentes de cambio:

a) Cambio de régimen constitucional y económico con *continuidad* del Estado nacional (es el caso de Hungría).

b) *Surgimiento* (o resurgimiento) de Estados nacionales en el marco de un cambio de régimen (por ejemplo, los Estados bálticos).

c) *Pérdida* de la estatalidad independiente por un cambio de régimen (el único ejemplo es la RDA, con una identidad nacional ostentada tan sólo a título nominal).

Por consiguiente, tanto la construcción de la identidad de la RDA desde 1949 como su *destrucción* iniciada en 1989, concluye Offe, "se han caracterizado por haber atendido a categorías de organización económica."³⁵⁰ De esto no se infiere que la causa que motivó el derrumbe de la RDA haya sido una crisis económica: la economía de la RDA había alcanzado un nivel aceptable -máxime en relación con el resto de los países del COMECON- si bien, ciertamente, en comparación con la República Federal podía apreciarse un enorme e insalvable retraso por razones estructurales. Pero la carencia fundamental del sistema no era económica, sino moral: se trataba de un sistema que cifraba las garantías de su notable estabilidad tanto en la reclusión de su población activa -la prohibición de emigrar- como en la obstrucción de los derechos políticos fundamentales.

Por tanto, lo que Offe quiere significar cuando pone el énfasis en el papel prioritario que jugó la reorganización económica en la destrucción de la RDA es, por encima de todo, que el cambio de *ámbito constitucional* no ha supuesto la fuerza impulsora ni el principal motivo del derrumbe del régimen. En ello es posible que haya podido incidir la debilidad de los movimientos de oposición -como veremos en el próximo apartado-; pero también el hecho de que desde 1933 no existiera en la memoria colectiva de los ciudadanos de la RDA ninguna experiencia de relaciones

³⁴⁹ Claus Offe, "Bienestar, Nación y República. Aspectos de la Vía Particular Alemana del Socialismo al Capitalismo", (trad. cast. de Francisco Colom) en *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*, N° 18, 1990, p. 146.

³⁵⁰ *Ibid.*

políticas liberal-democráticas y pluralistas. De ahí que el proceso revolucionario de 1989 en la RDA (a diferencia de la RFA tras 1945) no haya podido contar con una "vieja generación" capaz de asumir un papel directivo de carácter democrático-republicano. Antes al contrario, y de acuerdo con lo que en este sentido ha señalado Ruth Stanley,³⁵¹ puede decirse que han prevalecido mayoritariamente aquellos *comportamientos valorativos* que cuarenta años de un sistema político extremadamente jerarquizado, autoritario y represivo ha conseguido enquistar en el seno de la sociedad de la RDA: obediencia y adaptación, infantilización y sometimiento. Comportamientos que son típicos de lo que Adorno y Horkheimer otrora denominasen "carácter autoritario", y que recuerdan aquellos otros comportamientos valorativos propios de los modelos tradicionales político-culturales que dominaron en la República Federal hasta los años sesenta.

A la hora de señalar la continuidad del modelo tradicional de comportamiento característico de la cultura política alemana, la propia Ruth Stanley cita a Karl-Rudolf Korte, Director del Grupo de Investigación sobre Alemania en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad Johannes Gutenberg en Maguncia, quien identifica seis elementos de ese modelo tradicional que se ha conservado en la población de la RDA. Ellos son:

1) *Idealismo*: Esto es, una comprensión de la política que se orienta por un criterio ideal de las relaciones y se expresa en una reserva moralizante frente a los fenómenos concretos de la política.

2) *Estatismo*: Una comprensión positiva del Estado de acuerdo con la tradición del protestantismo acuñado por Lutero. Una buena prueba de ello la proporcionó el denominado "efecto Modrow"; es decir, el hecho de que el Ministro Presidente de la RDA, Modrow, se convirtiera para muchos ciudadanos de ese Estado en portador estatal de sus esperanzas y en encarnación del bienestar general, a pesar de ser un representante del viejo régimen del SED, se debió a la consideración de que éste se hallaba por encima de los partidos para asegurar y ordenar las relaciones estatales.

³⁵¹ Cfr., al respecto, Ruth Stanley, "La cultura política de Alemania después de la unificación", en *Cuadernos del Este*, N° 4, 1991, pp. 55-63, p. 57.

3) *Comportamiento político*: Los ciudadanos de la RDA carecen de experiencia con respecto a los deseados principios de la discusión libre, de la formación de una voluntad democrática y de la igualdad civil de los ciudadanos. Para buena parte de ellos tiene preeminencia la seguridad de la existencia privada sobre la continuación de la participación democrática. El sistema democrático es captado por ella más bien pasivamente, en tanto que marco confiable para la seguridad de la existencia privada. El compromiso político activo ha disminuido considerablemente desde el otoño de 1989 y muy probablemente va a disminuir aún más en vista del disgusto por la política que ya se ha extendido entre los ciudadanos de la RDA.

4) *Miedo al conflicto*: Continuamente se señala que en la RDA no hay cultura de diálogo, que el discurso político público representa una experiencia completamente nueva para sus ciudadanos. La población de la RDA está determinada por la continua esquizofrenia entre la expresión pública de su opinión, que tiene que ser cuidadosamente seleccionada, y su opinión en círculos privados. Existe, pues, una doble cara de opinión: la pública y la privada. El hecho de discutir públicamente los conflictos como un medio de conformación social productiva aún tiene que ser ejercitado. El pluralismo, con frecuencia, es interpretado sólo como caos.

5) *Necesidad de seguridad*: El régimen autoritario de la SED no sólo suprimía los derechos: también ofrecía protección. Es así que la nueva situación produce miedo en una población en la cual la cultura política se caracteriza -al igual que en la República Federal- por un profundo anhelo de seguridad. Paradójicamente, según Korte, este anhelo de seguridad fue también una causa importante en el desencadenamiento de la revolución. Hasta el comienzo de los años ochenta existía todavía una conciencia de seguridad y de futuro halagüeño cifrados en un *status* social asegurado, formación profesional y seguridad laboral. Mas en el contexto de la crisis económica y política de los años ochenta ya se vislumbraba, sin embargo, una creciente deformación y destrucción de las estructuras sociales y de las redes y relaciones cotidianas. Esto ocasionó no solamente pérdida de nexos, sino también de identificación con los ideales del socialismo en lo referente a la cuestión de la justicia social. De ahí que una vez que el sistema fue derrumbado, el miedo a la libertad

motivara también social y psicológicamente la búsqueda de la protección del fuerte - en este caso de la República Federal.³⁵²

CARACTERISTICAS DEL PROCESO DE UNIFICACION

El primer rasgo que llama la atención en el proceso de unificación alemana es el vertiginoso ritmo con que se ha acometido el mismo. En efecto, en un principio, cuando la política de reformas impulsada por la *perestroika* de Gorbachov señaló el fin de la doctrina Breznev y el comienzo de una nueva modalidad en la política exterior soviética (en la que quedaba clara la previsible negativa de la Unión Soviética a apoyar militar e incluso políticamente una represión como la aplicada en 1968 en Checoslovaquia), eran pocos los que sospechaban que el proceso de reunificación de ambos Estados alemanes fuera a darse de una forma tan *inmediata*.

Esta creencia en que la división alemana no era algo provisorio sino una institución duradera, había ido cristalizando poco a poco en ambos países, según acabamos de ver, a lo largo de esos cuarenta años de separación. Así, por más que durante todos esos años subsistiera la afirmación retórica de la reunificación alemana, la política que mantuvo la coalición social-liberal bajo Willy Brandt tuvo dicha creencia en cuenta; y aun cuando fuera duramente atacada por la oposición de entonces, constituida por la CDU/CSU, en el momento en que estos partidos formaron gobierno en coalición con la FDP en 1982, la continuaron. Se concedía un fuerte peso al hecho de que casi cuarenta años de desarrollo diametralmente opuesto en los dos Estados alemanes había ejercido una influencia determinante que no favorecía precisamente la reunificación sino, en todo caso, "un cambio a través de cierto acercamiento". Por eso no es de extrañar que justo en el momento en que se producen los acontecimientos de 1989 los observadores políticos, el gobierno y los partidos políticos alemanes partieran del supuesto de que la división de Alemania aún habría de durar largo tiempo. Es más, durante el primer semestre de 1990 tanto

³⁵² Karl-Rudolf Korte, "Die Folgen der Einheit", *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 27/90) pp. 29-38. Citado por Ruth Stanley, op. cit., pp. 57-58.

las élites económicas de la República Federal como el Bundesbank se manifestaron expresamente y con argumentos económicos absolutamente racionales a favor de la "vía lenta" de integración.

Por otra parte, el proceso de unificación alemana se contemplaba en principio supeditado al proceso de integración política y económica de la Comunidad Europea. Se pensaba que la construcción de la "casa común europea" fomentaría la cooperación y la confianza entre los Estados de Europa y haría las fronteras más permeables, siendo así que las relaciones entre los dos Estados alemanes se irían normalizando gradualmente dentro de ese contexto. Por tanto, la *primacía procedimental* de la unión europea constituía el marco de una eventual unificación alemana, la cual tendría lugar tan sólo al final de ese proceso de cambio estructural: "el fin de la división alemana como el fin de una Europa dividida". Por lo demás, las naciones vecinas del antiguo Imperio Alemán (*Deutsches Reich*) así como también otros países en los que todavía se guarda el recuerdo de las dos guerras mundiales y de los indecibles sufrimientos causados por la dominación nazi, aceptaban de buen grado la permanencia de la división alemana.

Sin embargo, en abierto contraste con todo este estado de cosas, el gobierno de Bonn presidido por el canciller Kohl pronto evidenció una cierta impaciencia por avanzar por la senda conducente a una *unidad* centrada en el Estado nacional. El canciller no tardó en decidirse por una doble estrategia consistente, por un lado, en desestabilizar sin tapujos los restos del antiguo régimen de la RDA así como la oposición al mismo –desestabilización que cobró expresión en la tácita deslegitimación de la "mesa redonda" y el trato humillante otorgado al gobierno de Modrow– y, por el otro, en acelerar la anexión (*Anschluss*) de la RDA, para convertir de este modo a la República Federal en dueña del proceso y, al mismo tiempo, salir al paso de las posibles resistencias y suspicacias internacionales. Se impulsó así una política de marcha en solitario que culminó con la *anexión* económica y política de facto. Ni la sociedad ni los sectores políticos de la RDA tuvieron nada que oponer a esa "vía rápida". En palabras de Claus Offe: "Las particularidades del proceso de

unificación se estructuraron para no dejar espacio a las formaciones autóctonas, ya existentes o construibles."³⁵³

En efecto, una atenta mirada al surgimiento y evolución de los movimientos de oposición en la R.D.A. corrobora las palabras de Offe. Ya desde finales de la década de los años 70, y de manera especial durante la década de los años 80, tuvo lugar en la R.D.A. un cambio de valores asociado con cuestiones tales como la defensa del medio ambiente, el movimiento por la paz y el desarme, la problemática de la mujer, la autodeterminación individual..., que se manifestó sobre todo entre las nuevas generaciones. En torno a ellas se van a articular -especialmente a partir de mediados de la década de los 80- los grupos y movimientos de oposición de la R.D.A., cuyas características eran muy similares a las de los nuevos movimientos sociales desarrollados en la República Federal y el resto de la Europa occidental desde los años sesenta. De todos estos grupos se nutrieron las organizaciones y movimientos que tan relevante papel desempeñaron en el proceso de la reunificación alemana, sobremanera durante el periodo que va de noviembre de 1989 a febrero de 1990.³⁵⁴ Ello no impidió, sin embargo, que todos estos grupos y movimientos tuvieran que plegarse hasta acabar siendo prácticamente absorbidos por los partidos de la República Federal.

En realidad, la iniciativa durante el proceso de reunificación partió casi exclusivamente del gobierno de Bonn. Tal y como se puso de manifiesto, esta iniciativa ganada por el ejecutivo germano-occidental desde marzo de 1990, reforzada con argumentos en pro de la "unidad nacional", no le pudo ser ya discutida ni por las élites económicas de la República Federal, ni por la oposición socialdemócrata, por los *Länder* federados o siquiera por sus socios políticos de la Comunidad Europea o del otro lado del Atlántico.³⁵⁵

³⁵³ Claus Offe, "La unificación alemana como «experimento natural»", en *Cuadernos del Este*, N^o 4, 1991, pp. 19-23, p. 19.

³⁵⁴ Cfr., para una más detallada información al respecto, Josep Pont Vidal: "Los movimientos sociales impulsores de la unidad alemana", en *Leviatán*, Nos. 43/44, 1991, pp. 29-37.

³⁵⁵ Por lo que hace a las implicaciones de este proceso de reunificación en el bloque de países socialistas, cfr. Thomas Schreiber: "Les pays de l'Est face à l'unification allemande", en *Notes et études documentaires*, N^o 4942-43, 1991, pp. 67-77.

Para todos los participantes en el proceso de unificación de lo que se trataba era, en primer lugar, de hacer frente a cuestiones relacionadas con el ordenamiento económico y su desarrollo. De este modo, quedaban relegadas a un segundo plano las motivaciones democráticas. Ya hemos señalado que para los habitantes de la RDA el cambio de ámbito constitucional no desempeñó el papel de fuerza motriz del proceso. Esto tan sólo es válido, si acaso, para aquellas semanas comprendidas entre 1989 y 1990, cuando los movimientos ciudadanos de carácter democrático determinaron los acontecimientos al grito de "¡nosotros somos el pueblo!". Pero pronto este grito se convirtió en el de "¡somos *un* pueblo!", que conllevaba ya la intención de dar un sentido obligatorio a la ayuda económica de la República Federal y, en último término, la exigencia implícita de unificación de los dos Estados. Aun así, sería erróneo interpretar el grito "¡somos *un* pueblo!" como expresión de un nacionalismo exacerbado: más bien lo que expresaba era el deseo de *bienestar* y *prosperidad* al nivel de los de la Alemania occidental.

En realidad, el movimiento democrático en la RDA surgió una vez que el derrumbe de la capacidad represiva del régimen se hallaba ya en su punto más alto. No fueron, por tanto, esos movimientos los que derrotaron al aparato estatal, sino a la inversa: fue el incuestionable debilitamiento del aparato policial lo que alentó el surgir de los movimientos. Como ha puesto de relieve Offe:

La debilidad de las fuerzas democrático-revolucionarias de oposición quedó demostrada no sólo por su tardío afloramiento, sino en igual medida por su rápida decadencia. Esas fuerzas ocuparon en conjunto una oposición efímera, minoritaria y políticamente estéril, aunque ante la inesperada debilidad del aparato represivo fueron lo suficientemente fuertes durante unas pocas semanas para impulsar y racionalizar el movimiento subversivo. Fueron, no obstante, demasiado débiles para dirigirlo o configurarlo.³⁵⁶

De manera, pues, que el final del régimen autoritario de la RDA no estuvo marcado por las protestas democráticas y por las exigencias populares de libertad,

³⁵⁶ Claus Offe, "Bienestar, nación y república...", op. cit., p. 154.

sino por el deseo de bienestar que llevaba implícito la adopción del modelo de la República Federal. Éste fue el motivo principal de la masiva emigración de personas que tuvo lugar a partir del 9 de noviembre, cuando los controles fronterizos dejaron de ser efectivos. Por decirlo trayendo al caso los conceptos establecidos por A. Hirschman, la revolución de 1989 en la RDA consistió más en una revolución de "salida" que en una revolución de "voz".³⁵⁷

La culminación de este proceso de unificación se fraguó en las elecciones a la *Volkskammer* del 18 de marzo de 1990, cuando la coalición democristiana obtuvo una aplastante mayoría de un 47,7% -ello a pesar de que los sondeos de opinión efectuados en diciembre (¡tan sólo tres meses antes!) dieran como resultado que un 71% de la población de la RDA se mostraba contraria a la unidad alemana-.³⁵⁸ Este triunfo democristiano significaba la unión de los dos Estados alemanes por la "vía rápida", mediante la simple incorporación de los nuevos *Länder* conforme al artículo 23 de la Ley Fundamental de la República Federal. Los criterios del gobierno de la República Federal se impusieron de manera aplastante. Entregadas por completo al mismo, las élites políticas de la RDA recién instaladas en el poder no han hecho más que adaptarse, con evidente espíritu imitativo, al universo conceptual y al estilo político de Bonn. El curso seguido por las diversas fuerzas políticas y los movimientos de oposición, una vez consumada la anexión, nos proporciona un buen ejemplo de cuanto acabamos de decir. Veamos.

En efecto, los verdaderos exponentes del movimiento democrático en la RDA fueron dejados cada vez más al margen de los sucesos políticos y, en la actualidad, juegan sólo un papel marginal en la vida política de la nueva República Federal. El sistema de partidos de ésta se ha impuesto totalmente, excepción hecha de los pequeños movimientos cívicos y del Partido del Socialismo Democrático (PDS), sucesor del SED. Así, el partido SPD del este (que originalmente se llamaba simplemente "Partido Social Demócrata", SPD, precisamente para acentuar su propia autonomía) ha cambiado su nombre para adaptarse al gran partido hermano del

³⁵⁷ Cfr. Albert O. Hirschman, *Salida, voz y lealtad* (trad. cast. de Eduardo L. Suárez), México, F.C.E., 1977.

