

El estado de la cuestión

Lectura humanista del antihumanismo

Gabriel Amengual

Intentamos comprender el antihumanismo. Pero nuestra comprensión no consistirá en exponer sus formas y razones, autores y filosofías, sino en el intento de captar su verdad, su razón. Además pretenderemos traspasarlo. La meta que guía nuestra búsqueda de la actual situación es la fundamentación y explicación de la solidaridad, de una concepción del hombre esencialmente solidario. En este sentido apreciamos la aportación humanista del antihumanismo.

El antihumanismo es sin duda uno de los grandes desafíos de la actualidad. Este planteamiento teórico se presenta como reflejo de una situación real, social, de destrucción del sujeto¹. Por otra parte, por lo que concierne al aspecto teórico, viene a ser el mismo desafío de la muerte de Dios, de la cual es consecuencia o simplemente congruencia, pero en todo caso no están sin relación. Si, tal como afirma G. Vattimo, una vez perdido el fundamento (Dios), el hombre deja de ser el centro², entonces la muerte del hombre es una ampliación de la muerte de Dios a este campo y por tanto ampliación de ésta. Aunque lo más ra-

¹ G. VATTIMO: *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1987, p. 44: «Estas corrientes son el correlativo teórico de la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social». Cfr. la opinión en términos muy parecidos de H. NAGL-DOCEKAL, «Tod des Subjekts? Die Thematik dieses Bandes», in: *Tod des Subjekts?* ed. por id. y H. VETTER, Viena/Munich, 1987, p. 7.

² G. VATTIMO: *o.p.*, p. 34. En términos más generales es interesante notar que la conexión entre la muerte de Dios y la muerte del hombre fue primero establecida desde la teología, como fue el caso —adelantándose en muchos años a las actuales declaraciones— de H. DE LUBAC: *El drama del humanismo ateo* (1943), Barcelona, 1967, p. 8: «Humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano (...) tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilar la persona humana»; p. 11: «Lo cierto es que sin Dios (el hombre) no puede, en fin de cuentas, más que organizarla (la tierra) contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano». Actualmente esta conexión es una afirma-

dical esté ya expresado con la muerte de Dios, en la práctica la muerte del hombre aparece como una radicalización, porque parece negar no sólo lo que era el fundamento y que de hecho se presentaba como más lejano, o incluso como desconocido o mal conocido, sino la misma imagen de Dios y por tanto el mismo resplandor y posible pista de acceso a Dios.

Intentaremos comprender el antihumanismo. Se presenta bajo muchas formas, motivado por razones diversas. Un fenómeno de esta especie no es casual. El intento de comprensión no consistirá en exponer sus formas y razones, autores y filosofías; nos llevaría muy lejos y sería muy largo exponer, se encuentra disperso en cantidad de libros y otros escritos no sólo de carácter específicamente filosófico³. Por comprensión queremos entender aquí el intento de captar su verdad, su razón. Si efectivamente responde a una realidad, por lo menos indirectamente nos iluminará hacia la comprensión de la realidad, y también nos puede dar indicio por donde buscar la salida.

Pero además, intentaremos traspasarlo, es decir, ir más allá de él pasando a su través. Para este traspaso nos guía no sólo la consigna de que se han de pasar los «torrentes de fuego», como purgatorios a fin de llegar a la luz, sino sobre todo, por una parte, la idea del «escepticismo consumado»⁴: no dudar de una u otra verdad, sino de todas, y así, sin absolutizar ninguna de ellas, intentar aprehender la verdad de cada una de ellas, que como parte tiene el derecho y la obligación de ser integrada dentro del conjunto; y, por otra, la idea de que no hay mejor guía que la «negación determinada»⁵, que es la más concreta, porque parte de la realidad y de una realidad negada, cargada de negatividad, lo cual es ya «index veri», indicio de verdad que pide ser reconocida y satisfecha.

ción explícita de la filosofía. Cfr. M. FOUCAULT: *Les mots et les choses*, París, 1966, p. 353: «Posiblemente se tendría que ver el primer esfuerzo de este desarraigo de la antropología, al que sin duda está destinado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filosófica, a través de una forma de biologismo, Nietzsche ha recontrado el punto donde el hombre y Dios se pertenecen uno al otro, en donde la muerte del segundo es sinónimo de la muerte del hombre». Cfr. J. BRUN., «Adorateurs de Dionysos et Grands Prêtres de la mort de l'homme», in: *Rev. Intern. de Philos.* núm 85-86 (1968) 338-335; G. VATTIMO: *o.c.*, pp. 33s.; M. MOREY: *El hombre como argumento*, Barcelona, 1987, pp. 87-92; H. VETTER. «Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt», in: *Tod des Subjekts?*, cit., p. 22-23.

³ Como visiones globales se pueden ver P. DALLA NOGARE: *Umanesimi e antiumanesimi. Introduzione alla antropologia filosofica*, Pavia, 1980; L. FERRY y A. RENAUT. *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, 1985. Es muy esclarecedora la amplia información ordenándola según las problemáticas que ofrece J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Las nuevas antropologías*, Santander, 1983 (lo que aquí tratamos se refiere tan sólo al primer capítulo, pp. 17-70). Es sugerente la panorámica —de la evolución, de la destrucción, y finalmente de los intentos de recuperación— que ofrece J. VILCHA: «Sujeito em causa. Causa do homem» in: *Rev. Portug. de Filos.* 44 (1988) 297-352. Como telón de fondo es muy útil la lectura de V. DESCOMBES: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, 1982, que acentúan el aspecto de reacción respecto de la generación anterior, fenomenológica.

⁴ Cfr. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 67s. (Vers. cast. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del espíritu*, México, 1971, p. 54s.).

⁵ Cfr. HEGEL: *o.c.*, p. 69 (Vrs. cast. cit., p. 55).

De hecho, y así desde un principio podemos adelantar nuestra orientación e interés que guía este estudio, la muerte del hombre, la destrucción del sujeto es concretamente la muerte o destrucción del hombre moderno, prometeico, «narcisista», centrado en sí mismo, y por tanto este trance, no sin sufrimiento, nos puede ser una indicación —por lo menos negativa— hacia una auto-comprensión más finita y humilde, más singular y plural, más indigente y comunitaria, solidaria en definitiva. La meta hacia donde vamos y que guía nuestra búsqueda de la actual situación es la fundamentación y explicación de la solidaridad, de una concepción del hombre esencialmente solidario. En este sentido apreciamos la aportación humanista del antihumanismo.

1. El antihumanismo como reacción

Las propuestas de humanismo se han hecho frecuentemente provocadas por la necesidad de una reacción frente al progreso científico-técnico, y toda una supuesta mentalidad y forma de comportamiento positivista, objetivista. Baste recordar en nuestro siglo el llamado «Tercer Humanismo», surgido en torno a W. Jaeger y su valoración de la Paideia griega⁶, con el intento de reavivar la cultura griega en respuesta al malestar reflejado en el positivismo y materialismo en el que había caído la misma filología⁷; y, más recientemente, baste recordar todo el elan humanista que en torno, y en confrontación con el existencialismo se manifiesta en tanta producción cultural, filosófica y antropológica⁸.

Sobre todo interesa hacer mención de este humanismo existencialista, ya que —especialmente la filosofía de J. P. Sartre— puede ser considerada como la expresión cumbre del humanismo, como auténtico paroxismo de todo aquel humanismo, que tiene como hitos punteros a Pico della Mirandola en el renacimiento, Fichte en la modernidad y Sartre en la contemporaneidad. Sartre representa el paroxismo del antropocentrismo, de la afirmación absoluta de la subjetividad que es al mismo tiempo fundamento de ella misma y negación de lo demás⁹.

⁶ WERNER JAEGER: (1888-1961) ha escrito uno de los monumentos dedicados a la cultura griega: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933-1944), México: FCE 1981, pero también ha manifestado sus intenciones actualizadoras y sus preocupaciones humanísticas respecto del presente. Cfr. sobre todo *Die geistige Gegenwart der Antike*, Berlín, 1960 (2.ª ed.). Por otra parte para ver los intereses de este gran helenista basta leer el prólogo de la mencionada *Paideia*.

⁷ Cfr. C. MENZE: «Humanismus», in *Hist. Wört. d. Philos.*, vol. III, col. 1219.

⁸ Una visión panorámica de este humanismo en O. PAPE: «Humanismus», in: *Hist. Wört. d. Philos.* Vol. III, col. 1225-1230. Sobre otras corrientes y denominaciones del humanismo en este siglo Cfr. J. FERRATER MORA: «Humanismo», in: *Diccionario de Filos.* vol. II, col. 1567-1570; A. DOMINGO: *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, 1985.

⁹ El existencialismo creó un ambiente favorable a los humanismos, por el propio planteamiento, por la conexión con la metafísica tradicional y por la apertura al marxismo. En todo caso se dio una confluencia de humanismos: a) Desde la fenomenología y el existencialismo, además de Sartre, se ha de recordar a K. Jaspers, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, sin olvidar —a pesar de ser

Este humanismo triunfante recibe un gran ataque desde dos frentes diferentes: a) desde la metafísica, por M. Heidegger, y b) desde el estructuralismo.

1.1. Desde la metafísica

En la *Carta sobre el humanismo* (1947)¹⁰ M. Heidegger responde al escrito *El existencialismo es un humanismo* (1946) de J. P. Sartre, reafirmando la primacía del ser sobre la existencia y sobre la subjetividad. «Si el hombre ha de encontrarse nuevamente en la proximidad del ser (...) ha de dejar que el ser le hable nuevamente» (S. 319, p. 14). En esto recae precisamente la verdadera idea, la verdadera «cura» del hombre: a reconducirlo a su esencia (S. 319s., p. 14s.). «Así la humanidad permanece el objetivo de un pensar de esta manera; porque esto es humanismo: meditar y tener cuidado de que el hombre sea humano, y no inhumano, es decir, fuera de su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia» (S. 319, p. 14).

En reducir el hombre a su esencia, a su humanidad estaría de acuerdo toda forma de humanismo. Pero ¿en qué consiste la esencia del hombre? Cada forma de humanismo se distingue por la determinación de la esencia, de tal manera que ya no se preocupa por preguntarse por ella, dándola como evidente, como

propriadamente un literato — a A. Camus. Y desde una actitud crítica — y que por tanto podrían ser considerados como una especie de segunda generación — asumiendo la crítica heideggeriana y estructuralista al humanismo se han de recordar a P. Ricoeur y E. Lévinas. b) Interpretaciones humanistas del marxismo, sobre todo a raíz del descubrimiento de los Manuscritos de París de 1844, y en torno al tema de la alienación. A través del marxismo se hace presente el humanismo del siglo XIX, de la filosofía clásica alemana y jóvenes hegelianos. Un estudio sobre unos pensadores, precisamente no siempre explícitamente humanistas, lo ofrece D. SABIOTE NAVARRO: *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*, Salamanca, 1983. c) En diálogo con estas corrientes, las propuestas del humanismo cristiano (o de la dimensión cristiana del humanismo) que sin dejar la metafísica tradicional, renovada por el injerto de filosofía trascendental y de fenomenología, pretende actualizar los valores de humanización, personalización del cristianismo. Cfr. como ejemplos H. DE LUBAC: *El drama del humanismo ateo*, (1943), Madrid, 1967 (2.ª ed.); P. TILICH: *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Roma, 1969; A. ETCHEVERRY: *Le conflit actuel des humanismes*, Roma, 1964; K. BARTH y otros, *Hacia un nuevo humanismo*. Presentación de J. L. L. Aranguren, Madrid, 1957; J. MARITAIN: *Humanismo integral* (1936), Barcelona, 1966; J. GOMEZ CAFFARENA: «El hombre como centro de la metafísica postcrítica», in: *Razón y Fe*, núm. 169 (1964) 117-130; ID. *Metafísica fundamental*, Madrid, 1969, pp. 55-82.

¹⁰ M. HEIDEGGER: «Brief über den "Humanismus"», in: ID., *Wegmarken*, = Gesamtausgabe, vol. 9 Frankfurt/M., 1976, pp. 313-364. Vers. cast. de Rafael Gutiérrez Girardot: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, 1959, 1966 (2.ª ed.). Citamos estas dos versiones poniendo entre paréntesis S. y p. y el número de la pág. Siempre que nos ha parecido conveniente cambiamos la traducción castellana, sin advertirlo. (Hay otra versión editada conjuntamente con J. P. SARTRE *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1972). Sobre Heidegger referente al humanismo véase G. KRÜGER, «Heidegger und der Humanismus», in: *Philos. Rundschau*, 1950, pp. 148-179; H. FAHRENBACH, «Heidegger und das problem einer "philosophischen" Anthropologie», in: *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Ffm. 1970, pp. 97-131.

presupuesta. Todas las formas de humanismo «coinciden en que la humanidad del homo humanus es determinada desde una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir: del ente en conjunto» (S. 321, p. 17). Por eso «todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica» (Ibid.). Metafísica entendida precisamente como aquel modo de filosofía que trata del ente, pero no se pregunta por el ser del ente. Por eso «el humanismo no sólo no pregunta, cuando determina la humanidad del hombre, por la referencia del ser a la esencia del hombre. El humanismo impide incluso esta pregunta, porque, debido a su origen en la metafísica, ni la conoce ni la entiende» (Ibid.). El humanismo, por el simple hecho de cerrarse a la pregunta por el ser, es metafísica y «se cierra al simple contenido esencial de que el hombre es esencialmente sólo en su esencia en cuanto el ser le dirige la palabra» (S. 323, p. 19).

En consecuencia, la filosofía de Heidegger, que quiere pensar el ser del ente, será un pensamiento que irá «contra el humanismo», no porque «preconice lo inhumano», sino que «piensa contra el humanismo porque éste no coloca la humanitas del hombre suficientemente alta» (S. 330, p. 27), desde donde comenzar a poder pensar la humanidad del hombre. «El único pensamiento es más bien que las más altas determinaciones humanísticas de la esencia del hombre no han experimentado lo que es propiamente la dignidad del hombre» (Ibid.). Aquí está pues formulado de forma muy clara: se trata de un antihumanismo por mor del hombre, de su verdadera esencia y contra los empobrecimientos de los humanistas. Se trata de un antihumanismo ontológico.

1.2. Desde el estructuralismo

El otro gran ataque que recibió el humanismo, dirigido en concreto contra el planteamiento de Sartre, fue el estructuralismo, cuya primera batalla —inicio e indicador de un largo y variado combate— la luchó Claude Lévi-Strauss en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1962)¹¹, titulado «Historia y dialéctica», en donde presenta un verdadero proyecto, que invierte el sartriano, consistente en disolver el hombre, la subjetividad, en naturaleza: «el fin último de las ciencias humanas no es constituir el hombre, sino disolverlo» (p. 357).

Lévi-Strauss presenta el trabajo etnográfico como la búsqueda de invariantes en la recolección de todos los datos y variantes de las culturas con el fin de poder, de esta manera, «absorber» las humanidades particulares en una humani-

¹¹ Claude LEVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*, México: FCE 1972. Citaremos esta edición, poniendo entre paréntesis p. y el número de la página. Sobre Lévi-Strauss véase J. RUBIO CARRACEDO: *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, 1976; M. GUERRA: *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid, 1976; P. GÓMEZ GARCÍA: *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Ciencia filosofía ideología, Madrid, 1980; ID., «Lévi-Strauss: ¿un nuevo humanismo?», in: *Pensamiento* 40 (1984) 77-90; a. JEANNIERE: «El humanismo de Claude Lévi-Strauss», in: *Etudes* (enero 1988) 57-67.

dad general, abstracta, y poder decir qué es el hombre. Este proceso de generalización no se acaba empero en una definición o descripción de lo específico del hombre, sino que continúa hasta «reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (p. 358). Esta disolución tiene unos límites consistentes en no empobrecer los fenómenos sometidos a la reducción y en no perder nada de lo que contribuya a su riqueza y originalidad distintivas (Ibid.). La etnografía constituye así el puente entre el hombre y la naturaleza (p. 360).

