

# LOS AVATARES DE LA SECULARIZACION: EL SUJETO EN SU VUELO MAS ALTO Y EN SU CAIDA MAS VIOLENTA\*

Martín Hopenhayn\*\*

*El artículo es parte de un texto inédito de mayor extensión que, a partir de una interpretación del pensamiento nietzscheano, deduce implicancia de la secularización Postmoderna en la subjetividad.*

\* Artículo tomado de RELEA (Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados), Universidad Central de Venezuela, enero-abril de 1997.

\*\* Graduado en Filosofía con una tesis dirigida por Deleuze, París, 1979. Desde 1980 ha sido profesor de filosofía en diferentes universidades de Chile. Ha publicado, entre otros textos: *Ni apocalípticos ni integrados* y *Después del neoliberalismo*.

1. El concepto de sujeto tiene algo de inagotable: cuanto más se lo impugna más se lo perpetúa como tema de interpelación. Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger, Foucault. En la fogata en que se inmola el concepto, también se inmortaliza su cadáver.

Abandonar la certeza de la unidad interna del sujeto no es fácil. El miedo a perderse es inevitable cuando tiemblan los fundamentos que dan credibilidad a la imagen de un yo consistente en sus atributos y convincente en sus certezas. Pero también nos asalta la curiosidad por asistir a esta fiesta orgiástica de la modernidad en llamas, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. El vértigo de la disolución

condensa las antípodas: allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión. La muerte de ese yo *sustancial* y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la *densidad* acumulada en él. En lugar de la unidad del sujeto, la danza del devenir: sensación de alta velocidad que proveen los aires de la modernidad tardía.

Si la modernidad tiene inscrito en su certificado de nacimiento el destino de la aceleración y el cambio incesantes, el vértigo no debiera sorprender<sup>1</sup>. Si hoy día esta velocidad aumenta exponencialmente, no es sólo atribuible a las innovaciones tecnológicas. Más vertiginosa es la nueva oleada secularizadora cuya ilustración gráfica es el derrumbe del muro de Berlín. Allí no sólo caen los socialismo reales: toda imagen de totalización social se revela inoperan-

te. La *muerte de Dios*, como muerte del Logos que vaticinó Nietzsche, tiene su acontecimiento emblemático un siglo después, cuando se derrumba el muro de Berlín sin que poder alguno haga algo por evitarlo. El salto al vacío se produce ahora que los dioses de la política y de la razón han revelado su vulnerabilidad.

Con el muro de Berlín caen también los últimos muros que circundaban la polis, le daban su forma, su límite y su protección. Difícil seguir inscribiendo las pequeñas obras en grandes relatos. La literatura sobre la posmodernidad y el final de la historia, con todos sus abusos semánticos, abunda en esta disección de los metarrelatos que cayeron del otro lado del muro, pero que resonaron también de este lado. De todo esto se habla mucho: el fin del socialismo, de las ideologías, del providen-



Alberto Urduñeta (1845-1887), Joaquín Posada Gutiérrez, BNB.

cialismo y redentorismo históricos, de las epopeyas de masas, de los teleologismos racionalistas, de las utopías globales, de la objetividad del científico y de la pretendida homogeneidad de las naciones. Y el derrumbe de los grandes relatos también mina los fundamentos morales de alcance universal, al punto que Gilles Lipovetsky describe el orden secularizado actual como constitutivo de sociedades *posmoralistas*: “Por primera vez, afirma, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza al ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista (...) la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos”<sup>2</sup>.

La nueva oleada secularizadora tiene un efecto disolvente que es difícil rastrear en sus versiones precedentes. En el proyecto original de la Ilustración del siglo XVIII la secularización no eliminó el pensamiento trascendente de la teología, sino que lo incorporó a una facultad interna al sujeto, a saber, la Razón. Los *Philosophes* fueron cristianamente anti-religiosos: “Ridiculizaban la idea de que el universo hubiera sido creado en seis días, pero aún lo tenían por máquina bellamente articulada que, según plan racional, creara el Ser Supremo como mansión permanente de la humanidad”<sup>3</sup>. Como advirtió De Tocqueville, hasta la propia Revolución Francesa, arquetipo del acto emancipatorio moderno, tuvo el estilo de una revolución

religiosa, una verdadera cruzada cargada con suprav verdades. La metafísica moderna se edificó sobre el cimiento de este Logos que permitía explicaciones unificantes del Sujeto y del Mundo. Pero la secularización vuelve a arremeter cada fin de siglo, y su impacto se vuelca también contra ese Logos. Y el impacto de estos *actos de desmistificación* es tanto mayor cuando golpea a un sujeto que no se ha resignado a prescindir de un fundamento para su efímero tránsito por el mundo.