³⁵⁸ Este sondeo fue realizado por el Instituto de Sociología y Política Social de la Academia de la Ciencia de la RDA por encargo del semanario *Der Spiegel*. El resultado fue publicado en *Der Spiegel*, N° 51, 18 de diciembre de 1989.

oeste, el SPD. La conservadora "Alianza para Alemania", formada antes de las elecciones para la Cámara Popular de la RDA (en marzo de 1990), se ha disuelto mientras tanto; uno de sus miembros, el anteriormente movimiento cívico "Nuevo comienzo Democrático" (Demokratischer Aufbruch) ha sido integrado en la CDU del este. Y la Unión Social Alemana (DSU) (Deutsch Soziale Union), cuya fundación fue gestionada por la Unión Social Cristiana bávara (CSU) como un intento de establecer un partido hermano propio en el territorio de la antigua RDA, no logró alcanzar la cláusula del 5% en las elecciones de la Alemania unida para el Parlamento alemán (*Bundestag*) del 2 de diciembre de 1990. Tan sólo queda la CDU del este. No solamente se ha llevado a cabo la unión formal de los partidos del este con los partidos hermanos del oeste SPD, CDU y FDP, sino que no se puede ver ninguna influencia de los antiguos partidos del este sobre el programa de los nuevos partidos unidos. La esperanza que llegó a tenerse de que la adopción del partido CDU del este podría conducir a posiciones más izquierdistas dentro de la conjunta CDU no parece cumplirse (de hecho, la sumisión de la CDU del este con respecto a Bonn llamó ya la atención en las negociaciones sobre la unificación) y la SPD del este al haber sido fundada recientemente (en octubre de 1989) es todavía muy débil, tanto desde el punto de vista de la organización como desde el del número de miembros, para poder ejercer una influencia importante sobre la SPD conjunta. Únicamente la FDP, que en la fusión obtuvo muchos más miembros de los que tenía el partido mismo en el oeste, podría experimentar un fortalecimiento de su ala liberal-nacional. Una unión de los Verdes del oeste con los movimientos cívicos de la RDA no se ha llevado a cabo y podría tener notables dificultades en cuanto al contenido, debido al reconocimiento ilimitado de la economía de mercado por parte de los grupos del este. El partido PDS, sucesor del SED, pierde continuamente miembros y electorado y difícilmente va a poder superar el obstáculo del 5% en toda Alemania en las próximas elecciones para el Parlamento Alemán. Así que a más tardar dentro de cuatro años, el panorama de los partidos de toda Alemania se habrá igualado al antiguo de la República Federal. Por el momento aún no se ha podido reconocer algo que, proveniente de la RDA, pudiera valer como posición independiente.

CONSECUENCIAS E INCERTIDUMBRES. LOS OTROS MUROS

Nos encontramos, por consiguiente, con que las cuestiones relacionadas con el curso político que debía seguirse, las tradiciones e instituciones de la RDA que podían quizá mantenerse, el ordenamiento constitucional, los partidos y la organización territorial que debía guardar el territorio germano-oriental en el futuro, todas estas cuestiones fueron abandonadas al gobierno de la República Federal después de que el proyecto de una nueva Constitución, propuesto por representantes de los movimientos ciudadanos (la "mesa redonda"), ni siquiera fuese discutido por el nuevo Parlamento de la RDA elegido en abril de 1990. En otras palabras: la búsqueda de independencia social y política, al igual que la salvaguardia de los propios intereses y de la propia identidad, fueron abandonados por el pueblo de la RDA en favor de una nueva dependencia, esta vez de la República Federal. En este sentido, el pueblo de la RDA "no se ha presentado como el vencedor de una revolución, sino como una masa en bancarrota a las órdenes de unos nuevos gestores."³⁵⁹ Lejos, por tanto, de erigirse en protagonista de una transición política, el pueblo germano-oriental confió por entero el proceso en manos del gobierno germano-occidental (en virtud precisamente de que éste contaba con la obligación constitucional de realizar la reunificación).

Más aún, el deseo de llevar a cabo la reunificación por la vía más rápida posible se puso de manifiesto con la adopción del artículo 23 de la Ley Fundamental de la República Federal (el cual recoge una cláusula que permite la inclusión de partes individuales de Alemania en el ámbito de validez constitucional mediante una *declaración unilateral de adhesión*). De este modo se hizo innecesaria, a pesar de algunas dudas sobre la constitucionalidad de esta vía, la convocatoria de una Asamblea constituyente, tal como estaba previsto en el artículo 146 de la Ley Fundamental de Bonn. Pues, como es sabido, la Ley Fundamental elaborada en 1949 para la República Federal Alemana no era más que una solución provisional, razón por la cual nunca llegó a ser aprobada por medio de un plebiscito. Ahora, cuando ha dejado de existir el motivo para su carácter provisional (la división de Alemania), nadie se atreve a permitir un debate sobre la Constitución.

³⁵⁹ Claus Offe, "Bienestar, nación...", op. cit., p. 155.

Ésta es al menos la queja que formula J. Habermas, quien en su polémica con los historiadores³⁶⁰ insiste en hacer ver el corto alcance del así llamado "patriotismo constitucional" (*Verfassungspatriotismus*); esto es, el corto alcance de la identificación con la República Federal de aquellos valores que la Ley Fundamental representa y posee.³⁶¹ Pues la democracia constitucional creada en virtud de dicha Constitución no fue introducida en su día por un proceso democrático formal. Sin embargo, la propia Ley Fundamental de Bonn determinaba en su último artículo, el 146, las condiciones bajo las que su validez queda en suspenso, a saber: el día en que el conjunto del pueblo alemán se otorgase, mediante una decisión libre, una nueva Constitución.

La consecuencia más inmediata que se desprende del curso que ha seguido el proceso de unificación alemana estriba, precisamente, en que tanto la población de la RDA como la de la República Federal han sido privadas fáctica y jurídicamente de la posibilidad de expresar su conformidad con el nuevo estado de cosas; esto es, de reconocer con vistas a un futuro común el carácter vinculante para todos sus miembros de las obligaciones derivadas de estas circunstancias. Lo que conlleva que en el futuro, ante un caso de conflicto, cada ciudadano, grupo de interés o partido político pueda aducir legítimamente que las condiciones que determinaron la unificación alemana no fueron sino una solución de emergencia, de escasa calidad democrática, hasta el punto de considerar que dicha solución carece de obligatoriedad.

Por otra parte, la renuncia a llevar a cabo la unificación de ambos Estados alemanes a través de un proceso constituyente trae consigo no pocas incertidumbres acerca del peligro de un retroceso hacia un modelo *nacionalista* de integración social y económica,³⁶² máxime en un momento como éste en el que parecen resurgir de

³⁶⁰ Cfr. al respecto, *Historikerstreit*, München, Piper Verlag, 1987. Para una mayor información sobre esta importante polémica, el número monográfico de *New German Critique*, Nº 44, primavera-verano de 1988. Cfr. asimismo, Horst Mewes: «German unification, nationalism and democracy», en *Telos*, Nº 89, otoño de 1991, pp. 65-84. Entre nosotros se han hecho eco de esta polémica Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 176-83; y Agapito Maestre, *Fragmentos de la actualidad*, Area de Cultura de la Diputación de Ciudad Real, 1991, pp. 19-83.

³⁶¹ Para más información al respecto, cfr. J. Habermas, "Conciencia histórica e identidad posttradicional", en *Identidades nacionales y postnacionales* (trad. cast. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1989, pp. 83-109.

³⁶² Cfr. sobre este temor a un nuevo nacionalismo alemán de sesgo económico, Heleno Saña:

nuevo los viejos muros de la intolerancia, el racismo y la xenofobia (con quema de albergues para refugiados incluida). Al menos éste es el temor expresado por Habermas cuando afirma que: "Una identidad nacional que no se apoye ante todo en una autocomprensión centrada en un patriotismo de la Constitución, colisionará con las reglas universalistas de convivencia de unas formas de vida plurales que habrían de coexistir dotadas de unos mismos derechos."³⁶³

Cabría expresar esto mismo preguntándose: ¿qué consecuencias puede acarrear en el futuro el hecho de que en el proceso de unificación alemana la cuestión de la identidad nacional haya primado sobre los principios constitucionales vinculantes propios de una república democrática? Pero ésta, obviamente, ya es otra cuestión.

"Alemania y Europa: Aproximación a una problemática", en *Cuadernos del Este*, Nº 4, 1991, pp. 9-17.

Cfr. asimismo acerca de la lógica impuesta en el proceso de reunificación por el marco alemán, y el temor al surgimiento de una identidad nacionalista basada en la sentimentalidad y la propia "autocomplacencia" de los alemanes, Mechthild Zeug y José A. Gimbernat: "El porvenir de una nación. (Consideraciones políticas y psicoanalíticas acerca de la unificación alemana)", en *Revista de Occidente*, Nº 112, septiembre de 1990, pp. 47-62.

³⁶³ J. Habermas, "De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?, en *La necesidad de revisión de la izquierda* (trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1991, p. 308.

CAPÍTULO X

Modernidad versus diversidad cultural en la experiencia histórica canadiense

No deja de sorprender el hecho de que a pesar de haber sido una de las cuestiones sin duda más debatidas en estos últimos años, carezcamos sin embargo de una definición precisa del término “multiculturalismo”. Así, si acuciados por la insatisfacción generada por tal indefinición terminológica acudimos, por ejemplo, al *Oxford English Dictionary*, podemos leer: “Multiculturalismo: de o perteneciente a una sociedad que se compone de grupos culturales variados”. Lo cual, obviamente, da cuenta del hecho social (y hasta cierto punto trivial) que está en la base del multiculturalismo entendido como categoría sociológica descriptiva, a saber: la creciente presencia en las sociedades contemporáneas de grupos culturalmente heterogéneos. Pero poco (o para ser más precisos, nada) se dice en cambio del aspecto normativo que subyace al término, esto es: la propuesta de un ideal de convivencia entre las diversas culturas y los respectivos grupos que las integran, máxime cuando dicha diversidad se presenta a menudo como fuente de conflictos. Y, por descontado, menos aún encontramos aquí alusión alguna a un supuesto modelo político que pudiera derivarse de tal propuesta normativa. Con todo, a poco que nos detengamos a reflexionar sobre dicha definición, comenzamos a entrever que buena parte de los problemas que subyacen a nuestro término proviene de dónde pongamos el énfasis: si en el singular (“una sociedad”) o en el plural (“grupos culturales variados”). Y es que no en vano el principal reto

que plantea el multiculturalismo estriba, precisamente, en cómo integrar en nuestras actuales sociedades democrático-liberales –regidas por principios abstractos y neutrales así como por derechos universales que son asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo- las demandas particularistas formuladas por los diversos grupos culturales que cohabitan en su seno, las cuales se dirigen a lograr un *status* especial o unos *derechos específicos* para sus identidades distintivas. Con ello se subraya el importante papel que desempeña la pertenencia cultural e identitaria en el proceso de integración de los individuos en una sociedad, hasta el punto de que cabría cifrar el núcleo mismo de la propuesta multiculturalista en la posibilidad de integrar el pluralismo cultural dentro de un modelo de igualdad política liberal.³⁶⁴

En cualquier caso, no está de más advertir que esa falta de precisión conceptual propia del término “multiculturalismo” no ha sido obstáculo para que en torno al mismo haya ido surgiendo todo un vocabulario, todo un repertorio de dispositivos retóricos que han acabado a su vez identificándole con lo que ha dado en denominarse la *política de la identidad*, o también la *política de la diferencia* o asimismo la *política del reconocimiento*. O por fusionar las distintas disyuntivas para expresar más fielmente su íntima imbricación: se acostumbra por lo general a identificar el multiculturalismo con la llamada *política del reconocimiento de las diferencias identitarias*. La cual, como ha observado con buen tino Nancy Fraser, parece haberse apoderado del privilegiado lugar ocupado otrora por la *política de clases*: “la identidad de grupo ha suplantado al interés de clase como medio principal de movilización política”, a la vez que “un imaginario socialista centrado en términos tales como <interés>, <explotación> y <redistribución>” ha cedido su lugar a “un nuevo imaginario político centrado en las nociones de <identidad>, <diferencia>, <dominación cultural> y <reconocimiento>.”³⁶⁵ Aun cuando la

³⁶⁴ Cfr. para una pormenorizada contextualización de los problemas suscitados por esta crucial cuestión de la gestión política de la heterogeneidad cultural, Francisco Colom: *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1999.

³⁶⁵ Nancy Fraser: “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age”, en Cynthia Willet (ed.): *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1998, p. 19. Con ello trata de advertir sobre el riesgo de acabar hipostasiando la “identidad cultural” como una variable independiente de las condiciones económicas, sociales o políticas. En este sentido y desde una perspectiva bien distinta, no deja de resultar llamativo que un autor como

intención última de Fraser no sea otra que la de prestar a su vez atención a la desigualdad y la marginación como factores de renovadas diferencias, con el fin de integrar la perspectiva de la “distribución” en la del “reconocimiento”, el caso es que con su anterior observación acierta a constatar cómo el discurso sobre la identidad, la diferencia y el reconocimiento –tan genuinamente característico del multiculturalismo- se ha vuelto prácticamente omnipresente en la reflexión filosófico-política contemporánea. En efecto: el uso mismo del término “multiculturalismo” ha llegado a alcanzar tal nivel de generalización desde que emergió allá por los años sesenta, que sólo por lo que se refiere a su lugar de origen, los Estados Unidos, ha pasado de aparecer en 40 artículos en 1982 a unos 2000 en 1992.³⁶⁶ Que desde entonces acá la difusión de tan mentado término no ha hecho sino experimentar un crecimiento exponencial, es algo que se puede colegir con claridad de la cáustica expresión formulada por Nathan Glazer, uno de los más acreditados estudiosos del tema, según la cual “hoy día todos somos multiculturalistas”.³⁶⁷

Por lo demás, esta recurrente presencia del término “multiculturalismo” y la consiguiente discusión generada en torno al mismo no es en absoluto ajena, obvio es decirlo, a la aparición de todo un conjunto de fenómenos característicos de nuestro tiempo. Así, pongamos por caso, al resurgimiento de los conflictos nacionalistas: ya se trate de las demandas de una mayor autonomía e incluso soberanía planteadas en aquellos Estados plurinacionales por parte de las minorías nacionales, ya se trate de la celebración y defensa a ultranza de la identidad y la etnicidad, que se ha visto a veces acompañada por “nuevas formas de

Christopher Lasch haya criticado la proclividad multiculturalista de la izquierda en estos últimos años por representar, a su entender, una dejación de su tradicional preocupación por la *clase*: “Si fuésemos capaces de superar las falsas polarizaciones generadas hoy día por la política del género y la raza, comprobaríamos que las verdaderas divisiones son aún las de clase. La «defensa de los principios» podría significar un retorno a la lucha de clases... o al menos a una política en la que la clase se convierta en la cuestión predominante.” (Cfr. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton, New York, 1995, pp. 113-114; hay trad. cast. de F. J. Ruiz Calderón en Paidós, Barcelona, 1996).

³⁶⁶ Cfr. sobre este punto Richard Bernstein: *The Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*, Knopf, Nueva York, 1994, p. 4.

³⁶⁷ Nathan Glazer: *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.

tribalismo" (por utilizar la expresión de Michael Walzer³⁶⁸) y hasta por "limpiezas étnicas" que en ocasiones han llegado a cobrar tintes verdaderamente dramáticos (los casos de la antigua Yugoslavia, de Ruanda, de Timor o de Chechenia, por citar sólo algunos ejemplos, están en la mente de todos). Otras veces dicha presencia obedece a la exigencia de reconocimiento y protección por parte de los pueblos aborígenes largo tiempo subyugados o relegados al olvido. O a los cientos de millones de inmigrantes, exilados y refugiados que, aun cuando no reclamen un Estado-nación, luchan por no ser asimilados y perder así sin más su identidad cultural. O a la amplia gama de movimientos sociales excluidos o marginados del núcleo mayoritario o dominante de la sociedad, desde el movimiento feminista al movimiento gay o de lesbianas, discapacitados, etc., que reivindican el reconocimiento de su diferenciación a partir de la cual pretenden derivar unos derechos específicos.

Como se puede observar, el multiculturalismo en la medida en que hace referencia a la lucha en pro del reconocimiento por parte de grupos específicos de personas basados en la nacionalidad, la etnicidad, la religión, la orientación sexual, etc., alude por tanto a experiencias muy variadas y complejas, lo que dificulta, claro está, que pueda establecerse una teoría general e inclusiva del mismo (como por lo demás revelan las distintas versiones, interpretaciones y enfoques a que en última instancia ha dado lugar). Pero hacerse cargo de la dificultad que conlleva establecer una adecuada teoría política del multiculturalismo –dadas las múltiples formas en que se manifiesta la diversidad cultural en las sociedades actuales– no significa, sin embargo, que la misma no sea menos necesaria. Ésta es al menos la opinión de Bhikhu Parekh, para quien la legitimidad de tan perentoria tarea vendría dada por el hecho de que las sociedades multiculturales contemporáneas han suscitado, más allá de sus notables diferencias y de la mayor o menor magnitud de su “multiculturalidad”, toda una serie de cuestiones o problemáticas

³⁶⁸ Michael Walzer: "The New Tribalism", *Dissent* (primavera 1992), pp. 164-172. Desde una óptica distinta, Michel Maffesoli ha presentado la creciente importancia de la pertenencia afectiva, tribal e identitaria como un rasgo distintivo de las actuales sociedades postmodernas en *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, París, 1988 (hay trad. cast. de B. Moreno con prólogo de Jesús Ibáñez en Icaria, Barcelona, 1990) y en *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, París, 1992.

comunes concernientes a los derechos culturales de las minorías, a la naturaleza de los derechos colectivos, a los derechos y obligaciones de los inmigrantes, a la variedad de formas y niveles de la ciudadanía, a si todas las culturas son dignas de igual respeto, si deben ser juzgadas en sus propios términos o de acuerdo con estándares universales, a si es posible resolver las profundas diferencias entre ellas, así como a otro nivel el tipo de relación que guarda el Estado con la diversidad cultural (bien estableciendo hasta qué punto es o puede permanecer neutral ante la misma, bien determinando en razón del grado de diversidad permitida qué clase de cohesión social y de unidad política persigue). Cuestiones todas ellas, insiste Parekh, que están necesitando de una teoría o un marco conceptual apropiado capaz de dar cuenta de la naturaleza, la estructura, la dinámica interna y el papel de la cultura en la vida humana.³⁶⁹ Mas no por necesaria, ciertamente, la tarea resulta menos problemática. Sin ir más lejos, es la propia ambigüedad de la que adolece el término “multiculturalismo” la que dificulta muchas veces que pueda hacerse del mismo un uso referencial unívoco, denotando por ejemplo significados distintos según sea utilizado en Europa, en los Estados Unidos o en Canadá. Así, mientras los europeos emplean por lo general el término para aludir a los Estados plurinacionales, los estadounidenses suelen recurrir a este vocablo para referirse sobre todo a las microculturas de ciertos grupos minoritarios o marginales, en tanto que los canadienses lo usan mayormente para describir una realidad sociológica como es la heterogeneidad de sus orígenes culturales (ya sea en un sentido nacional o étnico). De ahí, en definitiva, la conveniencia de prestar atención tanto a los diversos escenarios o contextos como a las diferentes circunstancias concretas en que se ha desarrollado, con el fin de evitar caer en el error de considerar al multiculturalismo como algo esencialmente idéntico sea cual fuere el lugar en que se produce.