La crítica a Sartre es frontal: instalarse en las evidencias del yo es cerrarse la puerta del conocimiento del hombre (p. 361), es decir, desde el yo no es posible conocer ni al hombre mismo, y, respecto al mundo, no viene a ser más una variante del antropomorfismo de la naturaleza, como hace el animismo (Ibid.).

En este caso es aún más claro el antihumanismo e incluso más disolvente, porque en ningún momento se ve que sea un antihumanismo por amor del hombre, como aún puede ser considerado el caso de M. Heidegger, sino tan sólo para mejor conocerlo.

Un caso parecido sería el de M. Foucault¹², para el cual toda la filosofía moderna no es más que un «sueño antropológico» (p. 351, 352). La muerte o el fin del hombre es el retorno del comienzo de la filosofía (p. 353).

En cambio, quien, aún afirmando y partiendo de este antihumanismo teórico, muestra la parte positiva consistente en un humanismo práctico, es L. Althusser¹³. «Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *antihumanismo teórico* de Marx, y se ha de ver en este antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo sobre los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre» (p. 190). El humanismo es ideología; con esta afirmación queda ya descalificado como conocimiento, en cuanto valor teórico. Pero esto no quiere decir que desaparezca, sino que se le comprende, porque se saben cuales son las condiciones de su necesidad. «Más aún, el antihuma-

¹² M. FOUCAULT: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), París, 1974 (Con p. y número entre paréntesis en el texto citamos esta obra). Sobre M. Foucault P. BURGELIN y otros: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, 1970; E. KURZWEIL: *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia, 1979; G. PLUMPE / C. KAMMLER: «Wissen ist Macht. Über die theoretische Arbeit Michel Foucaults», in: *Phil. Rundschau* 27 91980) 185-218; M. MOREY: *Lectura de Foucault*, Madrid, 1986; R. SCHÜRMAN: «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», in: *Les études philos.* 4/1986, pp. 451-471.

¹³ L. ALTHUSSER: «Marxismo y humanismo» (1963), en: ID., *La revolución teórica de Marx* (1965), México 1972 (De esta obra son las referencias entre paréntesis en el texto). Cfr. G. AMENGUAL: «La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía en L. Althusser», in: *Educació i cultura* 3 (1982) 11-30. Una muestra no de la amplísima y variadísima discusión entorno al marxismo y humanismo, sino tan sólo de la suscitada por el escrito de L. Althusser es esta recolección de artículos L. ALTHUSSER, J. SEMPRUN y otros, *Polémica sobre el marxismo y el humanismo*, México, 1986.

nismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología» (p. 191).

Ciertamente no es fácil —y seguramente poco posible— aceptar toda la crítica hacia el humanismo de estos antihumanismos. Pero también uno se ve obligado a reconocer la acertada y justificada crítica a la magnificación del yo y a la absolutización de la consciencia, tendentes a un individualismo y a un «idealismo» de la consciencia consistente en una total mediatización del mundo por la consciencia que pone entre paréntesis o excluye las mediatizaciones naturales o biológicas, económicas y socio-políticas del yo.

2. Delimitación del humanismo

Una primera cosa que enseña la crítica al humanismo es a no glorificar el mismo humanismo. Muchas veces el humanismo se presenta como la única forma de pensar correcta, con el sentido verdadero de la realidad, con sentido ético, como si cualquier otro planteamiento fuera ya de entrada antihumano y por tanto bárbaro, salvaje, o incluso propuesta de retorno a la barbarie, tanto en sentido ético (naturalismo) como político (totalitarismo) o teórico (dogmatismo)¹⁴.

2.1. Doble sentido y doble delimitación del humanismo

Miguel Morey propone dos sentidos del término «humanismo», que, como el mismo señala, son tradicionales.

En un primer sentido se refiere a una «atmósfera cultural»¹⁵, que caracteriza «el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende después por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna»¹⁶. Siguiendo a E. Garin, lo describe como un «movimiento de rebelión (...) contra toda una lógica y una física (...), un logicismo y un fisicismo que abo- lían la riqueza de la experiencia humana concreta»¹⁷. Otras visiones del renaci-

¹⁴ En este sentido ya fue rotundo M. Heidegger, cuando en 1947 afirmó: «Pero esta oposición no significa que tal pensar se ponga al lado contrario de lo humano y que apoye lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque éste no pone la humanitas del hombre lo suficiente alta. Ciertamente la altura de la esencia del hombre no descansa en que él sea la sustancia del ente como su "sujeto", para dejar diluir, como poseedor del ente, el ser-entre del ente en la "objetividad" tan clamorosamente afirmada». M. HEIDEGGER: «Brief über den "Humanismus"», ed. cit., s. 330, trad. cast, p. 27. Este es un pensamiento que se ha repetido con frecuencia, y en el nivel de las intenciones no se puede poner en duda, otra cosa son las prácticas; cfr, al respecto E. FERRY y A. RENAUT: *o.c.*, pp. 20ss.

¹⁵ M. MOREY: *El hombre como argumento*, Barcelona, 1977, p. 106.

¹⁶ M. MOREY: *o.c.*, p. 105.

¹⁷ E. GARIN: «Quel "humanisme"», in: *Rev. Intern. de Philos.* núm. 85-86 (1968) 271; M. MOREY: *o.c.*, p. 106.

miento destacarán la afirmación del humanismo «frente al teocentrismo en que la cristiandad medieval había situado en la cultura occidental. Valores *naturales* (...), olvidados en este teocentrismo, recobran su vigencia»¹⁸. Otras en cambio valorarán el renacimiento por surgimiento del individuo¹⁹.

En un segundo sentido, «por extensión, suelen clasificarse de humanistas todas aquellas concepciones filosóficas “que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal” (Müller)»²⁰. Si el humanismo renacentista fue calificado de atmósfera cultural, éste es definido como «actitud intelectual». Más que un sistema doctrinal, «el término “humanismo” remite a un haz familiar de actitudes, valores y creencias, que incluyen por lo menos las siguientes: la igualdad y la dignidad del hombre, una fe en la racionalidad de los seres humanos, un proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano en alguna manera gracias a la planificación humana, una aceptación del falibilismo del conocimiento humano y una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos»²¹.

Según M. Morey nos encontramos en un doble sentido del humanismo. De acuerdo con este doble sentido podríamos pensar la delimitación desde dos puntos de vista, respondiendo a las dos formas de humanismo. Para marcar más claramente la diferencia podríamos llamar histórica la primera, ya que está referida al período histórico del Renacimiento, y filosófica la segunda, por referirse a concepciones filosóficas.

La forma histórica del humanismo presenta una delimitación histórica, es decir aquella que comprende el humanismo como una forma de ver y pensar y vivir característica de una época histórica determinada, la que va desde el renacimiento hasta la modernidad, ambas denominaciones incluidas. Y que esto sea una delimitación no presenta dificultades.

La forma filosófica presenta una delimitación teórica, es decir, aquella que comprende el humanismo como una forma de pensar, no ligada a una época, sino, o bien a un punto de vista o a una actitud intelectual o bien a unos valores. Que ésta sea también una delimitación se deriva del hecho de que es una forma de pensar, a cuyo lado caben otras. Es una lectura de la realidad, incluso justificada, pero que en todo caso una lectura junto a otras.

Como se ve, la distinción entre humanismo como fenómeno histórico o atmósfera cultural, y como actitud intelectual o punto de vista o conjunto de valores goza de una cierta plausibilidad por lo que aporta a un esclarecimiento. La

¹⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA: *Metafísica fundamental*, Madrid, 1969, p. 57.

¹⁹ Cfr. S. LUKES: *El individualismo*, Barcelona, 1975. La interpretación del renacimiento que ha puesto de relieve este aspecto es J. BURCKHARDT: *La cultura del renacimiento en Italia* (1960), Barcelona, 1982.

²⁰ M. MOREY: *o.c.*, p. 107.

²¹ A. EDEL: «Where is the Crisis in Humanism?», in: *Rev. Intern. de Philos.* núm. 85-86 (1968) 284; M. MOREY: *o.c.*, p. 107. Sobre qué contenido sea el propio del humanismo, es decir el conjunto básico de sus afirmaciones que lo caracterizan como tal, el consenso está muy lejos. M. Morey hace un intento interesante, aunque tampoco represente una base común (*o.c.*, pp. 109-112).

dificultad radica, sin embargo, en pensar la distinción históricamente de manera seria.

2.2. Sobre la delimitación teórica

Aunque en un primer momento la distinción entre forma histórica y filosófica de humanismo dé una cierta luz sobre sus límites, éstos se ponen de relieve precisamente cuando las dos limitaciones se piensan conjuntamente: como una forma de pensar histórica e históricamente condicionada y limitada.

De entrada es importante señalar que el humanismo es un fenómeno, o una visión de la realidad o un punto de vista, propiamente y típicamente moderno. Corresponde por tanto a una época histórica, con unos ideales y metas bien definidos. No es por tanto ni una filosofía perenne ni como tal una consecución tan indiscutible y de total signo positivo que represente un punto de no retorno, un valor inalienable. Digo «como tal», porque esto es válido tomado en su especificidad y globalidad, puesto que, por otro lado, no se puede negar que han aportado valores, cuya pérdida representaría un serio revés y paso atrás.

Ahora bien, de este humanismo, episteme antropológica, se pueden distinguir dos aspectos:

a) Humanismo como *visión del mundo antropocéntrica*, afirmación del hombre (de la subjetividad) como centro, punto de partida, fundamento y fin de la realidad.

Este humanismo es una visión de las cosas característica de la modernidad, de tal manera que podríamos decir que la modernidad nace y muere con ella. Hay dos hitos, uno en los inicios y otro al final, que pueden ser considerados como paradigmáticos: Pico de la Mirandola, en el renacimiento italiano, quien sobre todo en su *Oratio de hominis dignitate*²² expone de manera magistral la centralidad del hombre y una visión antropocéntrica de la realidad toda, y J.G. Fichte²³, con su filosofía del yo, de la libertad, en donde el yo es efectivamente

²² G. PICO DELLA MIRANDOLA: *De dignitate hominis*. Ed. latina y alemana e introducción (pp. 7-24) a cargo de E. Garin, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968 (Ed. castellana con introducción (pág. 9-97) a cargo de Luis Martínez Gómez, *De la dignidad del hombre*, Madrid 1984). El lugar asignado al hombre es «in mundi (...) medietullo» (ed. latina, p. 28, ed. cast., p. 105: «en el centro del mundo»). Sobre Pico cfr. E. GARIN: *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, 1937; H. DE LUBAC: *Pico de la Mirandola. Etudes et discussions*, París, 1974; J. A. ARIAS MUÑOZ: «La "dignitas hominis" entendida como razón de libertad. (Apuntes para una interpretación del Renacimiento)», in: *Rev. de Filos.* 3 (Madrid, 1980) 7-38. Una selección de textos de L. Valla, M. Ficino, A. Poliziano, Pico, P. Pomponazzi, B. Castiglione, F. Guicciardini en *Humanismo y Renacimiento*. Selección de P. R. Santidrián, Madrid, 1985; E. GARIN: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1970; P. O. KRISTELLER: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México, 1970; E. GARCÍA ESTEBANEZ: *El renacimiento: Humanismo y sociedad*, Madrid, 1986; A. HELLER: *El hombre del renacimiento*, Barcelona, 1980; J. BURCKHARDT: *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid, 1982; E. CASSIRER: *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires, 1951.

²³ En este caso lo más destacable de la filosofía de Fichte es precisamente su planteamiento, radicalización de la filosofía trascendental kantiana, y por tanto su *Doctrina de la ciencia*. Trad. cast. e

afirmado como la «posición» de todo lo demás, como el principio último de toda su filosofía; aquí por tanto no se trata de una simple cosmovisión, sino de toda una práctica, de la ética, de la libertad. La filosofía de Fichte tiene históricamente sus repercusiones y ramificaciones, que van desde B. Bauer (filosofía de la conciencia y de la crítica), A.V. Cieszkowski (filosofía de la acción) y Max Stirner (individualismo radical, nihilista), entre los jóvenes hegelianos²⁴ e incluso el mismo J. P. Sartre²⁵. Otros puntos decisivos son sin duda R. Descartes e I. Kant; Nietzsche ha de considerarse ya como punto de crítica, de ruptura, que se refleja en M. Heidegger y las diferentes formas de antihumanismo actual.

b) Humanismo como conjunto de valores ético y de significación de valoración e interpretación, que acompañan o están implicados en la visión de la realidad, que ponen de relieve que la visión de las cosas no es nunca del todo aséptica o valorativamente neutral, sino que ella misma implica valores de sentido, que además de las cosas y la relación con ellas hay la convivencia y el valor del otro²⁶.

Especialmente del humanismo como conjunto de valores éticos y de significación puede decirse que es históricamente el más universal, que se da también de una manera implícita y que como tal no es exclusivo de ninguna época histórica, sino que, en términos generales, siempre ha estado más o menos presente de manera más o menos explícita.

En la línea de la delimitación teórica podríamos situar las críticas del antihumanismo, que en último término desembocarían a mostrar la fatuidad del discurso humanista, en el sentido de que no sólo es una lectura entre otras, sino que es una lectura injustificada, insensata.

El antihumanismo pone radicalmente en cuestión la concepción moderna del hombre, según la cual —dicho en términos antiguos— él es la medida de todas las cosas, es más —y esto sería la formulación moderna, también más radical— el hombre es el que está debajo de todas las cosas, es el que las constituye, y

introducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, 1975, y *El destino del hombre*. Trad. cast. de E. Ovejero y Maury, Madrid, 1976. Sobre su filosofía en general ver la excelente presentación general de H. HEIMSOETH: *Fichte*, Madrid, 1931; y A. PHILOMENKO: *L'oeuvre de Fichte*, París, 1984; más específicamente como filosofía del yo se puede ver W. SCHULZ: *Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen, 1962; D. HENRICH: «La découverte de Fichte» in: *Rev. de Metaph. et de Morale* 72 (1967) 154-169.

²⁴ Llama la atención cómo Habermas aún los considera paradigmáticos para la situación actual. J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm, 1985, p. 67: «Hasta hoy nos mantenemos en la situación de conciencia que los jóvenes hegelianos introdujeron distanciándose de Hegel y de la filosofía en general». Véanse también las páginas que les dedica pp. 65ss.

²⁵ Para una sugerente caracterización de estas tres figuras claves: Pico, Fichte y Sartre, Cfr. P. EICHER: «Significado de la humanidad de Dios en el problema del humanismo cristiano», in: *Concilium*, núm. 175 (1982) 148-155.

²⁶ Para una comprensión predominantemente ética del humanismo véase J. CONILL, «Por un nuevo humanismo», in: *Laicado*, núm. 67 (1984), 55-76.

en consecuencia necesaria las constituye como objeto, manipulable y dominable, porque él es el sujeto, el que es por sí mismo y centro de todo lo demás.

Otra fuente de críticas la podemos ver en lo que M. Foucault llamó «la pasión por el sistema»²⁷. Tal como comenta M. Morey, «esta pasión por el sistema estará en la raíz de la denuncia vehemente de toda forma de pensar antropológico —y del humanismo mismo como ideología: e implicará, de rechazo, la disolución del discurso del sentido en beneficio del discurso del sistema, del funcionamiento»²⁸.