Esta nueva oleada exterioriza y exagera una contradicción inmanente al discurso de la modernidad. Desde la matriz iluminista del siglo XVIII, y más aún en el relato emancipatorio-republicano que acompaña al fervor revolucionario del mundo moderno, dos mitos en tensión desdoblan a un ideal de sujeto que se pretende unitario: el mito de la identidad y el de la emancipación.

La subjetividad secularizada que arranca desde el ideal antropocéntrico



Alberto Urdaneta, , 1881, BNB

del Renacimiento, se refuerza con la cosmovisión racionalista y el poder laico, y luego se consagra en la euforia proto-industrial y el espíritu revolucionario-popular, alberga un profundo deseo de emancipación: trátase de liberarse respecto de los prejuicios de la moral, de la visión estática de la sociedad, del yugo de las instituciones autoritarias o de la escasez. Esta voluntad de emancipación del mundo moderno no puede disociarse de una visión de la historia en la que el presente, en su rango negativo de contención de potencialidades de desarrollo, estaría destinado a ser rebasado por el impulso liberador. Las identidades quedan desbordadas por esta vocación que clama mayor apertura y exige una buena dosis de agresividad en la ruptura; y la subjetividad, sometida al rigor de esta dialéctica, debe cambiar no sólo de piel, sino también de conciencia. Romper con la mala conciencia, la falsa conciencia o la supraconciencia, son algunos de los imperativos que recorren la vocación emancipatoria moderna. De este modo, la identidad o permanencia quedan impugnadas tras cada arrebato de superación de la historia. La modernidad muestra aquí su "vaciedad esencial"<sup>4</sup>.

Pero en la filosofía del sujeto moderno también existe una fuerte valoración de la identidad. La liberación respecto del dogma religioso llevó a reflatar una problematización de la subjetividad sumergida en los anaqueles del socratismo. Humanismo, Racionalismo e Idealismo: la filosofía se hace espejo de un fenómeno que atraviesa la cultura, y que pugna por la constitución, unidad y sustancialidad del sujeto. Una cierta *urgencia identitaria* acompaña a la construcción del metarrelato moder-

no de la subjetividad, a la vez que confronta a la pulsión transfiguradora y experimental que subyace a la secularización misma.

¿Cómo se entroncan el mito dinámico de la emancipación con el mito de la unidad y consistencia del sujeto? ¿Dónde coinciden el deseo de experimentación con el de la unidad del sujeto, el impulso a la subjetividad transformada con la construcción de subjetividad consistente?. La emancipación moderna busca el cambio de piel y la redención de la propia conciencia alienada, y puede desacreditar la búsqueda de identidad esencial bajo el epíteto peyorativo de atavismo metafísico. Pero el sujeto moderno también comulga con un anhelo de sustancialidad interna, coherencia y continuidad. Ante esta tensión, la filosofía moderna intenta una respuesta conciliatoria: el sujeto moderno debía fundar su identidad y consistencia no al margen sino a través del cambio cultural, el movimiento histórico y su propio proceso de transformación personal.

Un modelo muy elaborado de conciliación entre el anhelo emancipatorio y la obsesión identitaria está en la filosofía de la autoconciencia que Hegel construye en la *Fenomenología del espíritu*. Allí se plantea la unidad del sujeto precisamente en su movimiento desde una identidad incompleta hacia otra plenamente desarrollada. El sujeto se consagra recién al reconocerse en un mundo que él mismo transforma y conoce simultáneamente. Se hace *idéntico a sí mismo* en tanto asume su desarrollo y se lo apropia. La máxima hegeliana según la cual "todo lo real es racional, todo lo racional es real", no alude a una identificación consagrada desde el principio, sino a

este movimiento (esta fenomenología) en que la interacción mismo va permitiendo mayor rango de realidad y racionalidad tanto al sujeto como al mundo. En este movimiento, el sujeto debe estar incluso dispuesto a extraviarse y desconocerse. "La fuerza del espíritu, señala Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*, es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse"<sup>5</sup>.