Por mi parte, voy a circunscribir el presente trabajo a un determinado contexto: el canadiense, auténtico banco de pruebas de la puesta en práctica del multiculturalismo como política oficial. Para ello prestaré básicamente atención a

³⁶⁹ Cfr. Bhikhu Parekh: “Political theory and the multicultural society”, *Radical Philosophy*, nº 95 (mayo-junio 1999), pp. 27-32.

dos destacados autores pertenecientes a dicho contexto, cuyas voces más claramente han dejado oír su férreo compromiso con la defensa y definición de una “política del multiculturalismo”: me refiero a Charles Taylor y Will Kymlicka. Aun cuando cada uno de ellos parte de una perspectiva diferente (*comunitarista* en el primer caso y *liberal* en el segundo), ambos comparten sin embargo una concepción “fuerte” del multiculturalismo, en el sentido que entienden por tal la defensa de unos derechos específicos de ciudadanía para grupos minoritarios basados en su cultura. El problema que no obstante suscita esta vigorosa defensa de los “derechos multiculturales” es el de su conflictiva relación con los principios del liberalismo político, por cuanto el reconocimiento de tales derechos parece trascender el horizonte teórico-normativo liberal. El núcleo del problema, en pocas palabras, podría cifrarse en lo siguiente: ¿hasta qué punto son compatibles las demandas de determinados derechos colectivos basados en la pertenencia cultural con los derechos individuales e igualitarios que postula el credo liberal? ¿Son conciliables ambos tipos de derechos o, por el contrario, plantean un conflicto irresoluble? Éste es sin duda el envite al que no pueden eludir enfrentarse tanto Taylor como Kymlicka, y sus respectivas respuestas pueden ser de suyo contempladas como sendos intentos de revisar o reformular el proyecto liberal. En este sentido, cabe perfectamente inscribir las propuestas teóricas de uno y otro dentro de un contexto de discusión más amplio, como es el brindado por el conocido debate académico entre comunitaristas y liberales que tuvo lugar durante los pasados años ochenta y primeros de los noventa en torno a la posibilidad de incorporar el pluralismo cultural en el acervo político y normativo del liberalismo (y cuyas consecuencias teóricas distan aún de haber concluido).³⁷⁰ Del mismo modo en que se ha señalado cómo a lo largo de dicho debate los

³⁷⁰ Este debate ha originado a su vez una muy amplia bibliografía. Entre la misma parece obligado destacar a S. Avineri y A. de-Shalit: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992; Alexandro Ferrara: *Comunitarismo e liberalismo*, Riuniti, Roma, 1992; Daniel Bell: *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993; S. Mulhall y A. Swift: *Liberals & Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992 (hay ed. cast. de E. López Castellón en *Temas de Hoy*, Madrid, 1996). En nuestros lares se ha hecho eco del mencionado debate Carlos Thiebaut en *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992. El propio Carlos Thiebaut ha contribuido a prolongar y enriquecer este debate en su más reciente trabajo *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.

contendientes de los dos bandos en liza habrían ido aproximando en buena medida sus posturas, así también cabría ver los planteamientos de Taylor y Kymlicka antes como complementarios que como mutuamente excluyentes (por más que ello no anule, claro está, sus divergencias específicas). De ahí que, a mi modo de ver, tal vez no fuera desacertado etiquetar al primero de “comunitarista liberal” y al segundo de “liberal comunitarista”. Creo, además, que el grado de reconciliación entre liberalismo y comunitarismo que ambas etiquetas dejan entrever es en gran parte deudor del contexto proporcionado por la experiencia del multiculturalismo en Canadá, de la cual nuestros dos autores son testigos privilegiados.³⁷¹

CIUDADANIA UNIFORME *VERSUS* CIUDADANIA MULTICULTURAL: EL CASO CANADIENSE

Entre los estudiosos e intérpretes del multiculturalismo se considera con frecuencia a Canadá algo así como un “tipo ideal” de lo que comúnmente se entiende por una sociedad multicultural. El propio contexto social y político canadiense avala dicha consideración, en la medida en que ofrece una buena muestra de algunos de los fenómenos que, según veíamos más arriba, laten tras la propuesta multiculturalista: una complejidad étnica y una diversidad cultural características de un país creado por sucesivas oleadas de inmigrantes; la presencia en su interior de pueblos aborígenes; o el desafío planteado por el nacionalismo quebequés en un país que, no está de más recordar, debe su origen a la unión de dos “pueblos fundadores” culturalmente distintos: uno anglófono, protestante y de procedencia inglesa, el otro francófono, católico y de procedencia francesa (si bien en ninguno de los dos casos puede hablarse hoy de una identidad cultural única y homogénea, lo que no dejaría de añadir aún una mayor complejidad al asunto). Así las cosas, no debiera por tanto sorprendernos que encontremos en Canadá una de las referencias más tempranas de la puesta en práctica de las políticas multiculturales, habiéndose convertido de hecho en el

³⁷¹ Resultan ilustrativas en este sentido las entrevistas de Philippe de Lara a Taylor: “De l’anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance”, *Le Débat*, N° 89 (marzo-abril de 1996), pp. 208-223 y de Ruth Rubio Marín a Kymlicka: “Liberalismo y derechos de las minorías etnoculturales”, *Claves de razón práctica*, N° 97 (noviembre de 1999), pp. 43-52. Las mismas proporcionan además una excelente visión general sobre el pensamiento de ambos autores.

primer país en abrazar el multiculturalismo como política oficial allá por 1971. Dicha política tenía por objetivo integrar todos esos elementos heterogéneos en un sistema armonioso (o por decirlo con expresión más al uso: “salvaguardar la unidad en la diversidad”), presentándose para ello como una estrategia de inclusión étnica y como un foco de identidad nacional que establecía como premisa que la *integración* nacional era posible, e incluso preferible, sin la *asimilación*. Las propias observaciones de Pierre Elliott Trudeau, a la sazón primer ministro canadiense, en el momento de introducir ante la Cámara de los Comunes el multiculturalismo como política oficial, reflejaban palmariamente ese ideal de un Canadá pluralista y unitario:

Creemos que el pluralismo cultural es la esencia misma de la identidad canadiense. Todo grupo étnico tiene el derecho de preservar y desarrollar su propia cultura y valores dentro del contexto canadiense. [...] Se recomienda al gobierno que potencie una política del multiculturalismo dentro de un marco bilingüe como el medio más adecuado de asegurar la libertad cultural de los canadienses. [...] La unidad nacional, si es que ha de significar algo en un sentido profundamente personal, debe estar basada en la confianza en la propia identidad individual; a través de ésta puede crecer el respeto por los demás y una voluntad de compartir ideas, actitudes y supuestos. Una política del multiculturalismo adoptada con decisión ayudará a crear esta confianza inicial, pudiendo formar la base de una sociedad fundada en el juego limpio (*fair play*) para todos.³⁷²

Once años más tarde (1982), el apartado 27 de la *Carta de Derechos y Libertades*, añadida como preámbulo a la Constitución recién repatriada, elevaba al más alto rango jurídico la obligación de preservar y promover la herencia cultural de todos los canadienses. La *Ley del Multiculturalismo* de 1989 volvió a reafirmar la voluntad del gobierno federal de configurar la diversidad cultural como núcleo del discurso oficial sobre la identidad canadiense, respaldando así institucionalmente el patrimonio cultural de todos sus ciudadanos. En realidad, los “arquitectos” del multiculturalismo canadiense no sólo vieron en el mismo la estrategia integradora más idónea con la cual hacer frente a una debilitada conciencia nacional, sino que,

³⁷² Parlamento de Canadá, House of Commons, *Debate* (8 de octubre de 1971), p. 545.

haciendo de la necesidad virtud –y alineándose para ello con la que podría ser denominada vertiente teórica más “radical” de la “política de la diferencia”: aquella para la cual la fragmentación de la población en identidades culturales particulares lejos de suponer un riesgo es considerada como una ventaja positiva, por cuanto se ajusta mejor a las realidades políticas postmodernas-,³⁷³ encaminaron sus esfuerzos a lograr que el pluralismo cultural dejara de ser temido por sus consecuencias políticas y pasara, en cambio, a ser aclamado como la sustancia misma de la identidad nacional canadiense. De este modo la elevación del multiculturalismo a política oficial podía ser contemplada, en última instancia, como expresión y prolongación de esa lógica integradora de la diversidad étnica y cultural contenida ya en la conocida metáfora del *mosaico* canadiense como contrapuesta a la lógica asimilacionista del *melting pot* estadounidense. En palabras de algunos de sus intérpretes:

No se trata solamente de que el multiculturalismo corresponda a las normas sociales canadienses. Más que esto, el multiculturalismo *es* la quintaesencia del valor canadiense. Constituye un rasgo distintivo de nuestra celebración (no obstante comedida) como pueblo, y nos distingue del *melting pot* de los Estados Unidos. En tanto que piedra angular del proceso de construcción nacional de Canadá, el multiculturalismo conforma nuestra identidad, nos une en una sociedad diferenciada con una visión nacional y nos alienta como pueblo con un destino.³⁷⁴

De suerte que el multiculturalismo acabó consagrándose no sólo como una característica fundamental (tal vez *la* característica fundamental) de la identidad canadiense y como la base misma de su cohesión nacional, sino también como un pilar esencial de su orden político. Más aún, al erigirse política e ideológicamente

³⁷³ Cfr. al respecto, por ejemplo, Iris Marion Young: “Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict”, en Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 155-176.

³⁷⁴ Augie Fleras y Jean Leonard Elliot: *Multiculturalism in Canada: The Challenge of Diversity*, NelsonCanada, Scarborough, 1992, p. 125. Sin embargo, no han faltado voces críticas que han visto en el multiculturalismo una cierta forma de “asimilacionismo”, por cuanto obliga a los grupos identitarios a adoptar el lenguaje normativo del liberalismo jurídico para hacerse reconocer. Cfr., por ejemplo, Jeffrey G. Reitz y Raymond Breton: *The Illusions of Difference. Realities of Ethnicity in Canada and The United States*, C.D. Howe Institute, Toronto, 1994. Según estos autores es preciso deconstruir el mito que presenta a Canadá como un *mosaico* que se opone al *melting pot* estadounidense pues, en los hechos, Canadá sería tan asimilacionista como los Estados Unidos.

en un elemento central de la concepción canadiense de la ciudadanía, acabó haciendo también realidad el sueño de Trudeau de reconfigurar la identidad canadiense en torno a este ideal cívico de una ciudadanía común.

No hará falta insistir demasiado en que esta propuesta de responder a la política de la diferencia identitaria mediante la construcción de un modelo de ciudadanía multicultural, puede ser de suyo contemplada como una solución de recambio frente al modelo centralista y uniforme de ciudadanía (llámese jacobino o republicano) que se impuso de manera más o menos paradigmática (dadas sus variantes nacionales) en el conjunto de los Estados-nación modernos tras la Revolución Francesa. Este modelo, en la medida en que hundía sus raíces en la filosofía universalista de las Luces -según la cual la identidad cultural no constituía sino una cualidad secundaria y accidental del “hombre universal”-, cifraba su estrategia integradora en la *asimilación* de los individuos a los valores igualitarios y universalistas de la República, dejando fuera de consideración sus valores y tradiciones particulares. De esta guisa, la integración buscada debía conducir a la creación de una “comunidad política de ciudadanos” y no a una federación de grupos étnicos o culturales (como por lo demás ha mostrado fehacientemente la puesta en práctica de dicho modelo por parte de franceses y estadounidenses, con el cual han logrado integrar varias oleadas masivas de inmigrantes en el curso de estos dos últimos siglos). Pues bien, es este modelo “asimilacionista” -concebido para formar una población unificada culturalmente- el que parece haber entrado hoy día en crisis, como pone cada vez más de relieve el actual contexto de la diversidad cultural e identitaria. De ahí que, frente al mismo, se haya visto la conveniencia de proponer un “modelo multicultural” capaz de hacerse cargo de que la identidad cultural es inseparable de la identidad política de los individuos, por considerarlo más adecuado con miras a proporcionar una respuesta satisfactoria a los problemas planteados por las demandas de reconocimiento público de dicha diversidad.

Ni que decir tiene que el multiculturalismo, en este sentido, representa un importante desafío para algunos de los principios canónicos del credo liberal, sobre todo por lo que respecta a la supuesta neutralidad del Estado frente a las identidades

culturales y estilos de vida presentes en la sociedad.³⁷⁵ El dogma liberal clásico - respaldado en nuestros días por autores como John Rawls o Ronald Dworkin- afirma la estricta división entre las esferas de lo público y lo privado (valdría también decir para nuestro propósito: entre lo *político* y lo *cultural*), de acuerdo con la cual los conflictos derivados de la *etnicidad* y de la *pluralidad cultural* son equiparados a los de índole religiosa y remitidos sin más a la esfera privada. Pues bien, es precisamente este dogma -hostil a consagrar en términos políticos el pluralismo cultural y, más aún, a preservarlo por medios jurídicos- el que ha sido desafiado, o cuanto menos matizado, por toda una serie de filósofos políticos canadienses contemporáneos, hasta el punto de que tal vez no sea excesivo hablar de unos rasgos específicos en la teoría liberal emanada de ese país. En efecto, la creciente importancia que ha ido cobrando la aportación de tales filósofos canadienses en el actual debate en torno al liberalismo no sólo ha llegado a ser reconocida fuera de sus propias fronteras (como prueba el hecho de su cada vez mayor presencia editorial en otros países), sino que también representa un acusado contraste con la sombría percepción que acerca del arraigo y la pujanza de la teoría liberal en Canadá, habían sostenido en un pasado no lejano algunas de sus más descollantes figuras intelectuales. Valgan sino, como botón de muestra al respecto, las elocuentes palabras pronunciadas por Frank H. Underhill todavía a mediados de siglo:

Es un hecho destacable que en el principal debate de nuestra generación, el debate que se ha seguido en todo el mundo occidental acerca de los valores fundamentales del liberalismo y la democracia, nosotros los canadienses apenas hemos participado. [...] En este debate mundial acerca de los valores de nuestra civilización la voz canadiense apenas ha sido oída. ¿Quién ha leído alguna vez un libro canadiense? ¿Qué libros canadienses existen sobre estos

³⁷⁵ Algunos incluso han ido más lejos al ver en el [multi]culturalismo la eutanasia misma de los principios liberales. Cfr. al respecto David Bromwich: "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", *Dissent* (invierno de 1995), pp. 89-102. (En este mismo número se encuentran las respuestas de Charles Taylor y de Michael Walzer a los argumentos de Bromwich, pp. 103-104 y 105-106 respectivamente). Para un punto de vista opuesto o más inclinado a defender la compatibilidad entre liberalismo y multiculturalismo, véase Joseph Raz: "Multiculturalism: A liberal perspective", *Dissent* (invierno de 1994), pp. 67-79.

problemas? ¿Qué hemos dicho sobre los mismos que haya llamado la atención de nuestros contemporáneos o haya ejercido algún efecto en su imaginación? Por lo que se refiere al mundo de las ideas seguimos sin representar una parte importante, seguimos estando aún colonizados.³⁷⁶

Y tras declarar, casi a renglón seguido, que esa debilidad intelectual de Canadá es una cualidad que se ha manifestado a lo largo de toda su historia, debilidad que aún se aprecia mejor si se la compara con lo acontecido en otros países como Gran Bretaña o los Estados Unidos, Underhill acaba preguntándose: “¿Dónde están los clásicos de nuestra literatura política que encarnan nuestra versión canadiense del liberalismo y la democracia?”³⁷⁷

Sin lugar a dudas, las palabras de Frank Underhill evocan otros tiempos, como atestigua la destacada y cada vez más influyente presencia en los debates contemporáneos de un significativo número de filósofos y politólogos canadienses. Así, a la ya más clásica figura de C. B. Macpherson, quien con su teoría del “individualismo posesivo” había llevado previamente a cabo una revisión del liberalismo clásico en clave marxista,³⁷⁸ habría que añadir hoy día los nombres de Charles Taylor, James Tully, Will Kymlicka, Guy Laforest, Philip Resnick, Ronald Beiner o Daniel Weinstock entre otros, cuya obra goza ya de reconocido prestigio en unos casos y en otros comienza a darse a conocer más allá del mero contexto canadiense o norteamericano.³⁷⁹ Ahora bien, y como ya he sugerido, de todo este elenco de autores voy a limitarme a prestar aquí especial atención a las obras de

³⁷⁶ Frank H. Underhill: “Some Reflections on the Liberal Tradition in Canada” (1946), en *In Search of Canadian Liberalism*, Macmillan, Toronto, 1960, pp. 4-5.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 7.