Y de hecho, en términos generales, se puede decir que el sistema, la visión global y estructurada de toda la realidad, elimina el punto de vista antropocéntrico. De hecho los sistemas filosóficos globales, propios de la modernidad, pueden ser considerados como una dificultad para interpretar la modernidad como antropocéntrica o humanista. Baste pensar en Spinoza y Hegel²⁹. En los sistemas globales el hombre recibe un lugar, pero no son construidos desde el punto de vista del hombre o subjetivo. Es más, todo sistema coloca al hombre como parte dentro de un conjunto de totalidad y que da primacía al todo por encima de las partes singulares y por tanto lo limita a un lugar dentro del sistema y lo comprende como parte, contiene un germen más o menos desarrollado de crítica a la modernidad. Especialmente Hegel es bien consciente de los límites del planteamiento moderno, subjetivista e individualista, y su intento será el de reunir el planteamiento metafísico y comunitario clásico griego con el subjetivista e individualista moderno, asumiendo el principio de la modernidad y siendo al mismo tiempo uno de sus más grandes críticos³⁰.

De todas formas, la «pasión por el sistema» no hace necesariamente imposible todo humanismo³¹, por lo menos si entendemos que el humanismo no consiste en la reducción de los saberes a humanidades, ni en su visión antropocéntrica de la realidad, sino como conjunto de valores y sentido de la realidad

²⁷ Apud. M. MOREY: *o.c.*, p. 129.

²⁸ M. MOREY: *o.c.*, *ibid.* Esta pasión por el sistema creo que se pone de manifiesto de manera especial en Cl. Lévi-Strauss, aunque no la formule así. Véanse las referencias aducidas más arriba.

²⁹ Hegel, con ser un filósofo eminentemente sistemático ha sido objeto de interpretaciones humanistas, como son las de A. Kojève, R. Garaudy, E. Bloch, etc., a base de entender antropológicamente el espíritu absoluto que así es reducido a género humano, siguiendo la línea interpretativo-crítica abierta por L. Feuerbach. Estas interpretaciones además de recortar las dimensiones, no siempre son ni las más fundamentadas ni las más humanistas. Cfr. M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1970.

³⁰ HEGEL: *Phänomenologie*, cit., p. 407 (vers. cast., p. 337).

³¹ En Antropología filosófica hay un filosofema que ha tenido y es posible que aún tenga mucha vigencia, según el cual el sistema hace imposible la antropología, porque trata del hombre situándolo, relativizándolo y asignándole un lugar bien definido, de tal manera que deja de ser problemático, silenciando así la pregunta por el hombre y haciendo imposible la antropología. Este filosofema —según lo que se ha podido ver— tiene su origen en B. GROETHUYSEN: *Antropología filosófica* (1931), Buenos Aires, 1975, pp. 53ss., —discípulo de W. Dilthey y fundador de la historia de la antropología filosófica— y ha sido divulgado por el personalismo, en concreto M. BUBER: *¿Qué es el hombre?*, México, 1970, pp. 24ss.

misma. El humanismo de hecho es compatible con una visión unitaria de la realidad al estilo por ejemplo de los intentos de Ciencia Unificada, o sistemas globales que comprenden desde la física hasta la filosofía, que como hitos marcan toda la historia de la filosofía. Desde Aristóteles, pasando por S. Tomás de Aquino³², Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel y hasta J. Ferrater Mora³³. El humanismo es compatible con una visión sistemática de la realidad que se limita a conceder un lugar concreto y limitado al hombre, porque es sólo una parte, y no la culminante, el telos y plenitud.

Esto por lo que se refiere a la crítica del humanismo como punto de vista. Por lo que se refiere a la crítica del humanismo como conjunto de valores —humanistas, morales—, cuando no es simplemente una formulación de una ética —y entonces tiene otras referencias que el hombre mismo, porque la realidad ha de ser tratada según lo que es y no sólo como a objeto poseído y dominado por el hombre— se trata de una lectura moralista de la realidad.

2.3. Sobre la delimitación histórica

El renacimiento fue humanista, no porque él se presentase o se concibiese como tal, sino porque fue denominado como tal por siglos posteriores, cuando precisamente el humanismo se había hecho reflexivo, programa, y estas generaciones se veían reflejadas en aquellos personajes renacentistas por la unión de unos mismos ideales culturales. Tal como afirma el mismo M. Morey «en el sentido de atmósfera espiritual propia del Renacimiento, el "humanismo" no es identificado como tal hasta el siglo XIX —y su nacimiento va de la mano con el surgimiento de una actitud intelectual que hoy reconocemos como "humanista", en el sentido segundo del término»³⁴.

En este sentido creo que es problemática la distinción entre humanismo histórico y humanismo filosófico, porque ambos son históricos y filosóficos; son el mismo, aunque definido desde dos puntos de vista diferentes; histórico el uno, y por el contenido el otro. Parecen pertenecer a un mismo movimiento, con la diferencia propia de los diferentes momentos de maduración, de reflexión, y también diferentes momentos históricos, pero todos ellos formando parte de lo que se llama modernidad.

³² En este sentido es digno de notarse cómo el tomismo, clásico, aún teniendo un talante que bien podría calificarse de humanista, presenta una antropología no antropocéntrica, sino englobada en el sistema de la realidad, en cuya conexión es considerado; baste repasar el índice de las «psicologías» tomistas. Véase R. VERNAUX: *La filosofía del hombre*, Barcelona, 1967. El interés de este planteamiento es la unión no problemática de la afirmación del hombre como sujeto, dando al mismo tiempo una visión sistemática, arrancando la antropología desde la física y la biología, conectándola con la política (y sociología) y la teología.

³³ J. FERRATER MORA: *De la materia a la razón*, Madrid, 1979. No quiere decir que los valores subjetivos estén presentes en esta obra, pero tampoco es su negación, ni mucho menos la negación necesaria.

³⁴ M. MOREY: *o.c.*, p. 114.

Siendo una forma de pensar esencialmente histórica, aceptando por tanto esta delimitación, podríamos preguntarnos si, a pesar de esta delimitación, no presenta una aportación filosófica, incluso irrenunciable o al menos valiosa. A fin de valorar y situar el humanismo en sus límites tanto históricos como filosóficos, puede servir de ayuda el esquema del triple silogismo hegeliano³⁵. Aplicado a este caso, quiere decir que el humanismo o la visión antropocéntrica representa una lectura de la realidad que tiene como término medio el sujeto, el hombre. Es por tanto una lectura legítima, pero al mismo tiempo sólo una lectura, al lado de la cosmológica y la lógica o metafísica; la lectura lógica o metafísica, aún cuando sea una lectura desde un punto de vista, tiene cierta primacía por considerar las cosas desde su ser, y es por tanto la que responde al «ordo essendi» mismo de las cosas.

De la consideración del humanismo como conjunto de valores éticos y de significación, que por lo menos implícitamente estaría presente en otras épocas, podemos responder a dos objeciones —que surgen de la afirmación del carácter epocal del humanismo— correspondientes a las dos épocas o corrientes candidatas también a ser consideradas como iniciadoras del humanismo.

1) Grecia y más concretamente el pensamiento filosófico clásico griego —Platón y Aristóteles— como también el helenista —estoicismo sobre todo, pero también el epicureísmo— presentan un cierto humanismo, acaso el primer humanismo, de tal manera que este pensamiento constituye la base de referencia, la mayor parte del contenido del segundo, el del Renacimiento. E incluso no sólo desde épocas posteriores, sino en sí mismo puede ser considerado como resultado de una evolución, es decir como un humanismo que proviene de un cientifismo. Es precisamente una visión bien estandard del pensamiento griego aquella que lo presenta como un pensamiento inicialmente «cosmológico» y que solamente poco a poco y cuando consigue su madurez, se convierte en «antropológico». Después de haber contemplado el universo y el hombre llega al autoconocimiento; siente dentro de sí el imperativo de Apolo o el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo»³⁶.

³⁵ Cfr. A. LEONARD: «La structure du système hégélien», in: *Rev. philos. Louvain* 69 (1971) 495-524 (quien además ha hecho una exposición divulgativa con el fin de explicar el esquema del libro en donde se aplica este esquema —de manera muy sugenere, aunque en algunos puntos acaso discutible— a las corrientes de pensamiento contemporáneo en *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Madrid, 1985, pp. 52-61); Th. F. GERAETS: «Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 231-254; ID., *Lo Spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Nápoles, 1985; A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, esp. pp. 117ss.

³⁶ Ya resulta sugerente el mismo título, siguiendo una interpretación standard A. ESCOHO-TADO, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego de Tales a Sócrates*, Barcelona, 1975. Así lo presentan las exposiciones standards de la filosofía griega, cfr. W. CAPELLE: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, 1976, pp. 11s. Y más recientemente, aunque ponga el origen del individualismo moderno propiamente en el cristianismo, no olvida la aportación griega, L. DUMONT: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, 1987, p. 36.

De todas maneras ni ellos mismos se entendieron como humanistas, ni —a pesar de todo el humanismo que vierten— tienen una visión que propiamente sea humanista, en el sentido antropocéntrico. El hombre está lejos de ser el centro de la realidad, no ha conseguido un punto de vista de la subjetividad. El hombre se sabe más bien parte del universo, la polis misma tiene una estructura natural; baste recordar el célebre isomorfismo entre el cosmos, la polis y el alma. En este caso la caracterización del humanismo no expresa una autocomprensión, sino una heterocomprensión posterior, determinada —además del contenido— por el hecho de que, frente a la sabiduría cristiana-revelada, representaba la sabiduría que el hombre había llegado a conseguir por él mismo sobre sí mismo.

2) La segunda objeción hace referencia a la otra época —la Edad Media— y especialmente su principio inspirador: el cristianismo, que también pueden ser considerados como humanistas.

Al respecto es conocida la tesis de J. B. Metz³⁷, según la cual la modernidad tiene ya sus inicios en la forma de pensar de S. Tomás de Aquino³⁸, porque el principio formal o forma de pensar de su filosofía³⁹ es antropológica, aunque el principio material o sistemático sea todavía cosmológico⁴⁰. Y esto como concepción o como llegada al concepto de un dinamismo del cristianismo mismo. En definitiva el humanismo le vendría de las raíces bíblicas de su pensamiento o de la incidencia teológica del cristianismo⁴¹.

Sin negar la substancia humanista presente en la teología y en el pensamiento medieval, claramente se puede decir que el punto de vista desde el cual se piensa, se hace ciencia, se hace teología, no es el hombre, sino Dios. Y por otra parte la sistematización del pensamiento no se centra en el hombre, aunque aquí tenga un lugar central por ser una criatura a la vez corporal y espiritual, terrenal y celestial, humana y divina; pero no se centra en el hombre, sino que el hombre es visto en la escala jerárquica del ser, escala que de alguna manera reflejan los sistemas. En ningún momento el hombre es el punto de partida o llegada, fundamento o meta, sino tan sólo un paso, una mediación ciertamente de-

³⁷ J. B. METZ: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich, 1962 (Traducción cast: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972).

³⁸ J. B. METZ: *o.c.*, pp. 118-128.

³⁹ «A diferencia del principio material, que crea la unidad interna de un círculo determinado de enunciados, el principio formal da al pensar como tal y en totalidad su unidad íntima y su forma. Hablando absolutamente es la "forma de pensar"». J. B. METZ: *o.c.*, p. 30.

⁴⁰ «El pensamiento griego es en su contenido, es decir en un sentido óntico, (...) antropocéntrico (= antropocéntrico material), pero en un sentido formal, es decir ontológico, es cosmo-céntrico-objetivista (= cosmo-céntrico formal). Al contrario, el pensamiento de S. Tomás es por su contenido, es decir en su sentido óntico (...), teocéntrico (= teocéntrico material), pero formalmente, teniendo en cuenta la comprensión del ser que lo rige es antropocéntrica, es decir orientada al modo de ser particular del hombre, hacia la "subjetividad" (= antropocéntrico formal)». J. B. METZ: *o.c.*, 47.

⁴¹ J. B. METZ: *o.c.*, 97ss.

cisiva y de alguna manera meta del gran movimiento del ser que va desde Dios de retorno hacia Dios llevándose el hombre como criatura salvada, movimiento hecho para reconciliar el hombre. El hombre recibe una cierta valoración de fin, pero dentro de todo un sistema que lo rebasa con creces y que ni comienza y ni acaba en él.

Esta consideración de la Edad Media (y el cristianismo) en parte se puede extender a la patrística y sobre todo a *S. Agustín*. Este pensamiento tiene la singular importancia humanista de ser el que inventa el concepto y la valoración de la persona, en las discusiones cristológicas y en el ejercicio del amor al prójimo que implicaba una nueva valoración del individuo humano. A nivel de pensamiento se ha de destacar San Agustín que indudablemente participa de ciertas posturas personalistas y humanistas: El hecho de escribir sus «Confesiones» como autobiografía y en primera persona denota una consciencia del propio yo y de la relación personal con Dios y con los otros que podría ser considerada como moderna⁴². Es casi una excepción en su contexto. Y a pesar de todo no se le puede decir humanista sin más, en el sentido antropocéntrico, ya que esta tan excepcional autoconsciencia de la propia personalidad no está ni centrada ni fundamentada en sí misma, sino centrada en todo caso en una relación con un ser personal y englobante, es consecuencia de su relación con Dios.

3. Interpretación de la modernidad

Puesto que el humanismo es un modo de pensar específicamente moderno, su concepción dependerá de la interpretación que hagamos de la modernidad. Sería un tema demasiado amplio afrontar ahora toda la problemática de la modernidad, sobre todo hoy con la discusión renovada en torno de ella misma en ocasión de la afirmación de la postmodernidad. Intentaremos simplemente señalar algunas coordenadas para situar el problema del humanismo y sobre todo con la finalidad explícita de remarcar la complejidad.

3.1 La modernidad caracterizada como antropocentrismo

El antropocentrismo es el modo de pensar específico de la modernidad, de tal manera que ella se define, al menos bajo un aspecto esencial, como aquella en la cual el hombre se autocomprende como centro de la realidad, como sujeto, como medida de todas las cosas. Estas cualificaciones del hombre representan al mismo tiempo una caracterización esencial de la modernidad. En este mismo sentido, los problemas fundamentales de la modernidad son primariamente

⁴² Cfr. M. DARAKI: «L'émergence du sujet singulier dans les confessions d'Augustin», in: *Esprit* (febrero 1981) pp. 95-115; C. DAGENS: «L'interiorité de l'homme selon Saint Augustin», in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 88 (1987) 249-272.

problemas antropológicos. La modernidad se define como aquel período en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda la realidad. Ya hemos señalado los hitos más destacados de este itinerario: Pico de ella Mirandola, Descartes, Kant, Fichte, teniendo empero siempre bien en cuenta que esta elaboración filosófica e intelectual no es más que un reflejo de un cambio de conciencia general.

3.2. Las «revoluciones» científicas como descentradoras del hombre

Ahora bien, esta visión de la modernidad presenta una dificultad, que no se puede dejar de lado: las ciencias (naturales en primer lugar, pero también otras: sociología, psicología, lingüística, al menos éstas en una concepción más reciente) parecen contradecir esta interpretación antropocéntrica de la modernidad. De hecho, los descubrimientos de Copérnico y de Galilei, sin duda fundamentales de la modernidad, sacan al hombre del centro. «Desde Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia x», según la expresión de Nietzsche⁴³. Desaparecido el geocentrismo, también el hombre dejaba de ser el centro. Y una vez sacado del centro, el hombre camina hacia cualquier parte.

Si esta primera revolución —la copernicana— fue una «ofensa grave» al «narcisismo general, al amor propio de la humanidad» ya que «la situación central de la tierra le era garantía de su función predominante en el universo, y le parecía muy de acuerdo con su tendencia a sentirse amo y señor del mundo», tal como señaló S. Freud, ésta no fue más que la primera, la ofensa cosmológica⁴⁴, a la cual, según el mismo Freud, seguirían dos más.