El desenlace feliz del sistema hegeliano fue reabsorbido por la izquierda política conservando el sesgo utopizante, pero acentuando en el camino la impronta de la lucha y la pesantez del mundo material. Marx mantuvo un ideal de movimiento subjetivo en el cual el mito emancipatorio y el identitario intersectaban en aquello que Pléjanov llamó el papel del individuo en la historia. La subjetividad se actualizaría allí en una dialéctica de autonegación: primero el sujeto se reconoce alienado y partícipe de una falsa conciencia que le impide ser él mismo; luego se enfrenta a un mundo al que atribuye las condiciones objetivas que obstaculizan la plena realización de sus potencialidades *qua* sujeto; y finalmente se hace uno consigo mismo en el movimiento emancipatorio del cual él es también protagonista, y en el que el mundo queda violentado y trastocado.

La contradicción entre emancipación e identidad quedaría conjurada mediante el mayor de los mitos modernos: la Razón. Sólo ella, tanto facultad del sujeto como ley del movimiento histórico podía servir de garante para esta relación construc-

tiva entre las fuerzas emancipatorias y la voluntad de preservar o refundar la unidad del sujeto. Este mito moderno de la Razón volvía a inscribir en la historia un providencialismo -laico, pero fuerte- que aseguraba la síntesis de las fuerzas discordantes. Fuese la mano invisible del liberalismo clásico, o la dinámica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el marxismo ortodoxo, la idea de fondo era que la sociedad disponía de un dinamismo *interno* que, tarde o temprano, aseguraba la optimización de los factores en juego. Esta misma Razón, inmanente en su acción y trascendente en su proyección, permitiría relacionar positivamente la emancipación con la unidad del sujeto, y garantizaría el tránsito desde el reino de la necesidad (el trabajo, la escasez y la explotación) al reino de la libertad (la abundancia, la equidad y el pleno despliegue de las facultades humanas).

Sería tedioso desglosar las tantas razones que socavaron la credibilidad de esta Razón. La encarnación histórica del capitalismo industrial mostró, bajo la figura del trabajador libre, que la proclamada síntesis entre libertad y seguridad, o entre libertad e igualdad, era menos frecuente que el “trade-off” entre ambas. Los modelos de socialismo real dejaron, como expresión más contundente, una burocracia que debía sintetizar la razón con la libertad, y que partió por aplastar la libertad bajo el zapato de la razón, acabando por mostrar que en esa misma razón se reproducía un delirio de poder (con Stalin o Ceaucescu a la cabeza). Los desastres

ecológicos rompieron la ecuación feliz entre modernización y calidad de vida, lo que indirectamente puso en entredicho la confiabilidad del Progreso. En fin: la razón instrumental se impuso en muchas ocasiones sobre toda consideración de valor o de fines, pese a que fue tantas veces advertido en sus riesgos y consecuencias; y lo siniestro, emblematizado en el nazismo y el holocausto, logró imponerse en sociedades donde parecía inconcebible semejante regresión. Filósofos de Frankfurt, críticos del