³⁷⁸ Cfr. al respecto C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962 (hay trad. cast. de J. R. Capella en Fontanella, Barcelona, 1979). Sobre el mismo, Joseph H. Carens (ed.): *Democracy and possessive individualism: the intellectual legacy of Macpherson*, State University of New York Press, Albany, 1993 y Peter Lindsay: *Creative Individualism: the democratic vision of Macpherson*, State University of New York Press, Albany, 1996. La obra de Macpherson ha sido también objeto de atención entre nosotros por parte de Fernando Quesada: “C. B. Macpherson. De la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa”, en José M^a González y Fernando Quesada (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 267-310.

³⁷⁹ Para una visión panorámica de la filosofía política canadiense contemporánea, véase R. Beiner y W. Norman (eds.): *Canadian Political Philosophy*, Don Mills, Ont., Oxford University Press, 2001.

Charles Taylor y Will Kymlicka, cada uno de los cuales ha defendido, si bien desde perspectivas distintas, la dimensión identitaria de los sujetos políticos. O lo que sería lo mismo: la importancia de los trasfondos socio-culturales como un presupuesto imprescindible de la teoría liberal, ya que los derechos y responsabilidades atribuidos al sujeto liberal sólo son posibles en la medida en que éste se encuentre inserto en unas estructuras compartidas de sentido. Por lo que se refiere a Taylor, su preocupación central por revisar la *ontología atomista liberal* que conforma la teoría política moderna se remonta ya a sus primeros trabajos, como puede apreciarse en la colección de ensayos reagrupados en *Philosophical Papers*³⁸⁰, donde cuestiona la premisa del individualismo atomista predominante en dicha teoría por no considerar de forma adecuada la reciprocidad de las relaciones entre los individuos y entre éstos y la sociedad. Preocupación que no ha dejado de mantenerse constante, como testimonia la que sin duda puede ser considerada como su *opus magnum*, *Sources of the Self*³⁸¹, donde insiste en que para entender el “yo moderno” es de crucial importancia prestar la debida atención al contexto socio-histórico, cultural y lingüístico dentro del cual se desenvuelve la acción humana. Por lo que respecta a Kymlicka, en sus dos obras de mayor relieve hasta el momento -*Liberalism, Community, and Culture* y *Multicultural Citizenship*³⁸²- no ha dejado de subrayar el importante papel desempeñado por los vínculos comunitarios y la pertenencia cultural en la conformación social del individuo. Pero mejor será que una vez ya enmarcada la problemática general de nuestro trabajo tras lo que hemos venido diciendo, pasemos sin mayor dilación a analizar más pormenorizadamente la aportación de ambos autores respecto del tema que nos ocupa.

³⁸⁰ Charles Taylor: *Philosophical Papers* (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge, 1985 (en especial sobre esta cuestión el volumen 2).

³⁸¹ Charles Taylor: *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (hay trad. cast. de A. Lizón en Paidós, Barcelona, 1996).

³⁸² Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, y *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995 (hay trad. cast. de C. Castells en Paidós, Barcelona, 1996).

EL COMUNITARISMO LIBERAL DE CHARLES TAYLOR

Charles Taylor es sin duda uno de los pensadores políticos que más se han preocupado por situar la problemática del multiculturalismo en el marco de las sociedades democráticas desarrolladas. Consciente de que los Estados contemporáneos tienden a caracterizarse cada vez más por el pluralismo identitario que por la homogeneidad de su población, se muestra realmente convencido de que el modelo de ciudadanía multicultural es el que mejor puede responder a esta creciente diversidad del mundo actual. De ahí que uno de los objetivos de su conocido ensayo “The Politics of Recognition”,³⁸³ cuya enorme influencia ha acabado convirtiéndolo en uno de los textos seminales del debate multiculturalista, sea precisamente el de promover este modelo de ciudadanía con el fin de hacer frente de una forma más justa a la pluralidad cultural de nuestras sociedades. Partiendo de la premisa de que en la actualidad un buen número de corrientes políticas gira en torno a la necesidad, y a veces la exigencia, de *reconocimiento*, Taylor va a hacer de este concepto la clave de la comprensión de los mecanismos de formación de la identidad y de integración social, al señalar que

nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.” En este sentido, continúa afirmando pocas líneas más abajo, “el falso reconocimiento no sólo muestra una falta

³⁸³ Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, en Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1992, pp. 25-73 (hay trad. cast. de M. Utrilla en Fondo de Cultura Económica, México, 1993). El propio Taylor ha vuelto a matizar esta cuestión en “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 7 (1996), pp. 10-19.

del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas.”³⁸⁴

Como ejemplos de esta dañada autoestima, Taylor trae a colación los planteamientos feministas acerca de la imagen inferior y negativa de sí mismas que las mujeres han interiorizado en las sociedades patriarcales, imagen que dificulta e incluso puede llegar a impedir su emancipación aun cuando hayan desaparecido algunos de los obstáculos que se oponían a su plena ciudadanía. Otro tanto ocurre con los negros: la sociedad blanca proyectó durante mucho tiempo una imagen degradante de sí mismos, imagen que algunos adoptaron y ahora precisan superar. De forma igualmente análoga, la imagen de “salvajes” e “incivilizados” que los europeos atribuyeron a los indios y a la mayoría de los pueblos colonizados habría desempeñado un papel similar. A la luz pues de estos reveladores ejemplos de *humillados y ofendidos*, Taylor constata que el debido reconocimiento “no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital.”³⁸⁵ Tanto más cuanto que somos formados por el reconocimiento, cuanto que es éste el que forja nuestra identidad.

Antes de la llegada de la modernidad apenas tenía sentido hablar del “problema de la identidad”, ya que los horizontes del “yo” se hallaban en mayor o menor medida preestablecidos por estructuras significativas de carácter social, teológico y cosmológico. Pero cuando tales estructuras son dejadas de lado como consecuencia de las revoluciones intelectuales que tienen lugar entre los siglos XVI y XVIII, el “yo” y su identidad se vuelven especialmente problemáticos, convirtiéndose desde entonces la definición de la propia identidad en una tarea primordial para el “yo”. Esta preocupación por la “búsqueda de la identidad” puede apreciarse mejor cuando dirigimos nuestra atención hacia esa nueva interpretación de la identidad *individual* que se desarrolla a partir del siglo XVIII, según la cual nuestra identidad es algo que descubrimos en nosotros mismos. Nos hallamos aquí ante una nueva forma de interioridad, caracterizada por la visión de nosotros mismos en tanto que

³⁸⁴ Ibid., pp. 25 y 26.

³⁸⁵ Ibid., p. 26.

individuos preocupados por el ideal de alcanzar nuestra verdadera y plena autorrealización. A este ideal –por lo demás tan expresivo del marcado giro subjetivo característico de la cultura moderna como de inequívoca raigambre romántica– nuestro autor lo denomina, tomando prestado el término de Lionel Trilling, el ideal de la “autenticidad”,³⁸⁶ el cual no sólo nos insta a que prestemos preferentemente atención a nuestra “voz interior” para determinar quiénes somos, sino que también nos impele a que seamos fieles a nuestro propio y original modo de ser. Sin embargo - y esto es lo que ante todo quisiera destacar aquí ahora-, por más que pueda dar la impresión de que dicho ideal al definirse centrándose en el “yo” nos distancia de nuestras relaciones con los otros, lo cierto es que ello está lejos de significar que elaboremos nuestra identidad aisladamente. Antes al contrario, para Taylor nos equivocamos si pensamos que la búsqueda de la autenticidad puede tener lugar sin tomar en consideración nuestras relaciones con los otros, ya que para llevar a cabo nuestra autorrealización requerimos del reconocimiento social de nuestra identidad por parte de los demás. La razón de que esto sea así reside, precisamente, en un rasgo decisivo de la condición humana: “su carácter fundamentalmente *dialógico*.” Hasta el punto de que

[...] el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.³⁸⁷

³⁸⁶ A destacar la importancia de este ideal consagra Taylor su obra *The Malaise of Modernity* (versión original canadiense de 1991), que ha sido traducida a nuestro idioma con el título de la edición estadounidense *La ética de la autenticidad* (trad. de P. Carbajosa, Paidós, Barcelona, 1994; precedida de una valiosa introducción de Carlos Thiebaut). Un título que parece más acertado, por cuanto da la impresión de captar mejor el impulso teórico básico del libro, dirigido más bien a tratar de rescatar la degradada idea romántico-existencialista de autenticidad que a tratar de catalogar los descontentos de la modernidad.

³⁸⁷ Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 34. No obstante, y como K. Anthony Appiah ha observado perspicazmente en sus glosas al texto de Taylor que venimos comentando, existe una cierta ambigüedad o tensión no resuelta entre individuo y comunidad implícita en su política del reconocimiento. Pues unas veces da la sensación de que Taylor sostiene una idea antiliberal de individuo, poniendo especial énfasis en los componentes sociales que determinan la configuración y realización de la identidad individual. Pero otras, particularmente en la ética de la autenticidad, da más bien la sensación de que el individuo debe realizar su yo auténtico contra todas las coerciones

El importante papel desempeñado por el reconocimiento queda así reflejado en un doble plano: el de la esfera íntima y el de la esfera social o pública. Taylor expresa su intención de centrarse sobre esta última, pues advierte que es en ella donde la política del reconocimiento igualitario viene cobrando en estos últimos años una significación cada vez mayor. Su propósito no es otro que el de tratar de fundamentar una reconceptualización de la esfera pública que sea capaz de prestar atención, al mismo tiempo, tanto a las crecientes demandas de igualdad de las democracias modernas como al reconocimiento de las particularidades culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas.³⁸⁸ Ello le va a dar pie, como veremos a continuación, a plantear su revisión crítica de la teoría liberal en función, precisamente, del concepto mismo de reconocimiento.

La “política de la diferencia” como crítica y superación del liberalismo procedimental

El reproche que Taylor comienza dirigiendo al pensamiento liberal es que ha desatendido –cuando no propiamente olvidado– ese carácter intrínsecamente *dialógico* que, según acabamos de ver, es consustancial a la identidad humana. A su juicio, la teoría clásica liberal con su enfoque *monológico* ha subestimado la importancia de los otros y del diálogo (o lo que sería lo mismo: de la estructura social) en la constitución de nuestra identidad. Es precisamente sobre esta base filosófica que el filósofo quebequés va a cimentar su crítica al liberalismo (o como algunos le han reprochado, a cierta “caricatura” del mismo), que articulará fundamentalmente en torno a dos cuestiones: la crítica al individualismo *atomista* liberal por un lado y la crítica al principio de *neutralidad* liberal por otro. En lo tocante a la primera cuestión, nuestro autor va a acusar sobre todo al liberalismo de estar basado en una concepción atomizante del sujeto que le impide

institucionales, comunitarias y sociales que tratan de imponérsele (ya sea contra la familia, la escuela, la religión organizada o el Estado). Desde este punto de vista, la comunidad aparece entonces como cercenadora del yo. (K. Anthony Appiah: “Identity, Authenticity, Survival, Multicultural Societies and Social Reproduction”, en *ibid.*, pp. 149-163).

³⁸⁸ Sobre la problemática traslación de la *autenticidad* individual a la colectiva, así como sobre las connotaciones autoritarias que dicho término entraña, ha llamado la atención con su habitual sutileza José M^a González García en “Metáforas de la identidad: una ironía sobre Ch. Taylor”, cap. 8 de su libro *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 223-249.

comprender las necesidades colectivas e identitarias de las comunidades. Para ello va a echar mano de una determinada ontología del ser humano –expuesta ya en varios de sus trabajos previos a éste que venimos comentando-, según la cual la naturaleza e identidad de los seres humanos no pueden especificarse al margen de las autointerpretaciones que éstos realizan; es decir, al margen de su orientación hacia concepciones del *bien* derivadas de la matriz socio-histórica, cultural y lingüística de su comunidad.³⁸⁹ Al contraponer pues esta ontología (de marcado cuño aristotélico) a la ontología “atomista” del liberalismo, Taylor pretende rechazar la idea –supuestamente liberal- de que los seres humanos poseen una naturaleza y una identidad fijas que pueden analizarse al margen de las interpretaciones que hagan de ellas los diferentes sujetos. Ya en esa gigantesca fenomenología de la subjetividad e identidad modernas que representa *Sources of the Self*, nuestro autor insistía en que “sólo poseemos una subjetividad cuando accedemos a un determinado espacio de cuestiones y cuando buscamos y descubrimos en él una orientación hacia el bien.”³⁹⁰ Lo que entraña, claro está, una relación esencial entre el sujeto y otros sujetos; esto es: una relación esencial con la *comunidad*. Ésta, en cuanto requisito estructural previo en el que se desenvuelven la acción y la subjetividad humanas, acaba erigiéndose en la fuente constitutiva de nuestra identidad. Pero para reconocer la importancia que en este sentido tiene la comunidad se requiere, en resumidas cuentas, una ontología diferente de la del atomismo liberal, que ignora hasta qué punto la identidad del individuo se halla constitutivamente ligada a su comunidad de pertenencia. Sentado esto, tal vez sea el momento de advertir que la visión de Taylor de la “comunidad”, fundada por cierto en la tradición del “humanismo cívico” o “republicanismo” y, por ende, caracterizada por su marcado énfasis en el elemento participativo, en absoluto es premoderna o cerrada sino, más bien, multifacética y abierta.³⁹¹ En él “comunidad” y “modernidad”

³⁸⁹ Cf. Charles Taylor: “Interpretation and the sciences of man”, en *Philosophical Papers* (vol. 2), op. cit., p. 26. En general el conjunto de artículos recogidos en este volumen abunda sobre esta cuestión.

³⁹⁰ Ch. Taylor: *Sources of the Self*, op. cit., p. 34.

³⁹¹ Cfr. sobre este punto, Charles Taylor: “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en Nancy Roseblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, 1989, pp. 177 y ss. (Artículo recogido posteriormente en *Philosophical Arguments*,

no aparecen como polos opuestos (al modo del comunitarismo “nostálgico” de MacIntyre), sino que parece quedar clara la simbiosis entre ambas.³⁹²

En lo tocante a la segunda cuestión, Taylor va a criticar el principio de *neutralidad* liberal por ofrecer, en su opinión, una interpretación en exceso constrictiva del reconocimiento de la dignidad humana al reducirla a los derechos individuales fundamentales. Ciertamente, con su énfasis en la noción de “igual dignidad” la teoría clásica liberal ha articulado una “política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, cuyo contenido ha consistido en la igualación de los derechos y de los títulos.”³⁹³ Pero Taylor observa que esta política de la “igual dignidad”, debido a su marcado carácter homogeneizador, es reacia a permitir el reconocimiento de las diferencias. De ahí que contraponga a la misma una “política de la diferencia” capaz de reconocer la identidad particular de tal individuo o de tal grupo, pues es precisamente esta particularidad -que corresponde en este caso a la de las culturas minoritarias- la que ha solido ser ignorada, y aún más frecuentemente asimilada, en el molde de la identidad cultural dominante o mayoritaria de la sociedad. De manera que ambas formas de política comparten una base universalista, pero mientras la primera -merced a su acento en la igualdad de derechos- es “ciega” a las diferencias, la segunda en cambio -merced a su acento en la identidad particular- hace de tales diferencias la base del tratamiento diferencial.

Nos hallaríamos, por consiguiente, ante dos formas de política que entran de diversos modos en conflicto, y a las que ya se ha hecho común denominar, de acuerdo con los términos sugeridos por Walzer en sus comentarios al texto de Taylor que venimos aludiendo: “Liberalismo 1” y “Liberalismo 2”.³⁹⁴ Desde la perspectiva del “Liberalismo 1” se subraya, ante todo, el compromiso con los

Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995; hay trad. cast. de F. Birulés en Paidós, Barcelona, 1997).

³⁹² Véase para un análisis más detallado de esta cuestión, Philip Resnick: “In Search of the Lost Community: Charles Taylor and Modernity”, en *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston, 1996, pp. 131-146.

³⁹³ Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 37.

³⁹⁴ Cfr. al respecto *ibid.*, pp. 99-103.

derechos individuales y con la neutralidad del Estado, de tal guisa que éste no debe (y no puede) ser portador de un proyecto moral, cultural o religioso propio ni de unas metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. Con su énfasis en la idea formal y abstracta de unos derechos iguales para todos –independientemente de cuál sea nuestra identidad étnica, religiosa, cultural o sexual particular– este tipo de liberalismo no dejaría lugar para el reconocimiento público de la diferencia, reduciéndose a la postre, de manera necesaria, a una mera teoría procedimental que hace caso omiso de la bondad de determinados fines colectivos. Se trataría, por lo tanto, de un pensamiento “inhóspito” a la diferencia, “ciego” al valor mismo de la diferencialidad.

En cambio, desde la perspectiva del “Liberalismo 2”, se subraya el compromiso que puede tener el Estado con la preservación y el florecimiento de formas nacionales, religiosas o culturales particulares; sin que ello sea óbice para que, a su vez, sean respetados y protegidos los derechos básicos individuales (por más que esto, como tendremos ocasión de ver, no deje de resultar problemático). Así concebido, este segundo tipo de liberalismo se caracterizaría por promover activamente, desde la esfera pública, una política del reconocimiento sobre la base de la existencia de fines colectivos definidos por la defensa de la propia identidad cultural. En esto consistiría, en último término, la política del reconocimiento como “política de la diferencia”.