La segunda fue «la ofensa biológica», que consiste en la transformación de su autocomprensión «como soberano de todos los seres que poblaban la tierra» a verse como «el resultado de una evolución»⁴⁵, para la cual, de acuerdo con las investigaciones de Darwin, «el hombre no es nada distinto del animal ni algo

⁴³ F. NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, vol. XII, Munich 1980, p. 127. No entramos aquí en la discusión de cómo entender lo que —sobre todo después y a partir de Kant— se ha llamado «revolución copernicana» o giro copernicano, que ha sido objeto de las dos interpretaciones: como formulación de la modernidad (precisamente como antropocéntrica) y como contra-revolución ptolema (B. Russell), por el mismo motivo, olvidando o queriendo anular la revolución copernicana. Carlos DÍAZ: *El sujeto ético*, Madrid, 1983, p. 13-89 presenta la modernidad como una disputa entre «impugnadores» y «desagraviadores» del sujeto. A. FINKIELKRAUT: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987, presenta dos muertes del hombre, la primera consiste en la declaración (primero por Herder, después por los contrarrevolucionarios y por Spengler) de que el universal abstracto "hombre" no existe y en la defensa de la pluralidad de culturas particulares (cfr. p. 19, 10-13, 17-30); la segunda, por obra de la etnología, historia y sociología, disuelve el hombre en los factores culturales (cfr. pp. 57. 62. 63. 67s.).

⁴⁴ S. FREUD: «Una dificultad del psicoanálisis» (1917), in: *Obras completas*, vol. VII, Madrid, 1974, p. 2434.

⁴⁵ S. FREUD: p. 2434.

mejor que él; procede de la escala zoológica y está próximamente emparentado a unas especies, y más lejanamente, a otras»⁴⁶.

La tercera ofensa debía de ser la que más fuertemente tenía que herir, es la ofensa psicológica, la que Freud mismo hace al narcisismo humano. Tenía que ser «la ofensa más sensible», porque hasta ahora al hombre le habían discutido su soberanía externa, pero podía continuar sintiéndose «soberano en su propia alma»⁴⁷, en cambio ahora los nuevos descubrimientos psicológicos venían a mostrar que «esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior»⁴⁸. El psicoanálisis viene a concluir que «El yo no es amo y señor de su propia casa»⁴⁹.

Siguiendo con los términos de Freud, podríamos hablar aún de otras dos ofensas. Una sería la sociológica, inferida por el ataque de K. Marx a la subjetividad, consistente en afirmar que no es ella la que hace la historia, sino que ella misma es el producto de los movimientos que producen la historia. Dicho en términos marxianos: las ideas morales, políticas, metafísicas, religiosas son el producto de la estructura económico-social. No es la consciencia la que hace el ser, sino el ser el que hace la consciencia⁵⁰.

Si por una parte esta ofensa sociológica es propiamente moderna, por otra parte no es antihumanista ni por intención ni por sí misma de modo necesario, más bien, por lo menos así se expresa, tiene un marco humanista o una finalidad que en último término es humanista. Teniendo una intención eminentemente política y de carácter claramente emancipativo, difícilmente se podía presentar como antihumanista y de hecho no tuvo tales efectos, por los menos de manera clara y general.

La otra ofensa al narcisismo es la lingüística o semiológica. Esta, si tiene poco de moderna, por ser la más reciente, tiene mucho más de ofensa; es sin duda la más radical. De hecho ha sido la decisiva para la comprensión de todas las otras en clave antihumanista, la que ha suministrado el modelo de lectura a todos los antihumanismos: antropología estructural (Cl. Lévi Strauss), arqueología del saber/genealogía del poder (M. Foucault), marxismo (Althusser), psi-

⁴⁶ S. FREUD: p. 2434.

⁴⁷ S. FREUD: p. 2434.

⁴⁸ S. FREUD: p. 2435.

⁴⁹ S. FREUD: p. 2436.

⁵⁰ Cfr. K. MARX F. ENGELS: *La ideología alemana*, Barcelona 1970, pp. 25ss.

P. L. BERGER: *Rumor de ángeles*, Barcelona, 1975, pp. 57ss., hace una especie de exposición de estas revoluciones que para él serían: copernicana, biológica, historicista y psicológica; todas ellas son entendidas como una progresiva radicalización de la relativización, proceso que culmina en la sociología que «aumenta el vértigo de la relatividad hasta su más alto grado, desafiando el pensamiento teológico con inusitada violencia» (p. 63), y por tanto «constituye el reto específicamente actual de la teología» (p. 59).

coanálisis (Lacan), heideggerismo (Derrida). Fundamentalmente por dos razones actúa la semiología de manera antihumanista³¹:

1. Hace posible la negación de la unidad del sujeto estructurado esencialmente de manera monádica. Esta negación de la unidad, en efecto, hace posible afirmar que no es el sujeto quien habla, sino la lengua, es decir el sistema de signos que tiene a disposición, y por tanto, lo que uno cree que habla no es un «yo», sino un «ello» (impersonal, la estructura lingüística, ideológica, social, instintual, etc.).

2. Siendo la lengua un sistema de signos, comparable con cualquier otro sistema de signos, funciona por relaciones duales entre los signos, los cuales a su vez no son más que su diferencia. Una clase de sistema no tiene ningún centro, ningún sujeto, desde el cual o hacia el cual se tengan que ordenar los signos o momentos singulares del sistema. Los sistemas no tienen sujeto ni tienen carácter subjetivo.

3.3. Modernidad: afirmación del hombre como centro por reacción al progresivo descentramiento

Posiblemente sería injusto poner todas estas ofensas al narcisismo como las constitutivas de la modernidad, por diversas razones. En primer lugar, no todas le pertenecen propiamente de manera temporal, sino que son «descubrimientos» actuales. En segundo lugar, porque con esta clara comprensión como ofensas y con la radicalidad conseguida con la semiología pertenecen también a la actualidad, sea moderna o postmoderna. Lo que pasa es que esa «lucidez» conseguida actualmente nos influye a la hora de interpretar la modernidad y entonces —considerando el proceso de la modernidad desde el punto de vista conseguido— podemos considerar las «ofensas» o «revoluciones» actuales como la consumación de las anteriores, como la modernidad llevada hasta sus últimas consecuencias, aunque no sean materialmente sus pasos.

Pero en todo caso tampoco puede negarse el «descentramiento» operado por la misma revolución copernicana, y entonces el carácter esencialmente antropocéntrico de la modernidad ha de considerarse al menos afectado por un contrapunto (dicho en términos actuales) antihumanista, cientifista, relativizador del hombre³². Es más, lo que en una primera mirada puede parecer como contradictorio con la afirmación humanista del hombre, si se mira un poco más de cerca quizá no aparezca tan contradictorio, sino muy propiamente como una consecuencia, e incluso como motivo de esta autoafirmación.

³¹ Para lo que sigue cfr. H. VETTER: «Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Des Mensch ist Subjekt», in: *Tod des Subjekts?*, ed. por H. Nagl-Docekal y H. Vetter, Viena/Munich, 1987, pp. 39-41.

³² Contrapunto formado por los sistemas globales, pero también por otros planteamientos, de entre los que convendría destacar el de B. Pascal. Cfr. los estudios en este sentido de Henri GOUHIER: el último de los cuales es *L'antihumanisme au XVII siècle*, París, 1987.

En efecto, si comparamos el hombre moderno, e incluso el renacentista, con el medieval, podemos decir que éste se encuentra en el centro del mundo, como la cosa más obvia del mundo. Como imagen de Dios se sabe, a causa de esta determinación divina, en el centro del universo, y se siente en estado de tranquila posesión. En cambio, el alejamiento del centro, «desde el centro hacia x», tiene como consecuencia que el hombre necesita afirmarse como centro. Y a la larga esta necesidad de autoafirmación, por muy prometeica que fuere, había de llegar a mostrar su debilidad: más que una realidad se llega a mostrar como un deseo o como una ilusión⁵³.

4. Anti-humanismo teológico

La teología en este siglo ha tenido que recorrer toda la modernidad hasta situarse en la actualidad. Es evidente que esta afirmación es exagerada y que requeriría muchos matices, pero valga aquí aunque sea con tal generalización.

Con K. Rahner la teología asume el enfoque moderno antropológico, por el cual asume el «giro antropológico» o «vuelta hacia el sujeto», iniciado por Descartes y consumado por Kant. En efecto, por la asunción de este enfoque la experiencia humana se hace punto de partida para las reflexiones teológicas de K. Rahner. En este sentido el método antropológico-trascendental de Rahner presenta una ruptura con la teología tradicional (como lo había sido en filosofía el método cartesiano y kantiano). La teología no solía empezar «por abajo», desde el hombre, sino que se agarraba al presupuesto según el cual el enunciado dogmático era lo que se había de explicar e inculcar tal cual al hombre, también al moderno. Obviamente el enfoque antropológico implica también una hermenéutica como arte de entender textos y darlos a entender, pero también y en primerísimo lugar como analítica de la existencia: tampoco el hombre ni la experiencia humana es precisamente un hecho bruto, sino interpretado, comprendido, cargado también de teoría⁵⁴.

Así podríamos decir que K. Rahner, con su planteamiento antropológico-trascendental y hermenéutico, pone la teología católica a la altura de la moder-

⁵³ Para esta interpretación de la modernidad me ha resultado muy sugerente y esclarecedor E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübinga 1977 (versión castellana: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984), todo su análisis y recepción del pensamiento moderno, en concreto por lo que acabo de decir de Cfr. pp. 16-19.

⁵⁴ Los textos más significativos de K. RAHNER al respecto son: «Theologie und Anthropologie», in: *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln 1967, pp. 43-45; «Anthropologie. Theologisch», in: LThK I 618-627; «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», in: *Mysterium Salutis*, Vol. II/1, Madrid 1969, pp. 454-468. Sobre el enfoque antropológico de la teología rahneriana cfr. K. H. WEGER: *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona, 1982, pp. 25 ss. Para profundizar un poco más se puede ver P. EICHER: *Die anthropologische Wende*, Friburgo (Suiza) 1970; F. FISCHER: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners*, Freiburg, 1974.

nidad⁵⁵. Pero también tendríamos que decir que, cuando justamente acaba de hacerlo o lo está haciendo, este mismo planteamiento se está superando, se empieza a hablar de antihumanismo y de destrucción del sujeto. La respuesta a esta nueva situación podríamos verla en las teologías de su discípulo J. B. Metz, por una parte, y en la de H.U.V. Balthasar, por otra. Para el primero el sujeto destruido es rehecho en la memoria y en la solidaridad; para el segundo el sujeto se humaniza olvidándose de sí mismo y contemplando el resplandor glorioso de Dios que muestra que no es más que amor muriendo en la cruz. Situadas estas teologías en este contexto amplio creo que se explican mejor las siempre amigables polémicas entre el discípulo y el amigo y admirado maestro y entre los dos compañeros. Por otra parte hay conexiones entre K. Rahner y el discípulo, de tal manera que la ruptura también puede ser explicada como un itinerario potenciado por el punto de partida, así como también entre K. Rahner y Balthasar, pero este tema nos llevaría demasiado lejos⁵⁶.

4.1. La teología política de J. B. Metz como crítica al sujeto burgués y propuesta de construcción del solidario ser sujeto de todos

4.1.1. Crítica al sujeto trascendental

La teología política de J. B. Metz⁵⁷ surge como crítica a «la teología en su ordenación trascendental, existencial y personalista», porque, si por una parte «ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración», por otra parte su respuesta «consistió casi siempre en tratar, secreta o abiertamente, la dimensión social del mensaje cristiano (...) como algo secundario. En una palabra: dio carácter privado, en su núcleo mismo, a este mensaje»⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. H. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Ffm, 1978, pp. 47-54.

⁵⁶ Incluimos estas teologías bajo el rótulo de «antihumanismo teológico», aunque ni ellas mismas ni —que yo sepa— ningún estudioso las haya caracterizado nunca de esta manera, ni tengan conexión explícita o directa con el ámbito de pensamiento que expresamente ha adoptado esta denominación. Es una libertad que nos tomamos, dadas ciertas convergencias y paralelismos, que hacen plausible la inclusión de estos proyectos en este contexto. Otro candidato con tantos o más méritos para ser incluido es K. Barth, especialmente el de la teología dialéctica, sobre todo desde la segunda edición de la *Römerbrief* (1922) hasta el 1956, año en que se sitúa el «giro cristológico» y la afirmación de la humanidad de Dios.

⁵⁷ Sobre el contexto teológico y filosófico-sociológico en que surge y los retos a que quiere responder la teología de Metz Cfr. H. PEUKERT: «Einleitung», in: ID. (Hg.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Mainz-München 1969, pp. VII-XI, y H. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie, o.c.*, pp. 55-71. Una visión general de la teología política de Metz en M. XHAUFFLAIRE: *La teología política*, Salamanca, 1974. Ofrece una amplia visión sobre diversos aspectos E. SCHILLEBEECKX: (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. J. B. Metz su Ehren*, Maguncia, 1988.

⁵⁸ J. B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, 1970, p. 141.

Es decir que la teología captó el problema, pero queriendo darle respuesta, se dobló a su mismo planteamiento, haciendo traición al propio mensaje y en concreto a su dimensión pública, política.

Metz valora positivamente que la teología aceptara el reto de la ilustración y se constituyera en teología del sujeto; lo que cuestiona es que la teología se hiciera teología del sujeto burgués, privado⁵⁹. Consecuentemente Metz plantea expresamente su teología como teología del sujeto, en contra de las teologías (y las teorías) abstractas, ahistóricas y asociales, porque no tienen sujeto: ni se dirigen a ninguno ni parten de ningún grupo social⁶⁰, no responden a experiencias o desafíos, no dicen referencia a la comunidad cristiana ni a la comunidad humana en la que nos encontramos inscritos⁶¹.

Así la teología de Metz arranca —aunque formulándose como teología del sujeto— con una crítica al sujeto triunfante en la ilustración y el ascenso de la burguesía (el sujeto de la modernidad) y que históricamente se ha apoderado del cristianismo, privatizándolo y aburguesándolo⁶².

Ahí radica por tanto la correspondencia y semejanza de esta teología con las críticas al humanismo, a pesar de las notables diferencias en la intención y en el desarrollo. Como caracterización general se ha de decir que la crítica al sujeto y al humanismo se sitúa claramente dentro del marco de lo que hemos llamado —siguiendo la terminología de S. Freud— «ofensa sociológica», que también podría llamarse «revolución marxista» —si seguimos la terminología kantiana que

⁵⁹ Cfr. por ejemplo el elogio a la aportación tanto a nivel teórico como también vital, biográfico, místico, de la teología de K. Rahner por haberse hecho teología del sujeto, en J. B. METZ: «Teología como biografía. Una Tesis y un paradigma», in: *Concilium*, núm. 115 (1976) p. 210: «En un intento de definición, yo llamaría a tal teología dogmática biográfica (...). Tal teología debe llamarse biográfica porque inscribe en la doxografía de la fe la biografía de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios. Es también biográfica porque (...) es (...) un relato de la historia personal ante Dios, formulado y condensado conceptualmente. La teología biográfica debe elevar el "sujeto" al plano de la conciencia dogmática de la teología (...). Sujeto es la persona humana con sus experiencias e historia en un constante proceso de identificación a partir de ellas. Por consiguiente, introducir el sujeto en la dogmática significa convertir el hombre, con su vida y experiencia religiosa, en tema objetivo de la dogmática; significa ordenar la doctrina a la vida y la vida a la doctrina; significa, por tanto, reconciliar la dogmática y la biografía; significa, en definitiva, armonizar la doxografía teológica y la biografía mística».