Alberto Urdaneta, José Belver, 1881, BNB

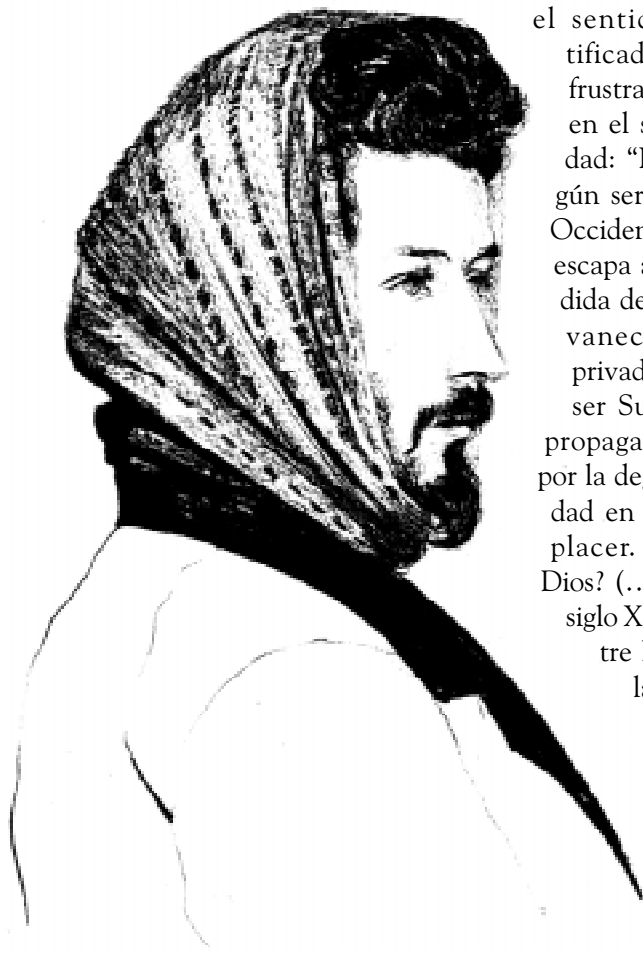
socialismo, humanistas verdes y paladines del desarrollo alternativo aportan una infinidad de argumentos para contribuir, con múltiples razones, a desmistificar esta Gran Razón.

La impugnación a las pretensiones totalizantes de la Razón no es nueva. Pero sí adquiere ímpetus y matices más variados con el estrepitoso desprestigio de las ideologías y utopías modernas. La secularización postmoderna es, en este sentido, la

pregunta por “cuánto estamos dispuestos a abandonar” en aras de una desmistificación sin concesiones. En este contexto, volver al pensamiento de Nietzsche está muy lejos de ser un ejercicio de exégesis: permite tomar perspectiva frente a este fenómeno hiperactual de secularización disolvente.

Las tensiones que Nietzsche apuntara entre un *metarrelato de la libertad y la libertad respecto de los metarrelatos*, son más evidentes hoy que a fines del siglo pasado, y mueven también a preguntas de resonancia nietzscheana: ¿Existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva? ¿Podemos vivir sin poblar esta vida con razones perdurables y, costear luego toda la orfandad que el deseo de liberación genera cuando cristaliza en un (des) proyecto personal de vida? Nietzsche pregunta

¿Acaso la modernidad provee a sus moradores de una política personal para catapultar creativamente este proceso disolutivo de la secularización que le sustrae al individuo su firmeza de fundamento suficiente y de biografía necesaria? ¿De dónde ha de serle conferida una autoimagen válida al sujeto, una vez disuelto en dispersas descripciones de sí mismo y confrontando a la materia incandescente de su identidad -identidad discreta, incluso cinematográfica,



Alberto Urdaneta, *Pedro Puyo*, BNB

lanzada hacia una mirada de pequeñas historias que el nuevo mundo le propone? ¿No surge de las cenizas de las últimas ideologías y biografías heroicas inmoladas en la fogata secularizadora, la urgencia por aprehender la realidad del sujeto ya admitida su orfandad, construir *precisamente allí* una existencia e incluso una convivencia? “El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor”<sup>6</sup>.

Desde una perspectiva sociológica, las recientes reflexiones de Alain Touraine permiten ubicar la crisis de esta voluntad moderna de seculari-

zación en la tensión irresuelta entre el sentido crítico (desmitificador de sentidos) y el frustrado anhelo de sentido en el sujeto de la modernidad: “Intelectual o no, ningún ser humano viviente en Occidente de fin de siglo XX escapa a esa angustia de pérdida de todo sentido, al desvanecimiento de la vida privada, de la capacidad de ser Sujeto, por otra de las propagandas y publicidades, por la degradación de la sociedad en masas y del amor en placer. ¿Podemos vivir sin Dios? (...) El pensamiento del siglo XX se ve desgarrado entre la necesidad de llevar