Huelga decir que es este segundo modelo de liberalismo el que Taylor suscribe plenamente. Desde esta perspectiva -por lo demás en absoluto ajena al hecho de que una de las principales motivaciones que impulsan a nuestro autor a argumentar en favor de la política de la diferencia, obedece a su conocido compromiso político con el movimiento nacionalista de Quebec como militante activo en las filas del New Democratic Party-, nada menos sorprendente que las abundantes referencias que encontramos en su texto acerca de la situación canadiense. Tal vez valga la pena detenerse, siquiera sea brevemente, sobre las mismas; pues creo que el posible nivel de abstracción observable en esas dos formas de liberalismo anteriormente expuestas, así como la problemática relación existente entre ambas,

pueden llegar a adquirir, a la luz del contexto canadiense, un mayor grado de concreción y clarificación. Así, por ejemplo, las leyes lingüísticas adoptadas por el gobierno de Quebec -de acuerdo con las cuales se proscribía la educación anglófona para la población francófona y para los inmigrantes, se obliga a las empresas con más de cincuenta empleados a administrarse en francés y se prescribe que ésta sea la lengua en que se firmen los documentos oficiales- pueden ser perfectamente justificables desde la perspectiva del “Liberalismo 2”. La necesidad en este caso de proteger y promover la lengua y la cultura francesas justificaría la adopción de tales medidas. En palabras del propio Taylor:

Para el gobierno de Quebec, es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Quebec constituye un bien. La sociedad política no es neutral entre quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros ancestros y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo. Podría argüirse que después de todo es posible alcanzar una meta como la *supervivencia* para una sociedad liberal procedimental. [...] Las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes.³⁹⁵

Así pues, medidas como las contenidas en la legislación lingüística de Quebec no son estrictamente “neutrales” en su tratamiento de las identidades culturales diferenciadas. En este caso una identidad particular –la de la población francófona quebequesa- y su consiguiente aspiración a la supervivencia a través de las generaciones futuras aparece reconocida por el Estado y protegida jurídicamente. En este sentido, qué duda cabe que las disposiciones jurídico-políticas de Quebec proporcionan un claro ejemplo de la puesta en práctica de la política del reconocimiento de la diferencia identitaria. Pero lo que también revelan, con no menor claridad, es cómo los quebequeses se ven asimismo compelidos a transigir que su gobierno les imponga serias restricciones a sus derechos básicos individuales en nombre de un objetivo de grupo como la “supervivencia”, sacrificando con ello sus propias libertades en el altar de una identidad cultural colectiva. El interrogante que

³⁹⁵ Ibid., pp. 58 y 59.

entonces se plantea es el siguiente: ¿son tales restricciones admisibles desde los supuestos del “Liberalismo 1”? Evidentemente no. Y ello explica el rechazo que suscitó la adopción de las mencionadas leyes lingüísticas en la mayor parte del resto de Canadá, que vio en las mismas un atentado contra las provisiones básicas de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982, la cual, a semejanza de otras cartas y declaraciones de derechos características de los ordenamientos constitucionales de las democracias occidentales, postula la prioridad de los derechos individuales sobre las metas colectivas con arreglo a los principios procedimentales del “Liberalismo 1”, garantizando así un trato igualitario a todos los ciudadanos. La solución que se buscó a este problema no fue otra que la introducción en el Preámbulo de la Carta de una enmienda constitucional conocida con el nombre (por el lugar en que fue redactada) de Lago Meech, de acuerdo con la cual se proponía reconocer a Quebec como una “sociedad distinta”. Pero de nuevo aquí la adscripción al “Liberalismo 1” y al “Liberalismo 2” por parte, respectivamente, del “Canadá anglófono” y el “Canadá francófono” imposibilitó el acuerdo. Como bien constata Taylor: “El resto de Canadá vio que la cláusula de la <sociedad distinta> legitimaba las metas colectivas. Y Quebec vio que el paso destinado a dar precedencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena, y a la cual Quebec jamás podría acomodarse sin sacrificar su identidad.”³⁹⁶

Esta negativa por parte del resto de Canadá a aceptar introducir la cláusula de “sociedad distinta” en la Constitución, acabó generando entre los quebequeses un fuerte sentimiento de rechazo a la misma que ha ido dando paso, para mayor gravedad, a una pérdida de identificación con las estructuras políticas de su propio país. Sería demasiado cómodo, sin embargo, endilgar con una cierta ligereza a los quebequeses el reproche de “deslealtad constitucional”, sobre todo si tenemos en cuenta que la repatriación de la Constitución en 1982 no contó entonces con el consentimiento de su Asamblea Nacional por considerar, entre otras cosas, que la misma suponía un claro retroceso respecto a la Constitución Confederal de 1867. La versión original de la Constitución había tratado justamente de evitar aquello que a juicio de los quebequeses la Carta de Derechos y Libertades trata precisamente de

³⁹⁶ Ibid., p. 60.

adquirir: la asimilación de Quebec a una cultura nacional pancanadiense.³⁹⁷ Como ha hecho notar James Tully al respecto:

las leyes confederales no intentaron suplantarse la cultura jurídica y política establecida desde mucho antes en las colonias para implantar una cultura jurídica y política uniforme; antes al contrario, reconocieron y permitieron la continuación de las culturas constitucionales [existentes] en el interior de una federación diversificada en la cual cada una de las provincias daba su consentimiento”, siendo así que “la imposición a Quebec de la Carta en 1982, afectando su cultura constitucional sin consulta previa ni autorización alguna, aparece como un acto inconstitucional de discontinuidad y de asimilación.³⁹⁸

Esta es una de las principales razones por las que la Carta no ha conseguido penetrar en Quebec tan profundamente como en otras partes del país. Simplemente, a los ojos de los quebequeses ésta dejaba sin reconocer el carácter multinacional de Canadá. Con ello se da, además, la ironía de que habiendo sido concebida inicialmente como un instrumento de construcción de la nación en torno a un código de valores fundamentales que debía gravitar por encima de las identidades provincialmente territorializadas, el contencioso Quebec-Canadá generado por la Carta puede acabar convirtiéndose paradójicamente a ésta en causa de la ruptura del país. De hecho tras el fracaso del Acuerdo del Lago Meach, del posterior colapso de las negociaciones intergubernamentales de Charlottetown en 1992 y, por último, de la ajustadísima victoria de las fuerzas del NO en el referéndum del 30 de octubre de 1995 (que con una altísima participación del 93'5% se saldó con una exigua mayoría de 54.288 votos a favor del *status quo* frente a la opción soberanista), Canadá ha entrado en un periodo de incertidumbre política sin precedentes. Nada parece descartar la celebración en un futuro próximo de otro referéndum que pueda hacer realidad el riesgo de secesión por parte de Quebec. De ahí la larga serie de interminables debates y de frustrados intentos de reformar la Constitución que ha tenido lugar en estos últimos años, y que ha llevado a algunos a hablar al respecto de “odisea” o “impasse”

³⁹⁷ Sobre los debates habidos en torno a dicha Constitución Confederal, véase P.B. Waite (ed.): *The Confederation Debates in the Province of Canada/1865*, McClelland and Stewart, Toronto, 1963.

³⁹⁸ James Tully: “The Crisis of Identification: the Case of Canada”, *Political Studies*, vol. 42 (número especial), (1994), pp. 84-85.

constitucional.³⁹⁹ Debates y tentativas de reforma que incluso han acabado por poner en tela de juicio el valor instrumental del propio sistema federal canadiense en cuanto herramienta política más idónea con la que gestionar los conflictos entre las diversas unidades territoriales con identidades específicas que componen el Estado federal.⁴⁰⁰ Adentrarme no obstante en el intrincado panorama constitucional y federal canadiense es algo que escapa a los límites que me he fijado en este trabajo. De ahí, pues, que dirija mi atención a mostrar la propuesta planteada por Taylor con miras a ofrecer una salida a esta prolongada situación de estancamiento.

A la búsqueda de soluciones: el *pathos* de la “diversidad profunda”

Los escritos de Taylor centrados en la problemática constitucional y federal canadiense aparecen en su mayor parte recogidos en *Reconciling the Solitudes*.⁴⁰¹ A través de los mismos puede constatarse la preocupación central del autor por tratar de exorcizar los peligros de fragmentación que se ciernen sobre Canadá y que amenazan su viabilidad como país. Como bien señala Guy Laforest en su introducción a estos escritos, la postura adoptada por Taylor ante esta cuestión es la de la medida, la del prudente término medio entre los extremos de acuerdo con los parámetros de la ética aristotélica.⁴⁰² En efecto, su posición intermedia entre el federalismo

³⁹⁹ Cfr. al respecto Peter Russell: *Constitutional Odyssey: Can Canadians be a Sovereign People?*, University of Toronto Press, Toronto, 1992. Esta obra proporciona, además, una amplia panorámica sobre la historia del proceso constitucional canadiense; y Guy Laforest y Roger Gibbins (eds.): *Sortir de l'impasse. Les voies de la réconciliation*, Institut de recherche en politiques publiques/Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1998.

⁴⁰⁰ Cfr., por ejemplo, Alan C. Cairns: *Charter versus Federalism: The Dilemmas of Constitutional Reform*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1992, p. 112. Por lo demás, la bibliografía sobre la cuestión constitucional y federal canadiense es amplísima. En castellano disponemos de la aportación de Alain-G. Gagnon: *Québec y el federalismo canadiense*, CSIC, Madrid, 1998; y para una visión comparativa con el caso español, Francisco Colom: “Aventuras y desventuras del federalismo. España y Canadá ante la <cuestión nacional>”, en *Razones de identidad*, op. cit., pp. 285-313.

⁴⁰¹ Charles Taylor: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. por Guy Laforest, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 1993.

⁴⁰² El propio Laforest ha ofrecido una visión más detallada de esta cuestión en “Philosophy and political judgement in a multinational federation”, en James Tully (ed.): *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 194-209.

uniforme de la Carta y las demandas soberanistas planteadas por el ala más radical del nacionalismo quebequés se pone de manifiesto cuando insiste en que, para reconciliar las actuales divergencias existentes, es preciso renovar el sistema federal de manera que exprese un mayor compromiso con el respeto y la aceptación de la diversidad. Viene a coincidir en este punto con el anteriormente citado James Tully, a quien debemos una de las aportaciones más originales e interesantes que se han hecho desde la filosofía política sobre la temática constitucional, de acuerdo con la cual frente al “imperio de la uniformidad” establecido paradigmáticamente por el constitucionalismo moderno, las constituciones actuales deberán mostrarse en el futuro más dispuestas a reconocer y acomodar la diversidad cultural si es que quieren seguir manteniendo su pretensión de conciliar la pluralidad con la unidad política.⁴⁰³ Pues sólo desde esta perspectiva se podrán afrontar los difíciles desafíos a los que se enfrenta hoy día un país sociológica y culturalmente tan diverso como Canadá: los deseos de Quebec de verse reconocida como “sociedad distinta”, las demandas de autogobierno de los pueblos aborígenes, las diferencias regionales y la necesidad de conciliar los derechos individuales con los intereses de las comunidades. Taylor advierte que para ello es necesario explorar nuevos conceptos, articular un lenguaje que permita reconocer dicha diversidad. De ahí que recurra a un sofisticado instrumento conceptual que juzga adecuado para tal fin: el de la “diversidad profunda”. Expresado en sus propios términos:

Nos hallamos frente a un reto de nuestra propia concepción de la diversidad. Muchas de las personas que apoyaron la Carta y el multiculturalismo con el propósito de rechazar la sociedad distinta se sienten orgullosas de su aceptación de la diversidad – y desde muchos puntos de vista, con razón-. Lo que se sacraliza aquí es lo que cabría denominar diversidad del primer nivel. Existen importantes diferencias en la cultura, las perspectivas y los antecedentes de una población que, no obstante, comparte la misma idea de lo que significa pertenecer a Canadá.

⁴⁰³ Cfr. James Tully: *Strange Multiplicity. Constitutionalism on a time of change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Esta obra ha merecido su atención entre nosotros por parte de José M^a Hernández: “El lenguaje político del constitucionalismo ante el reto de la diversidad cultural”, *Isegoría*, N^o 14 (1996), pp. 211-216.

Pero dado que esto –continúa Taylor pocas líneas más abajo– está lejos de acomodar a todos los canadienses:

Para poder construir un país para todos, Canadá tendría que permitir una “diversidad profunda” o de segundo nivel, en la que también se reconociera y aceptara una pluralidad de modos de pertenecer al país. Por ejemplo, alguien que vive en Toronto y es de origen italiano, o alguien de procedencia ucraniana que vive en Edmonton, podría realmente sentirse canadiense como portador de derechos individuales en un mosaico multicultural. Su pertenencia a Canadá no “pasaría a través” de ninguna otra comunidad, aun cuando su identidad étnica pueda serle importante en varios sentidos. Pero al mismo tiempo esta persona debería aceptar, sin embargo, que un quebequés, o un Cree o un Déné, pueden tener un sentido muy distinto de pertenencia, que son canadienses por ser miembros de sus respectivas comunidades nacionales. Y recíprocamente, los quebequeses, los Cree o los Déné, aceptarían la perfecta legitimidad de la identidad de “mosaico”.⁴⁰⁴

Así pues, la diversidad del primer nivel implica el reconocimiento de Canadá como *un* país compuesto de varias culturas que se adhieren a la federación canadiense de manera similar, mientras que la diversidad del segundo nivel, o “diversidad profunda”, alude a las diferentes formas que puede haber de pertenecer o identificarse con un país. Dicho de otro modo: el primer nivel de la diversidad busca dar cabida a las diferencias culturales, en tanto que el segundo nivel pretende acomodar diferentes modelos o concepciones de ciudadanía. Taylor se muestra particularmente convencido de que este modelo de comunidad política basado en la “diversidad profunda” es el que mejor puede responder a la creciente pluralidad y complejidad de las sociedades modernas, pues al reconocer y albergar en su seno la diversidad cultural de las distintas comunidades contribuye, a su vez, a paliar el impacto que el “liberalismo procedimental” produce en la vida de los ciudadanos como consecuencia de hacer caso omiso de su identidad cultural. Y lo que es más: a la luz de los dramáticos tintes adquiridos por los recientes intentos de secesión en la antigua URSS y en otros países de la Europa del Este, el modelo de la “diversidad profunda” puede ofrecerse como la solución más apropiada para que todos aquellos

⁴⁰⁴ Charles Taylor: “Shared and Divergent Values”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., pp. 182-183.

Estados plurinacionales que sienten amenazada su integridad territorial puedan evitar seguir el camino emprendido por Yugoslavia, Bosnia o Chechenia. En este mismo sentido, la acomodación de los quebequeses en el seno de la estructura federal canadiense podría constituir un modelo de pluralismo cultural susceptible de ser imitado por otros países profundamente diversificados del mundo. En palabras textuales de Taylor:

Si un modelo de ciudadanía uniforme encaja mejor con la imagen clásica del Estado liberal occidental, también es cierto que constituye una camisa de fuerza para un buen número de sociedades políticas. El mundo necesita legitimar otros modelos, con el fin de permitir unos modos más humanos y menos coercitivos de convivencia política. En vez de empujarnos hasta el borde mismo de la ruptura, deberíamos, por nuestro bien y el de otros pueblos, explorar el espacio de la diversidad profunda. Para quienes creen que se debe conceder a los pueblos la libertad de ser ellos mismos, *esta solución supondría un avance para la civilización*.⁴⁰⁵

Con todo, y por más que su propuesta de la “diversidad profunda” me parezca digna de la mayor consideración, pienso que en último término no representa sino otra vuelta de tuerca de su “política del reconocimiento”. En este sentido, puede constituir tanto una solución estable en el marco de un arreglo constitucional libre y voluntariamente aceptado como un paso previo a la secesión política. Creo que a este respecto son pertinentes las observaciones planteadas por Kymlicka cuando señala que si bien el federalismo puede razonablemente ser presentado como el mejor mecanismo para acomodar tanto las diferencias nacionales cuanto el creciente carácter “multicultural” de las sociedades modernas, lo mejor en esta ocasión puede no ser suficiente: “En el mejor de los casos proporciona una esperanza para ese acomodo, pero hacerlo funcionar requiere un enorme grado de sinceridad, buena voluntad y buena suerte. Incluso con la mejor fortuna del mundo es poco probable que las federaciones multinacionales existan a perpetuidad.”⁴⁰⁶ Entretanto, los hasta ahora fracasados intentos por lograr el

⁴⁰⁵ Ibid., pp. 183-184. (La cursiva es mía).

⁴⁰⁶ Will Kymlicka: “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N^o 7 (1996), p. 48.

reconocimiento de Quebec como “sociedad distinta” podrían ser contemplados como un rechazo de la “diversidad profunda” o, si se prefiere, de un “comunitarismo liberal” tal y como Taylor lo ha venido defendiendo y como hasta aquí he venido exponiendo.

Trataré, pues, de ver a continuación hasta qué punto la perspectiva “liberal comunitarista” de Kymlicka contribuye a esclarecer algunas de las cuestiones hasta ahora planteadas, en especial la concerniente a la compleja relación entre derechos individuales y derechos colectivos o a lo que tal vez podría verse como su verdadero trasunto: la relación entre el Estado central y el reconocimiento de las diversas formas de pluralismo cultural presentes en su seno. Éste es en rigor el asunto que realmente subyace a las referidas pugnas constitucionales y a las propuestas de solución que, como la de la “diversidad profunda”, han suscitado.