⁶⁰ Se ha de tener en cuenta que ésta fue la acusación que corrientemente se hizo a la Escuela de Frankfurt (por lo que se acusaba de neomarxismo elitista aburguesado), de la que Metz tanto ha aprendido, incluso a no caer en los mismos defectos; pero también la crítica se dirige explícitamente a las teologías que se presentan o actúan como puras teorías. Cfr. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977, pp. 59-63.

⁶¹ La falta de sujeto no es una deficiencia propia de las teorías o teologías, también las instituciones pueden padecer esta falta, como es el caso de cuando funcionan entrópicamente, desde y hacia ellas mismas, respondiendo a los problemas y programas que ellas mismas se crean o formulan. Metz exhorta contra este defecto a la Iglesia misma, en J. B. METZ: «Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia», in: *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos de teología política*, Madrid, 1975, pp. 117-143 (Publicado también en *Concilium*).

⁶² Cfr. J. B. METZ: *Glaube...*, cit., esp. I parte, cap. 3, pp. 29ss., y cap. 4. apart. 2, pp. 57 ss.

habla de revoluciones de manera de pensar—, o simplemente teoría crítica de las ideologías.

La crítica comenzó por «des-trascendentalizar» e «historizar» el sujeto⁶³, es decir, situarlo en el contrexto histórico e identificarlo como un sujeto social concreto: el burgués. El sujeto burgués es aquel que se caracteriza por la lucha por hacerse valer en todos los niveles: económico, social, político, moral, religioso, lucha por la emancipación, la autonomía, la racionalización. Por lo que respecta a la religión, mantiene una relación «racional», instrumental y de división de trabajo, es decir, tiene un lugar compartimentado en la vida, como una de tantas relaciones o actividades, lo cual significa que la religión pierde el papel de formadora de su identidad y se convierte en algo que se añade posteriormente, o simplemente se deja de lado⁶⁴. La lucha por la emancipación se transforma antropológicamente en absolutización y socialmente en autoafirmación individualista o elitista. La ilustración desaparece convirtiéndose en burguesía, aburguesamiento, mecanismo de autojustificación y autodefensa⁶⁵.

En último término, también esta teología llega a aquel núcleo de egología y narcisismo que critica el antihumanismo. La diferencia acaso sea que aquí se hace en términos más histórico-sociales y no tanto en términos de metafísica de la subjetividad, diferencia, por otra parte, no casual sino querida precisamente para huir de la abstracción del planteamiento criticado, para no recaer en el mismo defecto que se critica⁶⁶.

4.1.2. Crítica a la intersubjetividad planteada en términos de privacidad

Si la crítica hasta ahora aducida se refiere sobre todo al planteamiento antropológico-trascendental, en cambio, mediante la crítica al aspecto fundamental del sujeto burgués (la privacidad), aparecerá el otro aspecto fundamental de la crítica: a la intersubjetividad pensada en términos privados, yo-tú, y no en términos sociales.

En efecto, la forma de vida del burgués se caracteriza fundamentalmente por la privacidad, y esto se puede especificar sobre todo desde los dos puntos de vista que la teología pone de relieve⁶⁷:

1. Desde el punto de vista religioso —y en general de sociología del conoci-

⁶³ Cfr. METZ: *Glaube...*, cit., pp. 144 ss.

⁶⁴ METZ: *o.c.*, p. 30.

⁶⁵ METZ: *o.c.*, p. 31.

⁶⁶ Como trasfondo de la interpretación de la modernidad se ha de tener en cuenta en primer lugar la Escuela de Frankfurt, y de entre ellos acaso sobre todo a W. Benjamin; L. GOLMANN: *La ilustración y la sociedad actual*, Caracas 1968; W. OELMÜLLER: *Die unbefriedigte Aufklärung*, Ffm. 1969; J. B. METZ J. MOLTSMANN W. OELMÜLLER: *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Munich/Maguncia 1970; los estudios en torno a «Cristianismo y Burguesía» en *Concilium* núm. 145 (1979); los trabajos del mismo reunidos en J. B. METZ: *Jenseits bürgerlicher Religion*, Munich/Maguncia, 1980. Véase también. P. EICHER: *Bürgerliche Religion*. Eine theologische Kritik, Munich, 1983.

⁶⁷ Para lo que sigue Cfr. METZ: *Glaube...*, p. 32 ss.

miento— se ha de constatar que la burguesía ya no se siente llevada por tradiciones globales y menos, por tanto, por las religiosas. La burguesía surge y vive en muchos aspectos de una lucha económica y política, que precisamente se dirige contra aquellos sistemas sociales y aquellos órdenes económicos que habían sido sancionados por la religión, es decir, el feudalismo y el absolutismo.

2. Por lo que afecta al punto de vista socio-político, la burguesía se siente, en cambio, sostenida por un nuevo principio que fundamenta y regula todas las relaciones: el principio del intercambio. La producción, la distribución y el consumo se determinan por él. Incluso el mismo principio de justicia se configura de acuerdo con el principio de intercambio: según el principio de la reciprocidad⁶⁸.

Todo otro valor, que antes configuraba la convivencia y que ya no contribuya al funcionamiento de la sociedad de intercambio, queda marginado y en todo caso relegado a la esfera privada, es decir a la esfera de la libertad individual. Bajo el punto de vista económico la propiedad fundamenta y asegura que el burgués pueda disponer autónomamente de cosas, servicios, tecnologías, etc. Políticamente resulta de ello no sólo la exigencia de autodeterminación y autogobierno, sino también una separación entre la esfera privada y la pública. La religión se convierte en «cosa privada», de la cual uno «se sirve» según los criterios de las necesidades culturales y de utilidad.

Respecto a la exigencia de racionalidad, propia del sujeto (burgués), lo característico de la crítica de Metz no es tanto que la razón se instrumentalice, sino sobre todo que se afirme abstractamente, desligada de su sujeto y de sus dimensiones prácticas, a cuyo servicio de hecho está. Es «la usurpación de la razón metafísica por un poder determinado, que permanece en el trasfondo, pero que funciona como sujeto social global, en concreto es la apropiación de la razón universal por una dominación por una parte eclesiástica y por otra política»⁶⁹.

Por otra parte, la emancipación, un concepto primariamente moral e interrelativo, sobre todo en el sentido kantiano, se convierte en la emancipación del propietario, rompiendo toda dimensión moral, convirtiéndola en la voluntad

⁶⁸ La categoría reciprocidad es el principio mismo del intercambio, consistente en el intercambio libre de equivalentes entre iguales, que es el principio de contrato que regula toda la relación social desde el mercado hasta el Estado, incluida la legalidad. Sobre la categoría reciprocidad cfr. J. HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Ffm. 1971 p. 69: «El capitalismo ofrece una legitimación del poder, que ya no baja del cielo de las tradiciones culturales, sino que se puede obtener desde la misma base del trabajo social. La institución del mercado en el cual intercambian sus mercancías los propietarios privados, incluyendo también el mercado en el cual los individuos que no tienen más propiedad que su propia fuerza de trabajo intercambian ésta, garantiza la *justicia* de la *equivalencia* de las relaciones de intercambio. Esta ideología burguesa toma también como fundamento de la legitimación una categoría perteneciente al campo de la acción comunicativa: la categoría de la *reciprocidad*. Pero el principio de la reciprocidad resulta ser ahora el *principio mismo de la organización de los procesos de producción y reproducción social*». Cfr. del mismo *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm. 1976, p. 28s. Sobre el contexto de esta categoría cfr. E. M. UREÑA: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, 1978, pp. 61 ss.

⁶⁹ METZ: *o.c.*, 39.

de tener también políticamente aquella emancipación que ya tiene social y económicamente.

Así que tanto por el aspecto intelectual (racionalidad) como por el político (emancipación) la ilustración se hace elitista. En su propuesta Metz intentará salvar la intención de la ilustración (todos los hombres son los sujetos del uso del propio entendimiento, sin la dirección de otro=universalidad) más allá de sus realizaciones (circunscritas a la burguesía).

4.1.3. Propuestas de construcción del solidario ser sujeto de todos

La recepción de los planteamientos antropocéntricos, desenmascarados como burgueses, plantea unos retos de la teología, que ahora nos pueden ser útiles para ver qué salida se ve. En primer lugar de la ilustración no se puede hacer una recepción de manera abstracta. No es suficiente con heredar los conceptos de sujeto, existencia, persona, etc. sin tener en cuenta sus connotaciones. Y en segundo lugar el sujeto privado-burgués no se puede identificar con el sujeto entendido en sentido religioso o teológico, y por tanto no es asumible como tal por la teología, la cual trata de aquel ser subjetivo antes de Dios, como un solidario ser sujeto de todos, que sólo es posible cuando la religión entra en la construcción social del sujeto no por añadidura, posteriormente⁷⁰.

Esta crítica teológica no significa de ninguna manera una negación abstracta del individuo burgués, sino el poner en cuestión críticamente el principio burgués de individuación y preguntarse si es suficiente para llevar a término lo que la religión pretende: la constitución del solidario ser sujeto de todos contra la represión así como también contra la caricatura de la solidaridad que es la masificación⁷¹.

Para su propuesta Metz acude a la idea de Dios, caracterizado precisamente como «constituyente de sujetos y formador de identidad»⁷². Ahora bien, este recurso a Dios no es de manera especulativa, sino narrativa. «La historia de la religión bíblica es una historia de un devenir sujeto de un pueblo y del singular en él, en la presencia de su Dios»⁷³. Sujeto, y esto se ha de acentuar, no es hoy un singular aislado, que solamente después entra en relación y coexistencia con otros, sino que, por el contrario, experiencias solidario-antagónicas, liberadora-angustiantes pertenecen desde el primer momento a la constitución del sujeto religioso. «Solidaridad universal» no es una subsunción posterior del sujeto ya constituido en un colectivo, sino la forma en la cual los sujetos se forman y existen entre y por Dios. Las historias de fe del Antiguo y del Nuevo Testamento

⁷⁰ METZ: *o.c.*, 42.

⁷¹ METZ: *o.c.*, 43.

⁷² METZ: *o.c.*, 57.

⁷³ METZ: *o.c.*, 57.

no añaden a la constitución del sujeto como una superestructura ideológica, sino que son historias de la constitución dramática de su relación con Dios⁷⁴.

Este nuevo sujeto solidario tendrá que manifestarse como la superación de dos fallas por donde se hundía el sujeto burgués. Por una parte ha de superar la privacidad que le caracteriza como burgués y que la teología (y la pastoral) privilegiaba. Se ha de ir por tanto más allá de una consciencia de pueblo romántica, es decir basada en el territorio y unas tradiciones, en todo caso unos vínculos dados. La solidaridad ha de ir más allá de la conexión por simpatía natural, sea a nivel personal o de territorio (pueblo). Todas estas formas de intersubjetividad no van más allá de la privacidad burguesa.

Por otra parte la solidaridad ha de superar —y en este caso decididamente sustituir— el principio que regulaba los sujetos burgueses: la relación de intercambio, la cual solamente puede dar lugar a la solidaridad de los socios, a comunidad de intereses. Solidaridad es más que una asociación de iguales para el intercambio de equivalentes de vistas al fin común del enriquecimiento mutuo, porque en ella no siempre los asociados serán iguales ni siempre se intercambiarán equivalentes ni siempre será para el interés. Hay una verdadera oposición diametral entre el principio de intercambio y la solidaridad, uno hace imposible la otra. Se rigen por dos criterios totalmente diferentes: no es la racionalidad del *partenair*, sino su indignancia lo que fundamenta la solidaridad⁷⁵.

4.2. La teología de Balthasar como crítica al antropocentrismo desde la «gloria de la cruz»

Hans Urs von Balthasar no tiene una reflexión tan directamente centrada en la crítica del humanismo, sino más inmanentemente teológica. Su pensamiento se caracteriza por ser muy específicamente teológico, por pensar la teología desde la teología, sin mostrar ni la más mínima preocupación por la relevancia social, pero también se caracteriza por la amplitud de su marco cultural de referencia, realmente único por su inmensa riqueza, sobre todo si tenemos en cuenta que no es mera erudición, sino verdadera familiaridad, de tal manera que cantidad de estudios parciales sobre algún autor —sea un santo padre o un intelectual, literario o filósofo, que dentro de su obra no deja de ser un pequeño capítulo— han abierto caminos a su comprensión. Esta amplitud cultural, que abarca desde la música y la literatura hasta la patristica y la historia de la fi-

⁷⁴ METZ: *o.c.*, 57-58.

⁷⁵ METZ: *o.c.*, pp. 204-208. El tema de la solidaridad ha sido desarrollado por su discípulo H. PEUKERT: cfr. del mismo *Wissenschaftstheorie*, cit., pp. 300ss.; «Universale Solitarität Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?», in: *Diakonie* 8 (1978) 3-12; y sobre su planteamiento cfr. H. U. V. BRACHEL/N. METTE (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Friburgo (Suiza)/Münster, 1985.

losofía tanto griega como alemana, da un marco más directamente cultural a su pensamiento ⁷⁶.

El antihumanismo se hace presente como crítica al antropocentrismo que parecía imponerse también en la teología. Con tanta o más rotundidad que Metz ve el error de perspectiva que la recepción de la ilustración introduce en la teología: en vez de dialogar la teología ha claudicado aceptando sin las suficientes transformaciones el pensamiento ilustrado ⁷⁷. Las diferencias con Metz destacan sobre todo por la presencia en Balthasar de unos ciertos tonos muy barthianos en contra del aburguesamiento de la teología, por haber querido hacerse ilustrada, y la reivindicación de la «soberanía» de Dios ⁷⁸. El libro de Balthasar *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971), que vendría a ser el tratado del método, es una crítica sistemática al punto de vista antropológico: «La edad moderna, a partir de la ilustración, ha tendido hacia un centro antropológico (...) y se equivoca sistemáticamente» ⁷⁹.

El centro radical del enfoque antropológico consiste en que, por centrarse en el hombre, le pasa por alto lo más importante, lo que realmente es el centro y desde donde todo recibe su sentido, incluso el sentido del hombre. «El método teológico (...) ha de reivindicar que se coloque lo verdaderamente definitivo como centro de la teología» ⁸⁰ y esto no es ni el «mayor conocimiento de las cosas divinas, superando los conocimientos religiosos del mundo» ⁸¹, «ni el hombre que, como ser personal y social y a través de la revelación y la salvación, vuelve sobre sí mismo» ⁸², sino «únicamente la glorificación del amor divino» ⁸³.

Poner en el centro de la teología la «glorificación del amor divino» no es otra cosa que poner el Dios que se muestra no siendo nada más que amor, poner el Dios Crucificado, hecho donación al hombre, de una manera tan total y gratuita y amorosa como sólo Dios podía hacer; y es esta donación tan propia de Dios, que en ella Dios se muestra en toda su gloria (*kabod*), presencia lumi-

⁷⁶ Una breve pero sugerente presentación general se puede ver en O. GONZÁLEZ DE CARDENAL: «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar», in: *Communio. Rev. Cat. Intern.* 8 (1986) 510-541.

⁷⁷ Desde esta posición estrictamente teológica se puede comprender mejor sus diatribas algo pampletarias, por ejemplo en H. U. V. BALTHASAR: *Seriedad con las cosas. Córdule o el caso auténtico*, Salamanca, 1968.

⁷⁸ Es sabido que Balthasar era un gran conocedor de su conciudadano de Basilea K. Barth. Una de las grandes presentaciones generales del pensamiento barthiano es H. U. V. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia, 1951 (existen ediciones posteriores).

⁷⁹ H. U. V. BALTHASAR: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1971, p. 9.

⁸⁰ H. U. V. BALTHASAR: *o.c.*, p. 11.