la secularización al extremo, y la necesidad de defenderse contra la moralización y el utilitarismo social... Otra retrocede, busca el Ser o bien se crispa en un gran rechazo que no se apoya en ningún modo-

lo de transformación social...”<sup>7</sup>. Otro eje de fisura, planteado antes por Max Weber y por los filósofos de Frankfurt, es la separación de la razón instrumental respecto de la razón sustantiva, expresado por Touraine desde su sociología de actores sociales: “¿En qué momento la modernidad estalla de manera total, y no ya sólo parcial? Precisamente cuando el universo de la racionalidad instrumental se separa completamente del de los actores sociales y culturales. Eros, consumo, empresas y naciones se hacen libres, como icebergs desprendidos (...) más concretamente, salimos de la modernidad cuando dejamos de definir una conducta o una forma de organiza-

ción social según su ubicación en el eje tradición-modernidad o subdesarrollo-desarrollo (...) Dejamos de explicar los hechos sociales por su lugar en una historia que tenía un sentido y una dirección”<sup>8</sup>. Y esta desarticulación redundante en otra fisura, tal vez la más paralizante, que divorcia la vida personal de los proyectos colectivos: “La situación *Post-social* es el producto de una completa separación entre instrumentalidad y sentido... La política ya no pretende ‘cambiar la vida’ y los parlamentos pierden su papel de representación de demandas sociales... los actores dejan de ser sociales, se vuelcan sobre sí mismos, hacia la búsqueda narcisista de su identidad...”<sup>9</sup>.

2. Todas estas digresiones giran en torno a un acontecimiento irreversible que Nietzsche apodó, por boca de Zaratustra, la muerte de *Dios ha muerto* implica varias otras muertes: es la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; la muerte de la teleología en la historia y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo, y la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo *centro* en torno al cual sea posible articular todas nuestras ideas. Todo lo cual implica la muerte de la unidad del yo: “Mi hipótesis, propone Nietzsche, el sujeto como multiplicidad (...) El ‘sue-

to', el 'objeto', el 'atributo' —tales distinciones son inventadas y ahora se imponen como un esquema sobre todos los fenómenos de la apariencia—. La observación básicamente falsa es que yo crea que soy yo quien hace algo, sufre algo, 'tiene' algo, 'tiene' alguna cualidad"<sup>10</sup>.

“La mayor locura es creer que caminamos sobre algo sólido”, ha señalado Cioran en sentido bastante nietzscheano. La muerte de Dios remata en esta última verdad que pulveriza la esperanza misma en la verdad, a saber: que nuestras certezas, nuestro yo y lo que este yo observa son interpretaciones; y que no hay tampoco un principio de Razón trascendente que valide tal creencia o interpretación. “Cree-mos con tanta convicción en nuestra creencia, advierte Nietzsche, que por ella imaginamos la ‘verdad’ la ‘realidad’, y la ‘sustancialidad’ en general. El ‘sujeto’ es la ficción según la cual una serie de estados similares en nosotros constituyen el efecto de un sustrato: pero somos nosotros quienes primero hemos creado la ‘similitud’ de estos estados...”<sup>11</sup>. Gianni Vattimo parafrasea a Nietzsche en este retrato poco piadoso del efecto disolvente de la secularización: “El mundo verdadero se ha convertido en fábula

y con él se diluyó también el mundo ‘aparente’, todos esos errores son más bien errares o vagabundeos inciertos, la evolución de formaciones espirituales cuya única regla es cierta con-

tinuidad histórica sin relación alguna con una verdad fundamental”<sup>12</sup>. Mucho antes que Nietzsche, Pascal sentenciaba en sus *Pensées*, con la fuerza negativa de su fervor místico: “Navegamos dentro de una vasta esfera, vagando siempre en la incertidumbre, empujados de extremo a extremo. Cuando nos aferramos a un punto cualquiera y quedamos en él, vacila y nos abandona”. Y poco des-



Francisco Cano, portada de la revista *Lectura y Arte*, 1905

pués de Nietzsche, las tres novelas de Franz Kafka expresarían alegorías de esta pérdida de fundamento: un migrante europeo que cruza Estados Unidos sin encontrar asidero, un em-

pleado de buena conducta procesado por la ley sin motivo ni cargo alguno, y un agrimensor que llega contratado a un castillo donde ningún contrato es concebible.