EL LIBERALISMO COMUNITARISTA DE WILL KYMLICKA

La obra de Kymlicka puede ser vista en su conjunto como un intento de revisar y reformular el proyecto político liberal a la luz del nuevo contexto pluralista contemporáneo. De ahí la constante preocupación que muestra por las relaciones entre liberalismo y cultura e individuo y comunidad, puesta ya de manifiesto en su temprano libro *Liberalism, Community, and Culture*. Se propone aquí responder a las críticas planteadas por los comunitaristas al liberalismo, quienes, como vimos, acusan al mismo de basarse en un individualismo excesivamente “atomista” que le impediría captar el importante papel desempeñado por la comunidad y la cultura en la conformación de los individuos. Kymlicka no se limita a rechazar esta acusación, sino que va incluso más allá al sostener que la cultura (o por mejor decir: la pertenencia a una comunidad cultural concreta) representa un valor de tan fundamental importancia para los liberales, que muchas veces entraña la exigencia de derechos diferenciales de ciudadanía para quienes pertenecen a minorías culturales discriminadas o que bien se hallan en desventaja frente a la cultura dominante. Su principal objetivo, por tanto, es demostrar que desde el liberalismo no sólo se puede dar cabida a la propuesta

multiculturalista de reconocer unos derechos especiales para ciertos grupos minoritarios sino que, bajo circunstancias de desigualdad cultural, tales derechos son incluso justificables.⁴⁰⁷

Al igual que ocurría con el enfoque comunitarista de Taylor, así también para Kymlicka la pertenencia cultural constituye un *bien* fundamental, un bien que la teoría liberal no puede permitirse ignorar. Sólo que su concepción de la cultura va a diferir de modo sustancial de la sostenida en general por los comunitaristas y consabidamente por Taylor. Para empezar, Kymlicka considera que la insistencia comunitarista en que los fines compartidos hacen posible una concepción particular de la vida buena está apoyando, en realidad, una visión tan “tergiversada” como “ingenua” de cómo nuestras prácticas sociales dominantes han llegado a ser definidas y legitimadas históricamente.⁴⁰⁸ Hecha esta consideración, Kymlicka continúa desmarcándose de los comunitaristas al aducir que la “cultura” no tiene por qué remitir a un supuesto “carácter” de la comunidad, esto es, a un conjunto particular de “normas, valores y sus respectivas instituciones”. Antes al contrario, concibe la cultura como una “estructura cultural” a la que entiende, sobre todo, como un “contexto de elección”. Si las culturas han de ser protegidas no es porque sean portadoras de ciertas formas particulares de vida sino, más bien, porque sólo un “contexto de elección cultural” sólidamente establecido puede proporcionar una gama completa de “opciones significativas” para aquellos individuos que, disfrutando por igual de los derechos y libertades básicas, persiguen sus diferentes proyectos de vida. Lo que hace que la cultura sea relevante, por consiguiente, es que esa “gama de opciones” viene precisamente determinada por el marco cultural al cual pertenecemos. En este punto Kymlicka no se priva incluso de criticar amistosamente a Rawls por no haber incluido la pertenencia cultural en su lista de “bienes básicos” (aquellos, recordemos, que en la *posición original* rawlsiana “se supone que desea todo hombre racional”, según

⁴⁰⁷ Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture*, op. cit., pp. 4 y 162.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 90. Véase, en general, el cap. 5: “Taylor’s Social Thesis”, pp. 74-99.

describe el propio autor de la *Teoría de la Justicia*).⁴⁰⁹ Por lo tanto, una vez que se parte de la premisa de que la “estructura cultural” proporciona el contexto esencial para llevar a cabo una elección individual autónoma, el corolario lógico resultante no puede ser otro que la protección de la pertenencia cultural como un “bien básico”. Es más, dicha protección se convertiría en un medio para mostrar un respeto igualitario por los individuos, facilitándoles que accedan por igual a dicho bien. No obstante, y como bien se cuida de advertir nuestro autor, distanciándose así claramente en este punto de las posiciones comunitaristas:

Esta concepción de la pertenencia cultural no supone ninguna conexión necesaria con los fines compartidos que caracterizan la cultura en algún momento dado. El bien primario que aquí se está reconociendo es el de la comunidad cultural en tanto que contexto de elección, no el carácter de la comunidad o su tradicional forma de vida, que la gente es libre de aceptar o rechazar.⁴¹⁰

Así pues, mientras la concepción moral comunitarista de Taylor fundamentaba la constitución de la identidad moral del sujeto en la pertenencia a una comunidad, la concepción liberal de Kymlicka la fundamenta en cambio sobre la *autonomía* del sujeto, suscribiendo así consecuentemente la lógica del individualismo democrático. En una obra ulterior, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, tendrá ocasión de exponer y desarrollar de manera más concreta estos argumentos generales, al insistir ahora en que el “bien básico” merecedor de protección es la inserción del individuo en lo que llama “cultura societaria” (*societal culture*). Entiende por tal una cultura territorialmente concentrada y basada en una lengua de uso común, que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de su participación en una amplia gama de actividades humanas (que incluyen la vida social, educativa, religiosa, recreativa, económica, etc.), tanto en la esfera pública como en la

⁴⁰⁹ En su posterior obra *Political Liberalism*, Rawls ha matizado un tanto esta cuestión, mostrándose en cierto modo sensible a las críticas efectuadas desde posiciones comunitaristas al destacar la supuesta pertenencia cultural del discurso de la justicia. Véase al respecto Jesús Rodríguez Zepeda: “El concepto de cultura política en *el liberalismo político* de John Rawls”, en Fernando Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 206-225.

⁴¹⁰ Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture*, op. cit., p. 172.

privada.⁴¹¹ El autor pretende salir al paso de las connotaciones “comunitaristas” que esta definición deja entrever, poniendo así especial cuidado en demostrar que la preservación de las “culturas societarias” es de suyo compatible con los valores de la tradición liberal, pues si de lo que se trata es de promover el desarrollo de los individuos, la capacidad que éstos tengan de realizar elecciones significativas viene precisamente dada por su acceso a una cultura societaria. De ello se colige que si la libertad de elección del individuo depende de la presencia y la preservación de su cultura societaria, entonces allá donde una cultura societaria se ve amenazada por la degradación o la decadencia debemos actuar para protegerla. Dicho en sus propios términos: “los liberales deberían preocuparse de la viabilidad de las culturas societarias, dada su contribución a la autonomía de las personas, y dada la profunda vinculación que éstas mantienen con su propia cultura.”⁴¹²

Al subrayar de este modo la importancia de la pertenencia cultural como fuente de la autonomía y la libertad individuales, de nuevo encontramos aquí otra apreciable diferencia con respecto a Taylor: mientras que para éste –de acuerdo con su enfoque comunitarista- la preservación de la propia cultura es un valor en sí mismo, para Kymlicka –de acuerdo con su enfoque liberal- dicha preservación es importante en cuanto resulta esencial para la autonomía y la libertad del individuo. Con lo cual, y como él mismo insiste, su propuesta teórica se halla lejos de anteponer las tradiciones de la comunidad a las opciones individuales o de hacer prevalecer los valores de la comunidad sobre los derechos individuales.

Reinterpretar el liberalismo para ampliar sus límites

Una vez se ha reconocido que la pertenencia cultural constituye una condición esencial para la autonomía y la libertad de las personas, la defensa de las mismas en el caso de las minorías culturales puede hacer necesario el reconocimiento de unos derechos especiales de grupo como medida

⁴¹¹ Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 76.

⁴¹² *Ibid.*, p. 94. Para la relación que en general establece entre una “cultura societaria” y el valor de la libertad, véase el cap. 5: “Libertad y cultura”.

compensatoria. Será, pues, a partir de esta argumentación en favor de ciertos derechos colectivos como Kymlicka se dispondrá a legitimar una ciudadanía multicultural diferencialista. Con el fin de salvar los equívocos suscitados por la ambigüedad del término “multiculturalismo” va a distinguir dos formas principales de pluralismo cultural: las derivadas de las diferencias nacionales y de las diferencias étnicas. Ambas dan lugar, a su vez, a dos clases de comunidad multicultural: “multinacional” y “poliétnica”. Los Estados multinacionales son aquellos en los que una o más culturas minoritarias concentradas territorialmente y previamente autogobernadas han sido incorporadas, mientras que los Estados poliétnicos son resultado de la inmigración (aunque, claro está, puede haber Estados a su vez multiculturales y poliétnicos: el caso de Canadá es paradigmático de esa inusual combinación de ambos).⁴¹³ Con esta división en mente Kymlicka ofrece tres tipos de derechos multiculturales: los *derechos de autogobierno* otorgados a las minorías nacionales; los *derechos poliétnicos* reconocidos a algunas comunidades de inmigrantes con el fin de preservar su herencia cultural y, finalmente, los *derechos de representación especial* con los que se pretende dar respuesta a alguna desventaja sistemática para la participación política de ciertos grupos sociales, ya sean o no de carácter étnico.⁴¹⁴ Así pues, establece una útil distinción entre minorías nacionales y minorías étnicas en el plano de los derechos. Para nuestro autor es evidente que los grupos de inmigrantes no pueden reivindicar los mismos derechos que las minorías nacionales. Mientras que estas últimas se resisten a ser integradas en la cultura dominante y desean en cambio proteger su existencia distintiva consolidando su cultura societaria, en el caso de las minorías étnicas tal deseo de preservar su cultura societaria está ausente. Aparte del hecho de que esas minorías han abandonado voluntariamente la cultura societaria de su país de origen, la mayoría de ellas se afanan por lograr la integración en el país de acogida. Sobre la base de estas diferencias, Kymlicka restringe la aplicabilidad de los derechos especiales de autogobierno a las minorías nacionales, pero les reconoce a las minorías étnicas unos derechos poliétnicos.

⁴¹³ Ibid., pp. 10-26.

⁴¹⁴ Ibid., pp. 27-33.

Lo que nos interesa destacar de todo esto es el esfuerzo del filósofo canadiense por legitimar una ciudadanía multicultural que se inscriba en el marco del paradigma liberal de los derechos, poniendo en relación el reconocimiento de ese tipo de ciudadanía con el de los derechos colectivos. Ello obedece a que los derechos individuales, si no son completados por unas medidas diferencialistas, pueden tornarse discriminatorios, pues no tienen en cuenta que los sujetos que no pertenecen a la cultura dominante pueden llegar a sufrir un tratamiento desigual aun cuando formalmente no sea éste el caso. Estaría justificado así el reconocimiento de algunos derechos colectivos para las minorías culturales en el caso de que la pertenencia a las mismas engendrase un trato discriminatorio hacia sus miembros. De ahí que los Estados democrático-liberales culturalmente heterogéneos y plurinacionales se vean forzados a reconocer ciertos “derechos diferenciales de grupo” para realizar los principios fundamentales del liberalismo. Si bien esta tentativa de plasmar el reconocimiento del pluralismo identitario mediante la concesión de derechos colectivos para las minorías culturales pudiera dar la sensación, a primera vista, de que entra en contradicción con los supuestos básicos del liberalismo, Kymlicka insiste en afirmar que la misma responde perfectamente a la lógica liberal, ya que su finalidad es la de garantizar una mayor autonomía a los individuos. Lo que ocurre es que tanto por razones de tipo normativo como funcional, tales derechos requieren un reajuste indispensable de las normas políticas liberales.

A tal fin nuestro autor va a aportar otra precisa distinción conceptual susceptible de resolver el conflicto teórico liberal entre los derechos colectivos y los derechos individuales: la que establece entre las nociones de “restricciones internas” y “protecciones externas”.⁴¹⁵ De acuerdo con la misma, los derechos

⁴¹⁵ Ibid., pp. 35-44. En efecto, y como ya hemos tenido ocasión de señalar en otros momentos a lo largo de este trabajo, el argumento que frecuentemente se utiliza contra los derechos colectivos en razón de la identidad cultural es el de la amenaza que conllevan para los derechos individuales, al creer que su reconocimiento incita a una comunidad a evocar la necesidad de preservar los valores de grupo para, en nombre de sus derechos colectivos, justificar el uso de la represión contra los miembros disidentes que ponen en cuestión tales valores. Entre las numerosas críticas formuladas en esta dirección cabe destacar las de Chandran Kukathas: “Are There Any Cultural Rights?”, *Political Theory*, Vol. 20, N^o 1 (1992), pp. 105-139; “Cultural Rights Again: Rejoinder to Kymlicka”, *Political Theory*, Vol. 20, N^o 4 (1992), pp. 674-680; Don Lenihan: “Liberalism and the Problem of

colectivos devienen aceptables desde el punto de vista de la ética liberal solamente si permiten a una comunidad defenderse contra la hegemonía de una cultura dominante (“protecciones externas”). No obstante, no pueden ser invocados para suprimir la expresión de los disidentes en el interior de la comunidad en razón de la “solidaridad grupal” o de la “pureza cultural” (“restricciones internas”). Lo que caracterizaría a una teoría liberal de los derechos colectivos es que puede aceptar ciertas protecciones externas, pero en modo alguno restricciones internas, pues la introducción de tales restricciones en el grupo supondría fijar un límite a la autonomía individual. Con ello se pone de manifiesto, una vez más, el interés principal de Kymlicka por tratar de salvaguardar los principios sagrados de autonomía y de libertad individual que preconizan los liberales. Estos sólo podrían estar de acuerdo con los derechos culturales de las minorías en la medida en que tales derechos sean consecuentes con la libertad individual, esto es, en la medida en que los individuos sean libres de valorar y revisar sus fines del modo que juzguen más conveniente: una teoría liberal de los derechos de las minorías se define por “la *libertad dentro del grupo* minoritario y la *igualdad entre* los grupos minoritario y mayoritario.”⁴¹⁶

En definitiva, en la reinterpretación del liberalismo llevada a cabo por Kymlicka la defensa de los derechos a la identidad garantiza una mayor autonomía a los individuos. En este sentido su propuesta de una ciudadanía multicultural difiere de la sugerida por los comunitaristas, pues concede una mayor importancia a las *libertades individuales* que al *bien común*. De acuerdo con la misma no es la comunidad sino el individuo, sus derechos, su autonomía y su libertad para poner en cuestión en todo momento su concepción del bien lo que debe fundamentar una política del reconocimiento. Su propuesta teórica se ubica finalmente en una nueva tendencia caracterizada por situar la expresión del multiculturalismo dentro de la lógica liberal individualista.

Cultural Membership: A Critical Study of Kymlicka”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, n° 2 (1991), pp. 401-419 y, en este mismo número, Michael McDonald: “Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism”, pp. 217-237.

⁴¹⁶ Ibid., pp. 152, 80-82 y 158. Véase asimismo su artículo “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *Isegoría*, n° 14 (octubre 1996), pp. 5-36.

CONSIDERACIONES FINALES: RIESGOS Y LÍMITES DE LA “POLÍTICA DE LA IDENTIDAD”

Más allá de las diferencias apreciadas entre los respectivos planteamientos teóricos de Taylor y Kymlicka, lo cierto es que en buena medida no dejan de complementarse. No en vano ambos autores comparten el propósito de reevaluar críticamente los principios del liberalismo político con el fin de cuestionar una definición limitada y exclusiva del mismo, sugiriendo con ello que no hay un único modelo de sociedad liberal. Este otro modelo de liberalismo que propugnan, supuestamente más “hospitalario” –al que en algún momento nos hemos referido como “liberalismo 2”-, se presenta como el más adecuado para dar cabida a las demandas de reconocimiento político de las identidades culturales y, por ende, como el que mejor puede responder a los problemas y desafíos planteados hoy día por una sociedad multicultural. Sin embargo, y como ya se ha señalado anteriormente, el interés de este modelo por defender la legitimidad de determinadas políticas encaminadas a garantizar la pervivencia de una cultura minoritaria, aun a costa de vulnerar o restringir determinados derechos básicos, ha puesto de relieve un conflicto o una tensión no resuelta entre el particularismo que encierra la concesión de unos derechos colectivos para las minorías culturales y la pretensión universalista implícita en la noción de Estado democrático de derecho. Éste es, al menos, el eje sobre el que ha girado la conocida crítica que, a la luz de una teoría de la democracia, Habermas ha dirigido a Taylor. Para el filósofo alemán, en efecto, Taylor se muestra ambiguo respecto del verdadero envite al que se enfrenta su pensamiento: ¿está meramente proponiendo una modificación desde dentro de los principios liberales –es decir, el paso de un “liberalismo 1” a un “liberalismo 2” en los términos antes apuntados- o está, en realidad, atacando directamente los principios liberales y el núcleo individualista de la concepción moderna de la libertad? Según Habermas, una atenta lectura de la propuesta del filósofo canadiense daría más bien la sensación de que está favoreciendo esta segunda posibilidad. Ello se advierte con mayor claridad cuando, al hilo mismo del ejemplo canadiense aducido por Taylor, observamos que los retos del nacionalismo

de Quebec al sistema federal canadiense se hallan, a su vez, retados por las exigencias de una sociedad multicultural en la que diversas lenguas y culturas comparten un mismo espacio político. Tales exigencias no pueden resolverse garantizando “*en el interior* del Estado privilegio alguno o una forma de vida en detrimento de otra”.⁴¹⁷ De ahí que frente al reconocimiento cultural como base ineludible del sistema de derechos, Habermas haga depender la legitimidad de tal sistema de la aprobación de los individuos, cuya libertad no sólo implica, por descontado, el derecho a mantener su cultura, sino también la posibilidad de revisar e incluso de romper con sus propias tradiciones culturales.