⁸¹ Esto sería propio del método teológico «cosmológico» que también critica en el mismo libro, consistente en la explicación naturalista del cristianismo, sea por los elementos comunes formales como respuesta a la necesidad natural religiosa, etc., que llevan a la reducción del cristianismo a religión natural, o también la explicación histórico-universal (casi se podría decir cósmica), según la cual el cristianismo es plenitud/síntesis de las formas religiosas anteriores. (Cfr. *o.c.*, pp. 13-26).

⁸² Esto sería lo que caracteriza el método antropológico.

⁸³ BALTHASAR: *o.c.*, p. 10.

nosa y salvadora, la que revela quién es él. Por eso mismo S. Juan verá en el mismo acto de colgar Jesús en la Cruz el de la elevación y glorificación de Dios: en él Dios hace *la* revelación de sí.

Curiosamente aquí también percibimos elementos de la crítica antihumanista dirigidos contra la absolutización del hombre poniéndose en el centro, dirigidos aquí contra un discurso antropológico de Dios y a favor de un discurso teológico de Dios. Porque sólo así tenemos la verdadera perspectiva, sólo así hacemos justicia a Dios mismo, su revelación y su ser-amor, al mismo tiempo que hacemos justicia al hombre, porque así él es amado y salvado.

El centramiento del discurso teológico en el hombre no llega a abrirse a Dios, ni a reconocerlo tal como es; «subsume la cristología bajo la piadosa conciencia salvífica como condición de posibilidad»⁸⁴, de decir que de Cristo sólo percibe aquello que su expectativa espera, no la inconmensurable novedad y abundancia; «se convierte el Cristo en maestro de la pura verdad y de la verdadera vida» o en un ideal moral⁸⁵ y no como la misma autodonación amorosa de Dios, que por tanto siempre permanecerá algo externo a nosotros, admirado pero no vivificante, e incluso externo a Dios. En definitiva «la medida (como piedra de toque) de la fe continúa siendo la existencia del hombre»⁸⁶ y por tanto el cristianismo una «religión puramente humana», «una disposición del hombre» y por tanto una religión «predominantemente ética»⁸⁷. «El centramiento antropológico de lo cristiano como pura ética, suprime el centramiento teológico»⁸⁸.

El método que propone, que llama del amor, de ninguna manera se ha de confundir con el de autoridad formal sea eclesiástica o escriturística, sino que se ha de derivar del contenido mismo de la revelación y en último término de lo que Dios ha mostrado ser, amor. «Esta majestad del amor absoluto, que constituye el protofenómeno de la revelación misma, es originaria respecto a toda autoridad mediadora que puede darse a partir del hombre»⁸⁹, por tanto ésta es más bien juzgada desde aquél. El cristianismo, pensado con esta radicalidad, es visto a partir de Dios, «como conducta de Dios»⁹⁰, y que si en último término es «encuentro», el movimiento parte unilateralmente y de manera gratuita y amorosa de Dios⁹¹, aunque llegue y transforme al hombre, cuya vida se convierte desde entonces en respuesta amorosa al amor de Dios⁹², la cual implica esencialmente «el encuentro con el prójimo... como encuentro en el amor absoluto»⁹³.

⁸⁴ BALTHASAR: *o.c.*, p. 33. Aquí se refiere a Schleiermacher.

⁸⁵ BALTHASAR: *o.c.*, p. 29.

⁸⁶ BALTHASAR: *o.c.*, p. 34, Cfr. p. 64.

⁸⁷ BALTHASAR: *o.c.*, p. 28. 32.

⁸⁸ BALTHASAR: *o.c.*, p. 99.

⁸⁹ BALTHASAR: *o.c.*, p. 50.

⁹⁰ BALTHASAR: *o.c.*, p. 64.

⁹¹ BALTHASAR: *o.c.*, p. 69.

⁹² BALTHASAR: *o.c.*, p. 69 ss., 75 ss., 99 ss.

⁹³ BALTHASAR: *o.c.*, p. 102.

Así es que también aquí —a pesar del antihumanismo de enfoque— el resultado es otro humanismo. De todas maneras, a pesar del confesado exclusivo centramiento teológico, hay otro humanismo pensado como vía de acceso al misterio de Dios: el encuentro personal con el otro es la analogía y el sacramento del encuentro con Dios⁹⁴.

5. Sujeto y sistemas anónimos

Hasta ahora hemos seguido el hilo histórico de la crítica al humanismo: la crítica actual, metafísica y estructuralista-lingüística, pasando por la interpretación de la modernidad, llegando a la crítica teológica del humanismo de la modernidad. Lo que hasta ahora se ha presentado históricamente interesa verlo sistemáticamente. La reducción del sujeto o de la función de la subjetividad (acción, fundamentación, constitución, donación de sentido y significado, etc.) a puros procesos anónimos es de alguna manera la quintaesencia y el denominador común de la destrucción del humanismo. Por eso interesa plantear directamente la cuestión, empezando a ver las limitaciones de este planteamiento y alternativas o por lo menos cuestiones que no pueden dejarse de lado. Ello permitirá en el apartado posterior volver a la crítica teológica —contra el subjetivismo, privatismo, individualismo del humanismo— para plantear la respuesta: la solidaridad.

Toda la crítica al humanismo, sobre todo en el sentido más radical como destrucción del sujeto, desemboca en la reducción de la supuesta subjetividad del sujeto a sistemas o procesos naturales (genes), instintuales (libido), sociales (historia/sociedad), lingüísticos, pero en todo caso estructuras impersonales, objetivas, que funcionan según su propia regularidad. Esta es por tanto una cuestión básica, sobre la cual se decide el humanismo.

Esta acaso sea también una de las cuestiones más viejas y acaso irresolubles en términos exactos. Podríamos considerar que el mismo teologúmeno del pecado original responde a un planteamiento parecido: intentar dar una respuesta al mal, digamos ambiental, que no es directamente culpa de nadie personalmente, pero que nos afecta a todos y a cada uno y está en el origen del mal que hacemos (por eso, original), pero sin que sea reducible a un «defecto de fábrica» o un elemento puramente natural, sino fruto de una historia humana de pecado, y en este sentido fruto de la actuación libre de los sujetos (por eso, pecado). En términos generalísimos, como en los que aquí nos movemos tratando de esta cuestión, más o menos lo mismo viene a decir formulaciones como «pecado del

⁹⁴ BALTHASAR: *o.c.*, p. 46 señala dos caminos o dos experiencias que acaban por converger: el personal y el estético. Sobre el primero Cfr. del mismo «Encuentro con Dios en el mundo actual» en: J. B. METZ. (Hg.), *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid 1970, pp. 17-41; «El camino de acceso a la realidad de Dios», in: *Mysterium Salutis*, vol. II/1, Madrid, 1969, pp. 41-52. Sobre el estético véase la monumental obra *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, 1985-1989, 7 vols.

mundo» o «pecado estructural»⁹⁵ o «“estructuras de pecado”, las cuales (...) se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas que las introducen y hacen difícil su eliminación»⁹⁶.

La misma problemática puede verse en sociología entre el concepto de rol y el de persona o sujeto, es decir en la aplicación antropológica del concepto sociológico de rol. Evidentemente no puede olvidarse el papel que juega el rol en la formación del propio sí-mismo, de la propia personalidad, puesto que es por su medio que ésta alcanza su configuración⁹⁷. Pero tampoco se pueden identificar de tal manera que no se pueda sentir y sufrir la inadecuación del rol a la persona, de modo que el rol en vez de personalizar, objetiva a la persona⁹⁸.

Si miramos el panorama filosófico —y en concreto el mismo que floreció en crítica al humanismo⁹⁹ y sin por eso pensar que aquello fue una tempestad que ya se calmó y todo vuelve a ser como era— hoy más bien «asistimos a una recuperación de los argumentos humanistas, a una restauración de la sensibilidad individualista, incluso a una revaluación del prestigio de los Derechos Humanos»¹⁰⁰. Entre los indicios de este pequeño movimiento convendría mencionar la nueva reivindicación de conceptos como persona¹⁰¹, individuo¹⁰², sujeto¹⁰³,

⁹⁵ Cfr. al respecto J. I. GONZÁLEZ FAUS: *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander, 1987, pp. 237 ss.

⁹⁶ JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis. La preocupación social*, Madrid, 1988, p. 56, quien aunque admite estas estructuras, acentúa el carácter de producto negativo de acciones libres.

⁹⁷ Cfr. E. GOFFMANN: *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), Madrid 1987; ID., *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, 1970. Detrás de esta concepción de la relación entre rol y persona está G. H. MEAD: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, 1972.

⁹⁸ Cfr. P. DREITZEL: *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart, 1968. Sobre la teoría del rol puede verse R. DAHRENDORF: *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Colonia/Oplanden, 1960; U. GERHARDT: *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied, 1971; H. JOAS: *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Ffm, 1973; Ch. FREY: «Rolle und Identität. Theologische Aspekte der neueren Diskussion», in: *ThP* 10 (1975) 80-90.

⁹⁹ Más complejo sería el caso si mirásemos otra fuente, de la que no hemos hecho ni mención, la sociobiología. De todas maneras sí parece que se llegan a fórmulas más matizadas afirmando la «discreción» de lo continuo y la relativa autonomía de diferentes niveles. Cfr. F. J. AYALA: *Origen y evolución del hombre*, Madrid, 1983, pp. 169-190; C. J. CELA CONDE: *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Madrid, 1985; J. FERRATER MORA: *De la materia a la razón*, Madrid, 1979.

¹⁰⁰ M. MOREY: *o.c.*, p. 134. Cfr. L. FERRY y A. FENAUT: *o.c.*, p. 24; J. VILACHA: art. cit., pp. A 338-356.

¹⁰¹ Cfr. F. JACQUES: *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, París, 1982. Sobre el proyecto filosófico en general de F. Jacques véase Pierre-Jean LABARRIERE: «La "Réciprocité interloctive" ou "La Canonique du dialogue". Sur la philosophie de Francis Jacques», in: *Archives de Philosophie* 51 (1988) 431-440. P. RICOEUR: «Meurt le personalisme, revient la personne», in *Esprit*, 1983, núm. 1. Dentro de la filosofía práctica cabe reseñar el lugar que el concepto de persona ocupa en J. RAWLS: *Teoría de la justicia*, Madrid, 1979 (cfr. al respecto A. CORTINA: *Ética mínima*, Madrid, 1986, pp. 178 ss.), K. O. APEL: «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», in: ID, *Transformation der Philosophie*, vol. II, Ffm, 1976, pp. 358 ss. (Cfr. A. CORTINA: *Razón comunicativa*, cit., pp. 102 cc.) y en J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Ffm 1981. Dentro del contexto de reivindicación de la persona se han de si-

revitalización de la tradición trascendental, dominada precisamente por una teoría de la subjetividad¹⁰⁴, reexamen de lo que ahora aparece como «ideología antihumanista»¹⁰⁵, además de una reivindicación de la razón y su universalidad, precisamente en y por medio del diálogo, pluralismo, búsqueda de consensos, acción comunicativa¹⁰⁶, las cautelas que uno se ve obligado a tener cuando analiza la identificación heideggeriana entre humanismo y metafísica¹⁰⁷, la posición contradictoria de los mismos antihumanismos a la hora de conciliar su teoría con la praxis¹⁰⁸.

Por lo menos quisiéramos recoger las preguntas que —según H. Vetter, después de un minucioso estudio de algunos argumentos de la destrucción del sujeto— quedan ahora sin respuesta. Efectivamente «con la crítica al sujeto surge al mismo tiempo la pregunta qué podría ocupar el lugar de lo criticado»¹⁰⁹. En términos generales se ha de decir que o bien el lugar queda vacío, o bien es ocupado por «otro» sujeto. Pero esto no nos dice gran cosa, porque en principio o frecuentemente se podría decir que ambas cosas, todo depende de qué entendemos por sujeto: si en el sentido de un sujeto personal o social, pero de aspecto subjetivo y responsable, se puede afirmar que queda vacío, pero si entendemos el sujeto como el substrato que posibilita y determina la acción, entonces también se puede decir que su lugar es ocupado por «otro» sujeto.

Ahora bien, si el sujeto en absoluto —por lo menos en el sentido de alguien responsable— desaparece, entonces surge un problema fundamental de filosofía práctica: ¿En qué se diferencia una estructura de otra, un actor de otro? ¿En el

tuar los escritos de Carlos Díaz: Cfr. sobre todo *Corriente arriba*, Madrid, 1985. Otros estudios sobre el concepto de persona E. FORMENT GIRALT: *Persona y modo sustancial*, Barcelona, 1984; V. GARCIA HOZ (ed.), *El concepto de persona*, Madrid, 1989.

¹⁰² Cfr. G. LIPOVETSKY: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1987.

¹⁰³ Cfr. A. JEANNIERE: «Le retour du sujet. La crise épistémologique des sciences humaines», in: *Project*, núm. 178 (1983) 870-884; Ph. HODARD, *Le Je et les dessous du Jeu*, París 1981; M. CRUZ: «Teoría del sujeto débil», in: *Sistema* 88 (1989) 43-59; ID., «Origen y desembocadura de la acción: el sujeto inevitable» in: *Crítica* (México) 22 (1990) 97-119.

¹⁰⁴ Como indicios de esta tendencia, podríamos señalar *Theorie der Subjektivität*, ed. por K. Cramer, H. F. Fulda, R. P. Horstmann y U. Pothast, Ffm 1987; H. EBELING: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Ffm 1975; D. HENRICH: *Fluchlinien. Philosophische Essays*, Ffm 1982; M. FRANK: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm. 1986.

¹⁰⁵ L. FERRY y A. RENAUT: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, 1985; cfr. de los mismos 68-86. *Intinéraires de l'individu*, París, 1987; M. FRANK: *Was ist Neostukturalismus*, Ffm., 1984; ID., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm., 1986. También dentro de esta atmósfera de reexamen podríamos situar estas dos obras colectivas *Die Frage nach dem Subjekt*. Ed. por M. Frank, G. Rauler y W. V. Reijen, Ffm., 1988 y *Tod des Subjekts?* ed. por H. Nagl-Docekal y H. Vetter, Viena/Munich, 1987.

¹⁰⁶ Me refiero sobre todo a K. O. Apel y J. Habermas.

¹⁰⁷ Cfr. FERRY/RENAUT: *La pensée 68*, cit., pp. 22-23, 263-285.

¹⁰⁸ Cfr. FERRY/RENAUT: *o.c.*, pp. 23. E incluso ciertas matizaciones del mismo Derrida que clarifica que deconstrucción no equivale a negación del sujeto, Cfr. D. KEARNEY: *Dialogue with contemporary thinkers*, Manchester 1984, p. 125; J. VILACHA: art. cit., p. 346.

¹⁰⁹ H. VETTER, art. cit., pp. 41-42.

marco de las estructuras las acciones son calificables o se ha de pensar a pesar de todo en «alguien», al que se pueda atribuir la responsabilidad? La renuncia a un tal «alguien» ¿no conlleva el peligro que lo fáctico y casual de cada caso venga a sustituir lo normativo, que en lugar del discurso responsable (el *logon didonai* socrático) pase la pura retórica del poder?

Y pensando la cuestión desde las consecuencias para la vida personal, ¿no significa la implantación del imperio de la «mala fe» (entendida en el sentido de J. P. Sartre), por la cual uno siempre puede siempre descargarse de toda responsabilidad y cargarla al proceso o situación o estructura anónima, haciéndonos así a nosotros mismos partes de ella, con todo lo que implica de renuncia de libertad? Sin negar nada de la complejidad al problema de la libertad ¿no puede ser que precisamente Kant intuyese este problema cuando pone la libertad como postulado de la razón, algo nouménico, diferente del mundo fenoménico regido por la causalidad natural, pero como idea regulativa imprescindible para el mismo mantenimiento y conquista de libertad? Dicho en otras palabras ¿no puede ser que algo básico de la libertad sea su afirmación subjetiva, a pesar de los mil condicionamientos fácticos de toda clase, y que la renuncia de esta idea regulativa, de la afirmación subjetiva de la libertad sea el primer paso y decisivo para llegar a aceptar la dominación?

Por el planteamiento del problema, seguramente Hegel, tomado en su complejidad y a pesar de su optimismo racionalista¹¹⁰, podría aportar una cierta luz, que aquí sólo se puede insinuar. Me refiero a la *Filosofía del Derecho*.

Por una parte está claro que en Hegel hay un nivel de objetividad, en donde predomina la racionalidad de las instituciones, de las estructuras. La «sociedad civil» puede tomarse como un caso paradigmático que tematiza esta racionalidad: los egoísmos son el mecanismo mismo de su racionalidad. Los sujetos son sujetos de intereses particulares y particularistas. Ahora bien, aunque en la exposición del funcionamiento de la sociedad civil esté latente la idea de la «mano invisible» que coordina los intereses particulares haciendo un conjunto racional y armonioso, Hegel es consciente de que esta estructura no es tan racional como para impedir que surja la plebe, o mejor para crearla, pudiendo llegar a ser un peligro para la estabilidad del conjunto. Ante este problema él no ve más salida que la «moralidad», la asistencia, es decir, la buena acción de cada uno¹¹¹.

¹¹⁰ Al final no queda muy claro que sea optimismo, quizá habría de ser juzgado más bien como pesimismo. Al final simplemente contempla el desaparecer los estados y naciones que han sido portaestandartes del espíritu universal con todos los otros que les han acompañado, además de los individuos, sean histórico-universales o no. En todo caso es una visión trágica de la historia, sobre todo cuando esta misma historia, hecha por el pasar y desaparecer, es el tribunal final, ante el cual por tanto nada ni nadie se mantiene, a no ser en todo caso aquello que hayan aportado de realización de libertad, de tal manera que los posteriores puedan vivir y sentirse en una historia superior. Cfr. A. PEPPERZAK: «El final del espíritu objetivo», in: *Taula. Quaderns de pensament* (próxima publicación).

¹¹¹ HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, vol. VII, Ffm. 1970, §§ 182-185, 207, 241-245.

Creo que este modelo nos ofrece, por una parte el modelo de una racionalidad social que en general funciona bien —de aquí que pueda calificarse como optimismo, a pesar de que en último término pueda aparecer como sentido trágico de la sociedad y de la historia—, pero que necesariamente crea unas víctimas. Es sin duda algo parecido a lo que llamaríamos «estructura de pecado», porque incluso responde a una racionalidad, en la cual los sujetos particulares lo único que pueden hacer es «poner paños calientes», subvenir en ayuda de las víctimas que son inevitables.

Este sería el análisis de la objetividad, de la organización social, en la cual se inserta la acción individual, aunque se vea rebasada. Haciendo una cierta extrapolación —de lo que después dentro de la esfera del Estado dirá de los individuos históricos— universales, aquellos que rompiendo la eticidad establecida instalaban una nueva— incluso podríamos decir que también aquí el espíritu se sirve de las pasiones y tendencias personales para hacer avanzar el conjunto, y que no saben ver este resultado final, o sea no ver en los héroes más que personas ambiciosas, que por pasión o ambición consiguen construir un nuevo Estado, no se debe a los héroes mismos, sino a la visión del que así los interpreta, con lo cual se muestra no tener más visión que la del «camarero secreto».

Ahora bien, además de este análisis de la racionalidad de los procesos estructurales, hay otra racionalidad, que no queda anulada por la objetiva ¹¹², es el análisis de la «moralidad», es decir de la acción humana desde el punto de los actores subjetivos y singulares. Lo propio de la «moralidad» es precisamente el momento en que la «voluntad general» es la voluntad de cada uno de los singulares ¹¹³. Esta perspectiva ciertamente no ofrece toda la verdad, pero es una parte tan imprescindible que sin ella no tendríamos «eticidad sino legalidad, o retornaríamos a la polis griega, anulando el principio de la modernidad, introducido por el cristianismo, la subjetividad ¹¹⁴. Así, pues, en este nivel de «moralidad», cada acción tiene un responsable, de tal manera que el mismo Hegel llega a afirmar: «El sujeto singular tiene como tal, por tanto, la culpa del mal» ¹¹⁵.

¹¹² No confundir nunca *Aufheben* con anular.

¹¹³ Sobre el sentido de la segunda parte de la Filosofía del Derecho de Hegel, la Moralidad, cfr. G. AMENGUAL: «La moralidad como autodeterminación según Hegel», in: *Mayurga. Rev. de Ciénc. históricas i Teoría de les Arts*, núm. 22: *Homenatge a Alvaro Santamaría*, vol. II, Palma, 1989, pp. 669-677.

¹¹⁴ O en general no tendríamos más que, brazos cruzados, ver discurrir la historia; como si ésta no fuera la peor manera de participar de ella. En este sentido es que todo determinismo es siempre autocontradictorio. Por qué pues decir (hacer notar, amonestar, etc.) que de todas formas las estructuras tienen su racionalidad y dinámica, si de todas formas la tienen.

¹¹⁵ HEGEL: *Grundlinien*, cit., § 139. Obs. Desde un punto de vista mucho más amplio estudia el problema del pecado en la filosofía de Hegel precisamente como estudio de la subjetividad, ya que es su enfoque propio, a pesar del tópico de que la subjetividad es eliminada en Hegel, en contraposición a S. Kierkegaard, J. RINGLEBEN: *Hegels Theorie der Sünde. Die Subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlín, 1977. Este estudio dedica diversos apartados a la confrontación entre Hegel y Kierkegaard, llegando a la conclusión de que no se trata de una afirmación frente a una negación, sino de una concepción de la subjetividad frente a otra (p. 15). Sobre el tema de la

En sentido moral —y aquí «moralidad» se ha de entender en su sentido más amplio, es decir, aún no calificado de bueno o de malo, sino capaz de ser calificado porque proviene de una voluntad libre subjetiva, autodeterminada— por tanto no hay mal que no tenga responsable, que no tenga actor; las estructuras actúan soportadas, dirigidas y actuadas por sujetos singulares.

Ahora bien, la consideración «moral» —es decir, fundamentalmente subjetiva— es abstracta, porque los sujetos no se dan nunca como simples sujetos libres, sino siempre integrados y configurados para estructuras sociales. Entonces hemos de decir que los sujetos no son sólo los portadores y ejecutores de las estructuras, sino que también éstas portan, configuran, dirigen el ser y la actuación de los individuos. Lo nuevo de la modernidad, según Hegel, es que el nivel político no tiene un cuerpo objetivo independiente de los individuos que lo componen, dicho en términos un poco más exactos, no son estructuras puramente legales, puramente objetivas, sino que integran esencialmente la subjetividad. Esto quiere decir que la eticidad misma está configurada por la acción libre de lo humano y que es transformable con ella. En este sentido la moralidad es una dimensión, que —a riesgo de ser superada, o precisamente por ser superada, asumida— permanece dentro de la misma eticidad.

No se ha de confundir esta cuestión, antropológicamente una de las más radicales, con la otra cuestión —por otra parte no sin conexión, evidentemente— de cómo actuar honradamente en un mundo injusto. Aquélla es la cuestión de la libertad, de la subjetividad, de la moralidad en sentido hegeliano, ésta en cambio es la cuestión de la honradez personal, de la moralidad en sentido corriente, problemática que podríamos sintetizar bajo dos figuras literario-filosóficas: por una parte el «alma bella» (Schiller, Hegel) y por otra las «manos sucias» (J. P. Sartre).

Otro intento de plantear y dar respuesta a esta problemática lo ofrece la pragmática trascendental de K. O. Apel, en la medida que en el conocimiento —y en general en toda acción humana— distingue la doble relación y mantiene dicha distinción como insuperable: por una parte efectivamente la razón es objeto, algo finito, limitado, condicionado; bajo este aspecto puede asumir todas las críticas a la filosofía del sujeto; pero por otra parte la razón es también necesariamente sujeto, órgano del control y de la búsqueda de certeza y verdad, al que se debe hacer confianza que es capaz de verdad¹¹⁶. O dicho con otros términos, la relación no es sólo semántica, sino también pragmática, no hay sólo relación entre sujeto y objeto, sino también entre sujeto-sujeto¹¹⁷. La comunicación

subjetividad en Hegel puede ser que el estudio más completo y autorizado sea Kl. DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, 1976 (Hegel-Studien Beiheft 15).

¹¹⁶ W. KUHLMANN: «Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts», in: H. NAGL-DOCKAL/ H. VETTER: (HG.), *Tod des Subjekts?*, cit., pp. 122 s., Cfr. pp. 139, 149-151.

¹¹⁷ Cfr. G. AMENGUAL: «El sujeto en la transformación de la filosofía de K. O. Apel», in: *Estudios Filosóficos* (en vías de publicación).

es negación del anonimato, puesto que no tendría ningún sentido si no se pudiera confiar en la verdad, si no se pudiera atribuir al sujeto la capacidad de la libertad, la individualidad y la capacidad de dirigirse a otros tanto sinceramente como con verdad ¹¹⁸. En el planteamiento de la teoría de la comunicación habermasiana este problema viene tratado bajo el tema de la distinción de la sociedad como sistema y como mundo de la vida. Esta distinción es paralela a la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, según que la acción esté orientada al éxito (sociedad como sistema) o al entendimiento (sociedad como mundo de la vida). La sociedad es sistema, puesto que la integración tiene lugar también «mediante un entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción» ¹¹⁹, pero es también mundo de la vida, puesto que está estructurada comunicativamente, es decir, compuesta de sujetos orientados al entendimiento, como contexto que pone de acuerdo «las orientaciones de la acción de los participantes» ¹²⁰.

6. Muerte del hombre y redescubrimiento de su alteridad/ exterioridad.

De la destrucción del sujeto a la constitución del solidario ser sujeto de todos

6.1. ¿Destrucción del sujeto desde una filosofía del sujeto?

En primer lugar hemos de recoger una de las críticas que frecuentemente se dirige a casi todas las formas en que se presenta el antihumanismo como destrucción del sujeto, y es la sospecha de que se trata de una destrucción en nombre de otra entronización o en base a la afirmación de una subjetividad de «super-hombre». Dicho en términos menos alegóricos: la destrucción del sujeto no se hace saliendo de una filosofía de la subjetividad, sino basándose en ella.

Esta crítica la hace Derrida a Heidegger ¹²¹, y Habermas la hace —con matices diferentes— a Heidegger y a Derrida ¹²² de acuerdo con su tesis general, según la cual toda la modernidad, especialmente desde el joven Hegel —o incluso desde la problemática surgida a raíz de la filosofía kantiana, incluyendo por tanto a Schiller y todo el movimiento filosófico-intelectual-artístico— la moderni-

¹¹⁸ W. KUHLMANN: art. cit., pp. 151-154.

¹¹⁹ J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. II, p. 226.

¹²⁰ J. HABERMAS: *o.c.*, vol. II, p. 226. Cfr. G. AMENGUAL: «Acción comunicativa y cultura en la "Teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas», in: A. DOU (ed.), *La comunicación*, (en preparación).

¹²¹ DERRIDA: *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París, 1978, pp. 59 ss.; cfr. H. VETTER: «Welches Subjekt stirbt?», cit., pp. 33-37.

¹²² J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm. 1985, sobre Heidegger pp. 158 ss., sobre Derrida pp. 191 ss. Una discusión sobre la interpretación que Habermas hace de Derrida la presenta H. KIMMERLE: «Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? "Zu Habermas" Deutung der philosophischen "Postmoderne"», in: *Die Frage nach dem Subjekt*, cit. pp. 267-282.

dad y también los actuales esfuerzos para superarla: los jóvenes hegelianos, Nietzsche, Horkheimer/Adorno, Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille —que son los autores analizados en *Der philosophische Diskurs der Moderne*— tiene en común que presentan un esfuerzo de búsqueda de una razón descentrada del sujeto, pero sin llegar nunca a la solución (habermasiana) de la razón comunicativa, la verdadera salida de la filosofía del sujeto¹²³.

Por lo que respecta al estructuralismo, la destrucción del sujeto conduce a un esteticismo-cientifismo o cientifismo estético:¹²⁴ una especie de complacencia en la contemplación del hombre en un todo material-natural, de tal manera que la destrucción del sujeto parece además vivida —un poco nietzscheana y prometeicamente— como la gran gesta del yo, dando pie a una sospecha de que hay una cierta forma de continuar subrepticamente una egología, con la diferencia de que ahora es individualista, privada, al amparo de la unidad cósmica que da coherencia al todo.

6.2. Transformaciones del antihumanismo desde su interior

Vistas estas primeras críticas que apuntan insuficiencias del planteamiento antihumanista, miremos ahora otro grupo de críticos que intentan asumir el planteamiento antihumanista con el intento de dar un paso hacia adelante.

Como hemos mencionado hace poco, Habermas presenta su teoría de la acción comunicativa como la salida de la razón centrada en el sujeto hacia una razón comunicativa. Hasta qué punto continúa siendo filosofía del sujeto y tiene sujeto es una cuestión discutida.

Mucho más clara parece ser en cambio la salida de Karl-Otto Apel, porque seguramente —a diferencia de Habermas— se mantiene más cerca del trascendentalismo kantiano. Afirma la capacidad de razón para todos los sujetos —tan fuertemente reivindicada por la ilustración y especialmente Kant— de tal manera que sobre todos ellos recae la racionalidad del discurso y no tanto la supuesta racionalidad de los procesos y estructuras. Pero tampoco mantiene ingenuamente el trascendentalismo kantiano, el cual por lo menos —por lo que se refiere a la cuestión que ahora tratamos— recibe dos serias transformaciones:

¹²³ También hay algunos estudios hasta que punto. J. Habermas continúa haciendo filosofía del sujeto o al menos si su racionalidad o razón comunicativa tiene algún sujeto. Cfr. J. GRONDIN: «Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet?», in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987: 1) 25-37; L. NAGL: «Zeigt Habermasseche Kommunikationstheorie einen "Ausweg aus der Subjektphilosophie"? Erwägungen zur Studie "Der philosophische Diskurs der Moderne"», in: *Die Frage nach dem Subjekt*, cit., pp. 346-372.

¹²⁴ Cfr. J. RUBIO CARRACEDO: *El hombre y la ética*, Barcelona, 1987, por lo que se refiere a Lévi-Strauss pp. 26-32, y a Foucault pp. 34-40. La crítica de que el estructuralismo, y en concreto Lévi-Strauss viene a presuponer un kantismo sin sujeto transcendental es de P. Ricoeur cfr. el diálogo entre Ricoeur y Lévi-Strauss publicado en *Esprit*, trad. cast. in: LÉVI-STRAUSS: *Elogio de la antropología*, Buenos Aires, 1976, pp. 45 s. 47-52.

1. El trascendentalismo queda mediatizado por la pluralidad de sujetos singulares que entran en diálogo y comunicación, y 2. La racionalidad viene también mediatizada por el lenguaje¹²⁵. Pero por otra parte, pocos elementos asume del planteamiento antihumanista.

P. Ricoeur ha sido uno de los que han dialogado con el estructuralismo y ha sabido captar con lucidez no sólo el desafío, sino también la promesa de renovación que el planteamiento estructuralista presenta a las ciencias del hombre¹²⁶.