Sin duda el núcleo del problema remite, en última instancia, a la forma misma de concebir la comunidad política. Así, cuando la “política del reconocimiento” (en el sentido del “liberalismo 2”) entiende dicha comunidad como la expresión de una identidad y una voluntad colectivas que, para fomentar la pervivencia de una determinada cultura, está dispuesta a subordinar a la misma los derechos individuales, ¿no corre realmente el riesgo de orillarse hacia una teoría política del nacionalismo antes que hacia una versión mejorada del liberalismo? Más aún: ¿no demuestra esto que la satisfacción plena y simultánea de las demandas de reconocimiento de los grupos nacionalistas y el respeto de la libertad de los individuos constituye, en realidad, un doble requerimiento muy difícil (sino imposible) de armonizar?⁴¹⁸ Bajo estas premisas no cabe descartar que el “impasse” constitucional canadiense al que antes aludíamos, si continúa manteniéndose, se deba en definitiva a que no hace sino reflejar una lucha entre dos nacionalismos rivales, un problema para cuya solución la filosofía política liberal tal vez no disponga de los instrumentos adecuados.

Por otra parte, no es menos cierto que el intento de convertir la *identidad cultural* en piedra angular del discurso político plantea también sus problemas. Así, por ejemplo, el primado que se concede a la cultura desemboca a veces en una visión

⁴¹⁷ Jürgen Habermas: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro*, trad. cast. de J. C. Velasco y G. Vilar, Paidós, Barcelona, 1999, p. 208.

⁴¹⁸ Cfr. sobre este punto Ángel Rivero: “La filosofía del liberalisme i la política del reconeixement”, en Ferrán Requejo (ed.): *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, Proa, Barcelona, 1999, pp. 129-147.

esencialista de las identidades culturales, presentándolas como excesivamente fijas, homogéneas y estables. Frente a este esencialismo de la identidad, proclive tanto a convertir en estereotipos los factores culturales como a encapsular al individuo en una determinada cultura, se hace preciso constatar que los individuos poseen múltiples pertenencias y asumir, en consecuencia, el carácter multiforme, flexible, dinámico y electivo de las identidades contemporáneas, que, como tales, suelen además hallarse en continuo proceso de reconstrucción y de cambio. La identidad individual no tiene, ciertamente, por qué convertirse en una especie de servidumbre que te ate para siempre a una forma de ser cultural o étnica. De hecho, es un rasgo característico de las sociedades democráticas desarrolladas que los individuos construyan su identidad con la ayuda de múltiples referencias. Los grupos de pertenencia que resultan significativos en tal proceso no suelen reducirse a la etnia, la familia o la religión. Si convenimos, además, en que los individuos construyen su identidad en interacción con sus grupos de pertenencia, parecería obligado situar también la generación, la clase social, el género, el estilo de vida, la adhesión política, etc., en el registro mismo de la identidad.

Otras veces el propio contexto del multiculturalismo ha traído consigo efectos no deseados, mostrando los extravíos o las manifestaciones patológicas a que puede conducir la política del reconocimiento de las diferencias identitarias: así, pongamos por caso, cuando la búsqueda imperiosa de la afirmación cultural o las demandas de reconocimiento jurídico para las diferencias identitarias acaban dando paso abiertamente a actitudes de resentimiento. Esta ideología del resentimiento encuentra muchas veces su caldo de cultivo en el carácter “victimista” que se han arrogado (con mayor o menor justicia) no pocos grupos oprimidos, los cuales, sabedores del enorme *cachet* que por diversas y hasta profundas razones otorga hoy día nuestra civilización a quienes se presentan en el papel de víctimas, han hecho del mismo un elemento importante en la construcción de su diferencialismo identitario.⁴¹⁹ Esto puede propiciar en ocasiones que tales grupos se muestren

⁴¹⁹ El propio Taylor ha llamado la atención sobre la naturaleza destructiva que pueden comportar ciertas formas de la política de la identidad, en su reciente artículo “The Dynamics of Democratic Exclusion”, *Journal of Democracy*, vol. 9, nº 4 (1998), pp. 143-156, esp. pp. 155-156.

realmente más preocupados por preservar su propia diferencia, atrincherándose incluso en la misma en cuanto garante de sus intereses particulares, que por ver finalmente acomodada dicha diferencia en la esfera política. En este caso, la política de la identidad corre el riesgo de convertirse en una nueva estrategia de vigilancia y de uniformación, preocupada ante todo por controlar la identidad intracomunitaria así como por decretar las características de aquello en que consistiría ser, por ejemplo, un buen cristiano o musulmán, un verdadero hombre o una verdadera mujer, un auténtico español o vasco, un verdadero hincha del Recreativo de Huelva o del Real Avilés Industrial, etc., etc.⁴²⁰

Todo ello no quita, claro está, para dejar de reconocer la valiosa aportación que han hecho Taylor y Kymlicka a la filosofía política contemporánea, la cual, ante la creciente diversidad cultural de nuestras sociedades democráticas, se enfrenta a problemas que jamás había abordado con anterioridad. En este sentido, qué duda cabe que nuestros autores han avanzado no pocas propuestas –acompañadas de valiosas herramientas conceptuales– sobre cómo vivir juntos en la diferencia bajo un régimen democrático-liberal. Propuestas y herramientas conceptuales susceptibles y merecedoras de ser tenidas en cuenta si, de verdad, queremos encarar con una cierta solvencia la compleja problemática introducida por el pluralismo cultural en la agenda política de nuestros días.

⁴²⁰ Cfr. para una visión más amplia sobre este punto Jean-Luc Gignac: “Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka”, *Politique et Sociétés*, vol. 16, n° 2 (1997), pp. 31-65.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T.W. y OTROS: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- _____ : *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974 (2ª ed.).
- ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, H.: *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1973 (3ª. ed.).
- _____ : *Dialéctica del iluminismo*, Trotta, Madrid, 1994.
- AGRA, Mª.J.: "Fraternidad. (Un concepto político a debate)", *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 3, 1994.
- ALMOND, G.H. & VERBA, S.: *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Little, Brown and Company, Boston, 1965.
- ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1976 (15ª. ed.).
- ANDERSON, P.: *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- _____ : *The origins of Postmodernity*, Verso, Londres, 1998.
- ANDREU, A.: "La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización", *Daimon*, nº 8, 1994.
- APPIAH, K.A.: "Identity, Authenticity, Survival, Multicultural Societies and Social Reproduction", en Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1992.
- ARENDT, H.: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego-New York-London, 1983.
- ARON, R.: *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calman-Levy, París, 1969.
- ARONOWITZ, S.: *The Crisis of Historical Materialism*, Praeger, Nueva York, 1981.
- ARTETA, A.: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996.
- ATIENZA, M.: *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983.
- AVINERI, S. y DE-SHALIT, A.: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- BALIBAR, E.: "Citizen Subject", en E. Cadava, P. Connor y J.-L. Nancy: *Who comes after the subject?*, Routledge, New York-London, 1991.
- BARCELLONA, P.: *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996.
- BARROW, A.: "Lyotard and the Problem of Justice", en Benjamin Andrew (ed.): *Judging Lyotard*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992.
- BAUDRILLARD, J.: *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980.

- _____ : *Simulacres et simulation*, Galilée, París, 1981.
- _____ : "The Ecstasy of Communication", en Hal Foster (ed.): *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington, 1983.
- _____ : *Tod der Moderne. Eine Diskussion*, Konkursbuch, Tubinga, 1983.
- _____ : *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- _____ : *Amerique*, Grasset, París, 1986.
- _____ : *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Galilée, París, 1991.
- BAUMAN, Z.: *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London y New York, 1992.
- _____ : *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001.
- BAYNES, K.: "Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant's Conception of World Peace", en J. Bohman y M. Lutz-Bachman (eds.): *Perpetual Peace*, The MIT Press, Cambridge, Mass., London, 1997.
- BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo*, tomo II, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.
- BECK, U.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____ : *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- BEINER, R. Y NORMAN, W. (eds.): *Canadian Political Philosophy*, Don Mills, Ont., Oxford University Press, 2001.
- BÉJAR, H.: *El ámbito íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- _____ : *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- BELL, D.: *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- _____ : "Alemania: el miedo constante", *Claves*, N° 7 (nov. 1990).
- _____ : *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- BELL, D.: *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- BENJAMIN, W.: *Discursos interrumpidos (I)*, Taurus, Madrid, 1973.
- BERLIN, I.: *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- _____ : *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992.
- BERMAN, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.
- BERNSTEIN, P. L.: *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1996.
- BERNSTEIN, R. J.: *Praxis y acción*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

- _____ : (ed.): *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- _____ : *The New Constellation*, Polity Press, Oxford, 1991.
- _____ : *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- _____ : *The Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*, Knopf, Nueva York, 1994.
- BERTENS, H.: *The Idea of the Postmodern. A History*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995.
- BIRULÉS F.: "Micrologías. ¿Auge del individuo o muerte del sujeto?", en Cruz, M. (ed.): *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecnos, Madrid, 1993.
- BLOCH, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, F.C.E., Madrid, 1982 (2ª. ed.).
- BLOOM, A.: *Gigantes y enanos*, Gedisa, Buenos Aires, 1991.
- BLUMENBERG, H.: *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- BOHMAN, J. Y LUTZ-BACHMAN, M. (eds.): *Perpetual Peace*, The MIT Press, Cambridge, Mass., London, 1997.
- BOURGEOIS, B.: *La pensée politique du Hegel*, PUF, París, 1992.
- BROMWICH, D.: "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", *Dissent* (invierno de 1995).
- CAIRNS, A.C.: *Charter versus Federalism: The Dilemmas of Constitutional Reform*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1992.
- CALINESCU, M.: *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, Durham, NC, 1987.
- CALLINICOS, A.: *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989.
- CAMPS, V.: *Las paradojas del individualismo*, Paidós, Barcelona, 1984.
- CARENS, J.H. (ed.): *Democracy and possessive individualism: the intellectual legacy of Macpherson*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- CARRERAS ARES, J. J. (ed.): *El Estado Alemán (1870-1992)*, Marcial Pons, Madrid, 1992.
- _____ : "Categorías históricas y política: el caso de Weimar", *mientras tanto*, N° 44, enero-febrero 1991.
- CASCARDI, A. J.: *The subject of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- CASTORIADIS, C.: *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, París, 1990.
- CASULLO, N. (comp.): *El debate modernidad-postmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989.
- CLAUDÍN, F.: *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1976 (2ª. ed.).

- COHOONE, L.E. (ed.): *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1996.
- COLLETTI, L.: *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- _____ : *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975.
- _____ : *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- _____ : *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982.
- COLOM, F.: *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- CORNU, A.,: *K. Marx y F. Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Platina, Buenos Aires, 1965.
- CRISTAUDO, W.: "The End of History?", *Current Affairs Bulletin*, vol. 69, nº 3 (1992).
- CRUZ, M.: *Narratividad: La nueva síntesis*, Península, Barcelona, 1986.
- _____ : *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecnos, Madrid, 1993.
- DAHRENDORF, R.: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1971.
- DALLMAYR, F.: *The Twilight of Subjectivity. Contribution to a Postindividualistic Theory of Politics*, University of Massachusetts, Amherst, 1981.
- ALIGHIERI, D.: *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1992.
- DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, París, 1993.
- _____ : *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.
- DIDEROT: *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, La Piqueta, Madrid, 1978.
- DOCHERTY, TH. (ed.): *Postmodernism: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1993
- DOMÉNECH, A.: *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989.
- DROZ, J.: *La formación de la unidad alemana (1789-1871)*, Barcelona, 1973.
- DUNN, J.: *The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- _____ : *La teoría política de Occidente ante el futuro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- _____ : "In the glare of recognition", *Times Literary Supplement*, 24 de abril de 1992.
- EAGLETON, T.: *Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford, 1996.
- ELEY, G. Y BLACKBOURN, D.: *The Peculiarities of German History, Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- ENGELS, F., *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, OEME, tomo I, Progreso, Moscú, (s.f.).

- FALK, R.: *On Human Governance: Towards a New Global Politics*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- FEHER, F. y HELLER, A.: *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.J.: *La gran perturbación*, Destino, Barcelona, 1995.
- FERRARA, A.: *Comunitarismo e liberalismo*, Riuniti, Roma, 1992.
- FERRATER MORA, J.: *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- _____ : *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1984 (2ª. ed.).
- FERRY, L. y RENAUT, A.: *Heidegger et les modernes*, Grasset, París, 1988.
- _____ : *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, París, 1985.
- FICHTE, J.G.: *Discursos a la nación alemana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- _____ : *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- FINKIELKRAUT, A.: *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- FLERAS, A. y ELLIOT, J.L.: *Multiculturalism in Canada: The Challenge of Diversity*, NelsonCanada, Scarborough, 1992.
- FLETCHER, R.: "Del Kaiser al Tercer Reich", en *Zona Abierta*, Nº 53 (oct.-dic. 1989).
- FONTENELLE: *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Aguilar, Madrid, 1963.
- FORBES, I.: *Marx and the New Individual*, Unwin Hyman, Londres, 1990.
- FORNARI, M.: *End and Clash. Il contributo di F. Fukuyama e S. P. Huntington alla riflessione politica contemporanea*, il glifo (e-book), 2012.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1984.
- _____ : *Historia de la sexualidad* (3 vols.), Siglo XXI, México, 1986 y 1987.
- _____ : *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- FRANK, M.: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Herder, Barcelona, 1995.
- FRASER, N.: "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age", en Cynthia Willet (ed.): *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1998.
- FRAZER, N. y NICHOLSON, L.: "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Andrew Ross (ed.): *Universal abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh

University Press, Edinburgh, 1989.

FREUD, S.: *Moisés y la religión monoteísta Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 23 (1937-1939), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.

_____: *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1927-1931), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.

FRITZ HAUG, W.: *Introducción a la lectura de El Capital*, Materiales, Barcelona, 1978.

FUKUYAMA, F.: "The End of History?", *The National Interest*, nº 16 (verano de 1989).

_____: *The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York, 1992.

_____: "El futuro después del fin de la historia", *Estudios Públicos*, nº 52 (primavera 1993).

_____: "Second Thoughts: The Last Man in a Bottle", *The National Interest*, 56 (verano 1999).

_____: "Has History Started Again?", *Policy*, vol. 18, nº 2 (invierno 2002).

_____: "We remain at the end of history", *The Wall Street Journal*, sept. de 2001.

_____: "The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?", *Foreign Affairs*, vol. 91, nº 1 (enero-febrero 2012).

_____: "At the «End of History» Still Stands Democracy", *The Wall Street Journal*, 6 de junio de 2014.

GABRIEL, O. W.: *Cambio social y cultura política. El caso de la República Federal de Alemania*, Gedisa, Barcelona, 1990.

GADAMER, H.G.: *La Razón en la Época de la Ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

GAGNON, A.-G.: *Québec y el federalismo canadiense*, CSIC, Madrid, 1998.

GALL, L.: *Bismarck. Der weisse Revolutionär*, Berlin, 1980.

GANE, M. (ed.): *Baudrillard Live. Selected Interviews*, Routledge, Londres y Nueva York, 1993.

GARCÍA-SANTESMASES, A.: *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

GAY, P.: *La cultura de Weimar*, Argos Vergara, Barcelona, 1984.

GIDDENS, A.: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990.

_____: *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge, 1991.

_____: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*,

- Taurus, Madrid, 2000.
- GIGNAC, J.-L.: “Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka”, *Politique et Sociétés*, vol. 16, nº 2 (1997).
- GILSON, É: *Dante et la philosophie*, 4ª ed., Vrin, Paris, 1986.
- GLAZER, N: *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- GONZÁLEZ, J.M. y QUESADA, F. (coords.): *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M.: *Metáforas del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- GORZ, A.: *Adiós al proletariado*, El viejo topo, Barcelona, 1981.
- GOULDNER, A.W.: *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- GRASS G.: *Alemania: una unificación insensata*, Madrid, El País-Aguilar, 1990.
- GRAY, J.: *Heresies: Against Progress and Other Illusions*, Granta, Londres, 2004.
- HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- _____ : *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- _____ : *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- _____ : *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- _____ : *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989.
- _____ : *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
- HADDAD, E.: “Charles Jencks and the historiography of Postmodernism”, *The Journal of Architecture*, vol. 14, nº 4, 2009.
- HARTOG, F.: *Régimes d’ historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003.
- HARVEY, D.: *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1989.
- HASSAN, I.: “The Culture of Postmodernism”, en *Theory, Culture and Society*, vol. 2, nº 3, 1985.
- HAUG, W.F.: *Introducción a la lectura de El Capital*, Materiales, Barcelona, 1978.
- HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- HEBDIGE, D.: *Hiding in the Light: On Images and Things*, Routledge, Londres y Nueva York, 1988.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo Cultura Económico, México, 1966.
- _____ : *Principios de la filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- _____ : *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial,

- Madrid, 1980.
- _____: *Lógica*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1971.
- HEIDEGGER, M.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- _____: *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- HEILBRONER, R.: *Visions of the Future*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1995.
- HELD, D.: *Democracy and the global order*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- HELD, D. y ARCHIBUGI, D. (eds.): *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- HELLER, A.: *La teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1978.
- _____, *Para cambiar la vida*, Grijalbo, Barcelona, 1981.
- _____: *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1982.
- _____: *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.
- _____: *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991.
- _____: *El péndulo de la modernidad*, Península, Barcelona, 1994.
- HELLER, H.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- HENNIG, O.: "La cuestión alemana y Europa", *Política Exterior*, Vol. II, Nº 7, Madrid, 1988.
- HERDER, J.G.: "Briefe zur Beförderung der Humanität," *Sämtliche Werke*, Weidmann, Berlin, 1877-913 (vol. XVII).
- HERF, J.: *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- HERDER, J.G.: *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.
- HERNÁNDEZ, J.M.: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- _____: "El lenguaje político del constitucionalismo ante el reto de la diversidad cultural", *Isegoría*, Nº 14 (1996).
- HIRSCHMAN, A. O.: *Salida, voz y lealtad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- HÖLDERLIN, F.: *Ensayos*, Ayuso, Madrid, 1976.
- HOOK, S.: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- HOWARD, D.: *The Marxian Legacy*, Macmillan Press, London, 1988 (2ª ed.).