Si el planteamiento estructuralista se encamina a disolver el sujeto en los elementos inconscientes: lingüístico (semiológico), ideológico (marxista), pulsional (freudiano), voluntad de poder (nietzchiano), el planteamiento de Ricoeur asume esta crítica contra la filosofía hermenéutico-existencial (Heidegger) y las filosofías del sujeto tradicionales, para las cuales el sujeto se constituye inmediatamente, por una vía corta, por autorreflexión o casi como por introspección a la manera del *cogito* cartesiano. Por su parte P. Ricoeur intenta reconstruir el sujeto por la vía larga, por el tránsito a través de todos los elementos inconscientes como estructuras que el sujeto ha de asumir —personalizar—, para, a través de esta reapropiación, poderse constituir como sujeto.

La aportación del estructuralismo, precisamente como antihumanismo, es el descubrimiento de la anterioridad del plano óntico respecto del plano reflexivo, de la prioridad de «yo soy» respecto del «yo pienso»; en definitiva, la prioridad de un inconsciente intemporal sobre el consciente temporal y concreto. La propuesta de Ricoeur es la de asumir esta prioridad del inconsciente y convertirla en la mediación para la constitución del sujeto. La necesidad de esta mediación y proceso pone de relieve las determinaciones naturales del sujeto desde el plano óntico anterior: pulsional etc. pero no por eso pierde el objetivo de personalizar o subjetivar, constituir como sujeto, ahora no de manera inmediata, puramente reflexiva, sino crítica y mediada.

La aportación de Ricoeur representa sin duda una corrección seria a la filosofía del sujeto y al mismo tiempo a la destrucción del sujeto, haciendo de esta mediación y el paso obligado por aquélla, que continúa siendo el objetivo o el telos, un telos, empero, que no se pone por sí mismo, sino resultante de todo el arjé desde el cual nace.

Posteriormente, y más en diálogo con la filosofía analítica del lenguaje, Ricoeur ha tratado en parte este mismo tema bajo el aspecto de «identidad narra-

¹²⁵ K. O. APEL: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, 1985; *Estudios éticos*. Barcelona, 1986, y en concreto para este tema Cfr. «Podiumsdiskussion» con K. O. Apel., G. Bien y R. Bubner, dirigida por W. Ch. Zimmerli, in: *Hegel-Jahrbuch 1987*, Bochum 1987, pp. 16-19. 30-34. 37-38. 39 s. 42-45. Para una buena exposición del pensamiento de Apel Cfr. A. CORTINA: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política de K. O. Apel*, Salamanca, 1985.

¹²⁶ De entre las obras de P. Ricoeur convendría recordar sobre todo *Le conflict des interpretations. Essais d'herméneutique*, París, 1969, que contiene algunos estudios sobre el método, especialmente importante es el primero, pp. 31-63; y *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965. Cfr. J. RUBIO CARRACEDO: *o.c.*, pp. 41-45; el estudio más completo sobre la cuestión. D. JERVOLINO: *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Nápoles, 1984.

tiva». Con ella pretende dar cuenta de la diversidad (en la que se puede incluir también los condicionantes de toda clase) y del desarrollo temporal, y a la vez de la identidad tanto en el sentido de ipseidad (*Selbst*) como de mismidad (*Gleich*). La mismidad se forma gracias a la trama que une la diversidad de los acontecimientos y de desarrollo temporal y gracias a esta misma mismidad se forma la ipseidad, puesto que también ella no es algo dado, sino producido por la misma narración ¹²⁷.

Más radical parece la propuesta de E. Lévinas. Por una parte tiene la ventaja de que su planteamiento es más estrictamente filosófico-fenomenológico, y por tanto más encajado en el interior mismo de la filosofía contra la cual reacciona, y por otra parte es también su planteamiento de una clara «destrucción del sujeto», por lo menos en la acepción general de centro de la filosofía y de la realidad, con que opera la filosofía moderna y contra la cual se dirigen todos estos planteamientos críticos. Como crítico de la egología tiene una postura claramente radical, al mismo tiempo que ofrece una salida a la mencionada egología a través de su «heterología». Como es sabido, la filosofía de E. Lévinas se caracteriza por estos dos puntos: 1. una crítica radical a la egología basada en el *cogito* cartesiano, y 2. la afirmación de la primacía del otro como verdad ¹²⁸.

6.3. De la destrucción del sujeto a la construcción de todos como sujetos. De la egología a la solidaridad

La destrucción del sujeto: descentramiento del sujeto, negación de su constitución egológica, y por otra parte su resolución en estructuras impersonales o colectivas nos remiten a una concepción colectiva y comunitaria, social y solidaria del sujeto, tanto en su constitución como en su desarrollo.

De entre los planteamientos filosóficos clásicos ¹²⁹ dos enfoques o tematizaciones de la cuestión parecen ser de especial interés: el de K. Marx y el de Hegel.

¹²⁷ Cfr. principalmente P. RICOEUR: *Temps et récit*, t. III, París, 1985; *Soi-même comme un autre*, París, 1990, esp. cap. 5 y 6.

¹²⁸ Por lo que se refiere al tema que ahora tratamos Cfr. sobre todo E. LEVINAS: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 (1971 6ª ed., vers. cast. Salamanca, 1977); *Humanismo del otro hombre*, México 1974; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987. Sobre su pensamiento Cfr. F. COLOMER FERRANDIZ: «La antropología de Emmanuel Levinas», in: *Cuadernos de Realidades Sociales*, núm. 25-26 (1985) 123-166; G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ: *E. Levinas: Humanismo y ética*, Madrid 1987; J. GEVAERT: *El problema del hombre*, Síqueme, 1976, pp. 42-46; A. FINKIEL-KRAUT: *La sagesse de l'amour*, París (1985) 1988; una interesante recolección de estudios es *Textes pour Emmanuel Levinas*, Ed. por Fr. Laruelle, París, 1980.

¹²⁹ Excluyendo por tanto a los que en términos generales podríamos llamar de las ciencias sociales, a pesar de que las fronteras no sean siempre claras Cfr. D. GEULEN: *Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisationstheorie*, Ffm. 1977 que viene a ofrecer toda una visión sistemática de teorías y problemática de la socialización.

6.3.1. El hombre como ser de relaciones (K. Marx)

De K. Marx me refiero a la sexta tesis sobre Feuerbach, según la cual, «la esencia humana (...) es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales»¹³⁰, que sin duda alguna es una tesis básica en el pensamiento de Marx, aunque este pensamiento no pueda ser entendido como antropología, pero toda la sociología o crítica social es una justificación y una demostración del carácter básico de la comunitariedad. Esta concepción social del hombre, tomada en toda su amplitud y por tanto no solamente en su sentido marxista, define el hombre como un ser de relaciones, y no únicamente posteriores o externas, sino internas y constituyentes: el hombre no empieza ni termina en sí mismo, sino en otros. Y ello en todos los niveles de su existencia: biológico, histórico, social, etc.

En cuanto al hecho biológico, éste pone de manifiesto que no disponemos totalmente de nosotros mismos. Tanto en el nacer como en el morir dependemos de otros, personas y circunstancias. Es un dato fundamental y natural que manifiesta una dimensión que podríamos llamar un existencial del hombre: somos engendrados, nacemos por iniciativa y obra de otros, sin ni siquiera consulta previa. En el aspecto histórico: el mundo (la cultura, etc.) tal como lo encontramos es producto de generaciones, que han ido configurando el ser del hombre: manera de vivir, pensar, convivir, etc., y por tanto también la nuestra, aunque sea por reacción. Nuestra vida se desarrolla en un momento histórico que nos determina como la atmósfera. En el aspecto social: las relaciones biológicas serían mucho menos determinantes si no fuesen también sociales. A través del influjo de los padres —y con ellos toda la sociedad— nos integramos en la sociedad humana: asumimos un conocimiento (una interpretación del mundo que da lugar a una forma de vida y convivencia, a unas expectativas, una racionalidad, etc.), unos roles, un trabajo, un lugar en la sociedad, etc.

El significado de estas reflexiones tan simples radica en la toma de conciencia de que la solidaridad no es algo puramente ético, no es puramente una opción personal, muy honrada y de alto grado de humanidad, pero en el fondo algo voluntarioso, que tomo si soy bueno, pero que en caso contrario no afecta a mi ser hombre. La solidaridad, antes que una opción ética, es un hecho antropológico, del cual recibe la fundamentación y sentido.

6.3.2. La filosofía del espíritu como recorrido formador del sujeto desde la naturaleza hasta el saber absoluto pasando por las instituciones socio-políticas (Hegel)

Mucho más complejo es el recorrido del proceso de formación y estructura del sí mismo (*Selbst*) que presenta Hegel. El proceso comienza con la «antropología» o consideración del hombre como ser naturaleza, determinado e influido

¹³⁰ K. MARX F. ENGELS: *La ideología alemana*, Barcelona, 1970, p. 667.

biológicamente, además de los influjos naturales externos. Con el mismo contacto con la naturaleza el hombre se va haciendo como ser consciente, que entonces se caracteriza por contraponerse al mundo («fenomenología»), para pasar a descubrirse como ser inteligente, libre y actuante en el mundo («psicología»).

Es de interés mostrar el gran distanciamiento de Hegel de las filosofías de la subjetividad modernas (Descartes, Kant, Fichte). Todas éstas —en términos generales, y con diferencias entre ellas— parten de un yo ya constituido a priori, que posteriormente pasa a actuar. Son filosofías trascendentales, que cuentan ya de entrada, a priori, con el sujeto ya estructurado y formado. Para Hegel, en cambio, la formación del mismo sujeto se hace en la medida que actúa. Esto se puede ver tanto en el esquema de la *Enciclopedia*, al cual se hacía referencia en el párrafo anterior recordando el desarrollo del espíritu subjetivo (antropología, fenomenología y psicología), como también en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual se empieza con un yo o sí mismo tan pobre como su conocimiento: la conciencia no es más que «certeza sensible», y no tiene más categorías para captar la realidad, porque el objeto que conoce no es más que que «esto», «aquí», «ahora», es decir el objeto sensible concreto. A medida que se le vaya abriendo la realidad, ella se irá desplegando y formando, hasta llegar al saber absoluto.

Mucho más clara es todavía quizá la constitución social del hombre en el desarrollo del espíritu objetivo: en el nivel legal, moral y ético. A pesar de las presentaciones caricaturescas y tópicas del pensamiento de Hegel en este aspecto, esto no significa supeditación de los individuos a las instituciones y mucho menos negación del individuo y de su libertad. A la afirmación del individuo y la libertad subjetiva dedica Hegel precisamente las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho*, que como se sabe es una exposición ampliada de la parte de la *Enciclopedia* dedicada al espíritu objetivo. Lo que pasa es que de la misma manera que el individuo y la libertad subjetiva son momentos abstractos, cuya realización se lleva a cabo en la eticidad: en familia, sociedad civil y Estado, de igual manera su exposición es abstracta, son afirmaciones hechas «en principio», cuya realización concreta y práctica se verá luego.

El punto de partida de Hegel y lo duro de su exposición es el Estado, y de manera análoga las instituciones, las cuales tienen existencia por sí mismas, no porque sean eternas o independientes de los individuos y sociedades, sino en el sentido de que no son nunca plasmación nueva de un grupo en un determinado momento, sino que están siempre —de una o de otra forma— y configuran los individuos. Para Hegel vale el principio en sentido temporal y ontológico. Los individuos nacen siempre en el interior de las instituciones, primero son formados por ellas. En efecto, los individuos se forman en la medida que van recorriendo las instituciones, y de esta manera llegan a ser miembros de la familia, de la sociedad civil (bourgeois), de las corporaciones, de los estamentos y en definitiva del Estado (citoyen), cualidad ésta que posibilita y culmina todas las otras cualidades o participación en cualquier otra institución. En este sentido Marx caracteriza muy acertadamente el pensamiento hegeliano cuando afirma

que «convierte el hombre en un Estado subjetivado»¹³¹ en lugar de hacer del Estado un hombre objetivado, ya que en efecto, el individuo se va formando en la medida en que va asimilando la eticidad establecida, en la medida que se hace un buen ciudadano de un buen Estado.

De todas formas, dentro de la esfera del espíritu objetivo, o dicho en otros términos, en la esfera del Estado, entendido en su sentido más amplio abarcando lo social y lo político, se dan dos deficiencias:

La primera es el necesario predominio de lo universal sobre lo singular, aunque la eticidad no sea pura legalidad, sino una suma de ésta y la moralidad; aunque la eticidad no sea simplemente una polis, en donde predomina simplemente lo objetivo, sino que tenga también la dimensión subjetiva. Siempre —a no ser el caso excepcional de individuos histórico-universales— tendrá que predominar lo universal sobre lo particular, porque la síntesis entre los dos aún no es perfecta, es esencialmente aún un reino de la escisión. Lo universal lo encontramos constituido antes que la integración del individuo en él. Esto que podríamos considerar como una constatación inicial, es a la vez una determinación constante. Por eso el individuo no se encuentra totalmente reconciliado y reconocido sino en el espíritu absoluto: en el reino del arte, de la religión y de la filosofía.

El segundo defecto es el criterio o —dicho en términos más exactos— el concepto de libertad. La realización de la libertad constituye la esfera del espíritu objetivo o de lo político en general, sin embargo, por ser el terreno de la historia, y por tanto de la progresiva realización objetiva o política de libertad, no tiene en sí misma el concepto de libertad, sino que éste reside en la esfera del espíritu absoluto, el cual en último termino es el guía y el criterio.

Estos defectos remiten al hecho de que la realización completa del hombre se lleva a término más allá de él, más allá de él no sólo en el sentido socio-político-histórico —cuyo ámbito es por excelencia el de la intersubjetividad—, sino también en experiencias de referencia absoluta: en la esfera del espíritu absoluto (cuyas manifestaciones son arte, religión y filosofía), que no se ha de entender como espíritu puramente trascendente —contrapuesto a inmanente, porque ambas se dan unidas: inmanentemente se experimenta lo trascendente—, aunque implique ciertamente también esta dimensión.

Para concluir

Al final, este estudio puede que se haya convertido más bien en un elenco de temas a tratar que su tratamiento mismo, quizá un programa de trabajo. A fin de que los árboles no impidan ver el bosque, quisiera remarcar el hilo conductor de esta búsqueda.

¹³¹ K. MARX «Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel»; in: OME, vol. 5, Barcelona, 1978, p. 37.

La crítica al humanismo consiste en afirmar el descentramiento del hombre, del sujeto. Lo que se creía el sujeto autónomo y autotransparente, autárquico y dominante, origen y fundamento de todo valor y significación, resulta no ser más que un resultado de otro, de la exterioridad y alteridad; personas y circunstancias/estructuras. Esta creencia se traduce también en un comportamiento. De hecho las realizaciones prácticas de aquel humanismo son el individualismo y el contractualismo burgués, el liberalismo como forma política y el capitalismo como forma socio-económica, y tantas manifestaciones de la subjetividad desmesurada, «señora y maestra de la naturaleza»¹³², que van desde la explotación incontrolada de la naturaleza hasta la explotación sistemática del tercer mundo, sin olvidar las actitudes personales de *hybris*, que se expresan en tantas formas de chantaje y terrorismo, en tantas ostentaciones de poder, sin más referencia que el «yo quiero».

Esta crítica se ha de considerar como una gran aportación del antihumanismo, entendido como una acertada crítica o deconstrucción del humanismo, precisamente porque «no es suficientemente humano»¹³³. Se trata —a partir del descentramiento— de ir articulando las relaciones constitutivas del hombre a fin de que aparezca su trama, su re-ligación constituyente, su orden social y solidario.

(Agosto 1990)

¹³² La frase, característica de la modernidad, es de R. DESCARTES: *Discurso del método*, ed. a cargo de E. Bello, Madrid, 1987, p. 85.

¹³³ E. LEVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, 1974, p. 164.