- HUME, D.: *Tratado de la Naturaleza Humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- HUNTINGTON, S. P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.
- HUYSEN, A.: *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- ITARD, J.: *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- JAMESON, F.: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, N.C., 1991.
- _____ : *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
- JAY, M.: *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- JENCKS, CH. (ed.): *The Post-Modern Reader*, Academy, Londres, 1992.
- _____ : *What is Post-Modernism*, St. Martin's Press, Nueva York/Academy, Londres, 1986.
- _____ : *Critical Modernism. Where is Post-Modern Going?*, Wiley, Londres, 2007.
- JUDOVITZ, D.: *Subjectivity and Representation: The origins of Modern Thought in Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- KAGAN, R.: "The End of the End of History", *The New Republic*, nº 238 (abril 2008).
- _____ : *The Return of History and the End of Dreams*, Knopf, Nueva York, 2008.
- KANT, E.: *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- _____ : *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975.
- _____ : *Crítica del juicio*, Austral, Madrid, 1977.
- KAUFMANN, W.: *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- KEANE, J.: "The modern democratic revolution: reflections on Lyotard's *The Postmodern Condition*", en Benjamin Andrew (ed.): *Judging Lyotard*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992.
- KELLNER, D. (ed.): *Baudrillard: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.
- _____ : *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge University Press y Stanford University Press, Cambridge y Standford, 1989.
- KIMBALL, R.: "Francis Fukuyama and the End of History", *The New Criterion*, vol. 10, nº 6 (febrero 1992).
- KLEIN, C.: *De los espartaquistas al nazismo: La República de Weimar*, Sarpe, Madrid, 1985.
- KOHL, H.: "La política sobre Alemania y la Alianza occidental", *Política Exterior*, Vol. II, Nº 7, Madrid, 1988.

- KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- KOLAKOWSKI, L.: *El racionalismo como ideología*, Ariel, Barcelona, 1970.
- _____ : *Las principales corrientes del marxismo, (t. I: Los fundadores)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- KORSCH, K.: *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1981.
- _____ : *Marxismo y Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978.
- KOSELLECK, R.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- KÜHNEL, R.: *La República de Weimar*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1991.
- KUKATHAS, CH.: "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, Vol. 20, nº 1 (1992).
- _____ : "Cultural Rights Again: Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, Vol. 20, nº 4 (1992).
- KYMILICKA, W.: *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- _____ : *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- _____ : (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- _____ : "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 7 (1996).
- _____ : "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Isegoría*, nº 14 (octubre 1996).
- _____ : "Liberalismo y derechos de las minorías etnoculturales" (entrevista de Ruth Rubio Marín), *Claves de razón práctica*, Nº 97 (noviembre de 1999).
- LAFOREST, G. y GIBBINS, R. (eds.): *Sortir de l'impasse. Les voies de la réconciliation*, Institut de recherche en politiques publiques/Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1998.
- LARMORE, Ch.: *The morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- LASCH, CHR.: *The Culture of Narcissism*, Warner Books, Nueva York, 1979.
- _____ : *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton, Nueva York, 1995.
- LEFORT, C.: "La nation élue et le rêve de l'empire universel", en VV. AA.: *L'idée d'humanité*, Albin Michel, Paris, 1995.
- LEGROS, R.: *L'idée d'humanité*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.
- LENIHAN, D.: "Liberalism and the Problem of Cultural Membership: A Critical

- Study of Kymlicka”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, nº 2 (1991).
- LESSING, G.E.: *Natán el sabio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- LEWIS, Th. y SEAMAN, J.W.: “On Retrieving the Macpherson’s Liberalism”, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 17, 1984.
- LINDSAY, P.: *Creative Individualism: the democratic vision of Macpherson*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- LÓPEZ CEREZO, J. A. y LUJÁN, J. L.: *Ciencia y política del riesgo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- LOSURDO, D.: *Hegel et les liberaux: liberté, égalité, Etat*, PUF, París, 1992.
- LÖWITH, K.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- _____ : *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- LÖWY, M.: *Dialéctica y Revolución*, Siglo XXI, México, 1975.
- _____ : *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- _____ : *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore, París, 1979.
- LUHMAN, N.: *Sociología del riesgo*, Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara, Guadalajara (Méx.), 1992.
- LUJÁN, J.L. y ECHEVERRÍA, E. (eds.): *Gobernar los riesgos. Ciencia y valores en la sociedad del riesgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- LUKES, S.: *Individualismo*, Península, Barcelona, 1975.
- LUKÁCS, G.: *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- _____ , *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1977.
- LYON, D.: *Postmodernity*, Open University Press, Buckingham, 1994.
- LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- _____ : *Le Différend*, Minuit, París, 1983.
- _____ : "Reescribir la modernidad", *Revista de Occidente*, nº 66, 1986.
- _____ : *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- _____ : *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- MACPHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

- MAFFESOLI, M: *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988.
- _____: *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, París, 1992.
- MAGRIS C: *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad* Anagrama, Barcelona, 2001.
- MEINECKE, F.: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, (1907) en *Werke*, V, München, 1962.
- MAISTRE, DE J.: *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid, 1990.
- MANN, H.: *El súbdito*, Bruguera, Barcelona, 1983.
- MARCUSE, H.: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- MARDONES, J.M.: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- MÀRKUS, G.: *Marxismo y antropología*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- MARX, K.: *Gaceta Renana* (artículos), en *En defensa de la libertad*, Fernando Torres, Valencia, 1983.
- _____: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- _____: *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- _____: *La Cuestión Judía*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- _____: *Manuscritos de París*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- _____: *Tesis sobre Feuerbach*, OME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *Miseria de la Filosofía*, rogreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *La Sagrada Familia*, Akal, Madrid, 1981.
- _____: *Trabajo asalariado y capital*, OEME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *Las luchas de clases en Francia de 1848-1850*, OEME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, OEME, t. I., Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía política*, OEME, t. I., Progreso, Moscú, s.f.).
- _____: *La guerra civil en Francia*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1971.
- _____: *Crítica del Programa de Gotha*, OEME, t. III, Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política*, (*Grundrisse*), (3 vols.), Siglo XXI, Madrid, 1976.

- _____ : *El Capital*, (3 ts.), Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- _____ : *Vorwärts* (artículos), OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- _____ : *Nueva Gaceta Renana* (artículos), en OME-10, Grijalbo, Barcelona, 1979.
- _____ : *Cartas a Ruge*, OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- MARX, K. y ENGELS, F.: *La Ideología Alemana*, OEME, t. I, Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____ : *Manifiesto Comunista*, OEME, t. I, Progreso, Moscú, (s.f.).
- _____ : *Cartas sobre El Capital*, Laia, Barcelona, 1974.
- _____ : *Revolución en España*, Ariel, Barcelona, 1970.
- MAESTRE, A.: *Fragmentos de la actualidad*, Area de Cultura de la Diputación de Ciudad Real, Ciudad Real, 1991.
- MATE, R.: *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- MATTICK, P.: *Crisis y teoría de las crisis*, Península, Barcelona, 1977.
- MCDONALD, M.: "Should Communities Have Righths? Reflections on Liberal Individualism", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, nº 2 (1991).
- MCLELLAN, D.: *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1971.
- _____ : *The Young Hegelians and K. Marx*, Mc Millan, Londres, 1969.
- MELUCCI, A.: *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Trotta, Madrid, 2001.
- MOMMSEN, W.: "La Constitución del Reich alemán de 1871 como compromiso de poder dilatorio", en Carreras Ares, J. J. (ed.): *El Estado Alemán (1870-1992)*, Marcial Pons, Madrid, 1992.
- MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1985.
- MORRÁS, M. (ed.): *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000.
- MOSKOWSKA, N.: *Contribución a la crítica de las teorías, modernas de las crisis*, Cuadernos de Pasado y Presente, nº 50, México, 1978.
- MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
- _____ : "La teoría de las revoluciones científicas", introducción a la obra de Lakatos, I, y Musgrave, A., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- _____ : *Desde la perplejidad*, FCE, México, 1990.
- _____ : y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.
- MULHALL, S Y SWIFT, A.: *Liberals & Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.
- MUÑOZ, J.: *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984.

- _____ : "Inventario provisional", *Revista de Occidente*, nº. 66, 1986.
- _____ : "El sujeto de la vida dañada", en V. Sanfélix Vidarte (ed.): *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- NATOLI, J. y HUTCHEON, L. (eds.): *A Postmodern Reader*, SUNY Press, Nueva York, 1993.
- NICOLAUS, M.: *El Marx desconocido*, Anagrama, Barcelona, 1972.
- _____ : *Proletariado y clase media en Marx: coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista*, Anagrama, Barcelona, 1972.
- NORRIS, CH.: *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.
- NUSSBAUM, M.: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- _____ (ed.): *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Paidós, Barcelona, 1999.
- OFFE, C.: "Bienestar, Nación y República. Aspectos de la Vía Particular Alemana del Socialismo al Capitalismo", *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*, Nº 18, 1990.
- _____ : "La unificación alemana como «experimento natural»", *Cuadernos del Este*, Nº 4, 1991.
- PAGDEN, A.: *La caída del hombre natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- PALMER, R. & COLTON, J.: *Historia Contemporánea*, Akal, Madrid, 1980.
- PAREKH, B.: "Political theory and the multicultural society", *Radical Philosophy*, nº 95 (mayo-junio 1999).
- PASSMORE, J. A.: *The Perfectibility of man*, Charles Scribener's Sons, Nueva York, 1970.
- PAZ, O.: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- PEÑA, V., "Esperanzas y convencimientos", *El Basilisco*, nº. 2, 1978.
- PEREYRA, C.: *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- PFLANZE, O.: *Bismarck and the Development of Germany* (3 vols.), Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1990.
- PHELAN, A. (comp.): *El dilema de Weimar, los intelectuales en la República de Weimar*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1991.
- PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París, 1980.
- PICÓ, J. (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- PONT VIDAL, J.: "Los movimientos sociales impulsores de la unidad alemana", *Leviatán*, Nos. 43/44, 1991.

- POSTER, M: *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- QUESADA, F: "C. B. Macpherson. De la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa", en González, J.M. y Quesada, F. (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- RAULET, G: "De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida", en Josep Picó (ed.): *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- RAZ, J.: "Multiculturalism: A liberal perspective", *Dissent* (invierno de 1994).
- REITZ, J.G. Y BRETON, R.: *The Illusions of Difference. Realities of Ethnicity in Canada and The United States*, C.D. Howe Institute, Toronto, 1994.
- RESNICK, P.H.: *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 1996.
- RENAUT, A.: *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993.
- _____ : *L'individu. Reflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, París, 1995.
- RICKERT, H.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1961.
- RIVERO, A.: "La filosofía del liberalisme i la política del reconeixement", en Ferrán Requejo (ed.): *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, Proa, Barcelona, 1999.
- ROCKMORE, T.: *Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism and being*, Routledge, London-New York, 1995.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, R.: *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.
- _____ : Muguerza, J. y Roldán, C.: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J.: "El concepto de cultura política en el liberalismo político de John Rawls", en Fernando Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- ROSEMBLUM, N. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, 1989.
- RORTY, R. : "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.): *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- ROSSI, M.: *Da Hegel a Marx*, (4 vols.), Feltrinelli, Milán, 1976.
- RÜRUP, R.: "Génesis y fundamentos de la Constitución de Weimar", en Carreras Ares, J.J. (ed.) *El Estado alemán (1870-1992)*, Marcial Pons, Madrid, 1992.
- RUSSELL, P.: *Constitutional Odyssey: Can Canadians be a Sovereign People?*, University of Toronto Press, Toronto, 1992.
- SACRISTÁN, M.: *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983.

- SAMINIAN-DARASH, L. y RABINOW, P. (eds.): *Modes of Uncertainty. Anthropological Cases*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.
- SANMARTÍN, I.: "Evolución de la teoría del «fin de la Historia» de Francis Fukuyama", *Memoria y Civilización*, nº 1 (1998).
- SAÑA, H.: "Alemania y Europa: Aproximación a una problemática", *Cuadernos del Este*, Nº 4, 1991.
- SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- SAUER, W.: "Das Problem des deutschen Nationalstaat", *Politische Vierteljahrschrift*, 3, 1962.
- SAVATER, F.: *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- SCHAFF, A., *Historia y verdad*, Grijalbo, México, 1974.
- SCHERPE, K. R.: "Dramatización y des-dramatización de «el Fin»: La conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad", en Josep Picó (ed.): *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984.
- SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía de la historia después de Hegel*, Buenos Aires, Alfa, 1980.
- SCHRAG, C. O.: *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1997.
- SCHREIBER, TH.: "Les pays de l'Est face à l'unification allemande", en *Notes et études documentaires*, Nº 4942-43, 1991.
- SENNETT, R.: *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Madrid, 1980.
- _____ : *La caída del hombre público*, Península, Barcelona, 1978.
- SHAKESPEARE, W.: *El mercader de Venecia*, Espasa Calpe, Madrid, 1986.
- SHKLAR, N.J.: *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.
- SIM, S.: *Derrida and the End of History*, Icon Books, Cambridge, 1999.
- _____(ed.): *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Icon, Cambridge, 1998.
- _____(ed.): *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, Londres, 2001.
- SMART, B.: *Postmodernity*, Routledge, Londres, 1993.
- SOREL, G.: *Las ilusiones del progreso*, Comares, Granada, 2011.
- STANLEY, R.: "La cultura política de Alemania después de la unificación", *Cuadernos del Este*, Nº 4, 1991.
- STEINER, G.: *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid, 2001.
- STRYDOM, P.: *Risk, environment and society*, Open Univ. Press, Buckingham, 2002.
- STÜRMER, M.: "La cuestión alemana desde la Segunda Guerra Mundial", en *Política Exterior*, Vol. II, Nº 7, Madrid, 1988.

- SWEEZY, P.M.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- THIEBAUT, C.: *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- _____ : *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- TAYLOR, CH.: *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- _____ : *Philosophical Papers* (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- _____ : "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and The Politics of Recognition*", Princeton University Press, Princeton, N. J., 1992.
- _____ : *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 1993.
- _____ : *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- _____ : *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- _____ : "De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance" (entrevista de Philippe de Lara), *Le Débat*, N° 89 (marzo-abril de 1996).
- _____ : "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7 (1996).
- _____ : "The Dynamics of Democratic Exclusion", *Journal of Democracy*, vol. 9, n° 4 (1998).
- TODOROV, T.: *La conquista de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982.
- _____ : *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995.
- TONO MARTÍNEZ, J. (coord.): *La polémica de la postmodernidad*, Libertarias, Madrid, 1986.
- TOURAINÉ, A.: *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- TULLY, J.: *Strange Multiplicity. Constitutionalism on a time of change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- _____ : "The Crisis of Identification: the Case of Canada", *Political Studies*, vol. 42 (1994).
- TULLY, J. (ed.): *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- UNDERHILL, F.H.: "Some Reflections on the Liberal Tradition in Canada" (1946), en *In Search of Canadian Liberalism*, Macmillan, Toronto, 1960.
- VALCÁRCEL, A.: *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- VALLS PLANA, R.: *La dialéctica*, Montesinos, Barcelona, 1981.

- VARIOS: KORSCH, K., MATTICK, P., PANNEKOEK, A.: *¿Derrumbe del Capitalismo o sujeto revolucionario?*, Cuadernos Pasado y Presente, México, 1978.
- VARIOS: *New German Critique*, N° 44 (primavera-verano de 1988).
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- _____ : "El fin del sentido emancipador de la historia", *El País*, 6 de diciembre de 1986.
- _____ : *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992 (2ª ed.).
- _____ : *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil*, Introducción y edición de Lluís Álvarez, Ediciones Nobel, Oviedo, 1996.
- VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (eds.): *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990.
- VELASCO ARROYO, J.C.: "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano", *Isegoría*, n° 16, 1997.
- VILAR, G.: *Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona, 1979.
- VILLACAÑAS, J.L.: "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca), N° 72, Abril-Junio 1991.
- WAITE, P.B. (ed.): *The Confederation Debates in the Province of Canada/1865*, McClelland and Stewart, Toronto, 1963.
- WALSH, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México, 1983.
- WALZER, M.: "The New Tribalism", *Dissent* (primavera 1992).
- WAUGH, P.: *Postmodernism: A Reader*, E. Arnold, Londres, 1992
- WEBER, H., *Marxismo y conciencia de clase*, Mandrágora, Barcelona, 1977.
- WEBER, M.: *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1991.
- WELLMER, A.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.
- _____ : *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996.
- _____ : "Razón, utopía, y la dialéctica de la Ilustración", en Richard J. Bernstein (ed.): *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- _____ : "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad", en Josep Picó (ed.) *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- WELSCH, W.: "Topoi de la postmodernidad", en H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (comp.): *El final de los grandes proyectos*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- WILLIAMS, H., SULLIVAN, D. y MATTHEWS, E. G.: *Francis Fukuyama and the end of history*, University of Wales Press, Cardiff, 1997.
- YOUNG, I.M.: "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", en Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*,

Oxford University Press, Oxford, 1995.

ZAKARIA, F: "The End of the End of History", *Newsweek*, 24 de septiembre de 2001.

ZELENY, J.: *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

_____: *Dialéctica y conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1982.

ZEUG, M. Y GIMBERNAT, J.A.: "El porvenir de una nación. (Consideraciones políticas y psicoanalíticas acerca de la unificación alemana)", *Revista de Occidente*, Nº 112 (septiembre de 1990).

ZOLO, D.: *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, 2000.