La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Lo provee de autonomía pero le sustrae continuidad. No hay un final de la historia en que confluyan sus acciones, ni un sentido que permita inscribir su vida personal en una totalidad unitaria. No es casual si los filósofos de la modernidad van y vuelven de la secularización a la metafísica para tratar de preservar lo mejor de la autonomía, y conjurar lo peor de la discontinuidad.

La filosofía de Kant busca este desgarramiento entre autonomía y discontinuidad del sujeto, mediante la construcción de un sujeto capaz de ordenar el mundo y mantener su voluntad autónoma. Saldada la cuenta en su *Crítica de la Razón Pura* para evitar que el mundo se le dispersara en una miríada de contingencias inconexas, Kant se volcó hacia el problema de la autonomía. Allí jugó su apuesta mayor, abocándose a fundar relacionamente un fundamento moral para todo

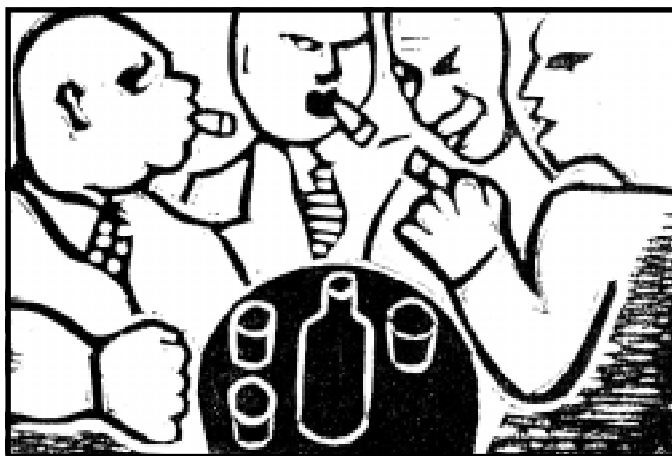
sujeto. Kant quiere mantener a Dios y la metafísica en su tumba para postular una posible autonomía del sujeto en su órbita moral-práctica (en suma: autonomía secular). Pero

resucita a Dios y a las categorías que le son propias (santidad, inmortalidad del alma) para que dicha autonomía del sujeto no se estrelle contra el efecto de discontinuidad que abre esa misma secularización. Tales categorías quedan postuladas en la razón práctica kantiana para tener un hilo de continuidad al interior de la conciencia moral secularizada, y hacer concebible el sujeto práctico-moral.

Muy distinta es la salida de Hegel. Su filosofía puede entenderse como un esfuerzo por resolver esta disyuntiva en que la autonomía confronta al sujeto con la inminente discontinuidad o pérdida de un principio unitario de subjetividad. Hegel va a partir del punto en que Kant dejó la agenda de la autonomía: en el relevo de una subjetividad *recibida* por una subjetividad *producida*. Pero desde la partida muestra una preocupación que Kant sólo abordó parcialmente en sus reflexiones sobre la Ilustración, a saber: cómo conciliar este ideal de sujeto con voluntad autónoma, con un orden colectivo que fuera utopizable en tanto orden colectivo.

El paso del momento *positivo* al momento *histórico* requerirá, en el caso de Hegel, de un método que le permita colocar un vasto conjunto de acontecimientos, en apariencia dispersos, en una conexión lógica y con el sello de la reconciliación final. Para estos efectos, la dialéctica se va convirtiendo no sólo en el pegamento, sino también en el relato mismo: máxima expresión del Logos en que la unidad del sujeto no sólo

queda salvada, sino además dinamizada. La razón kantiana debe superar su carácter formal y abstracto, hacerse historia y enriquecerse con la vida particular. La idea de *negatividad*, tan cara al pensamiento dialéctico, nace precisamente para superar el formalismo kantiano y colocar la voluntad subjetiva en interacción con la historia y con las otras voluntades. La dialéctica hegeliana consagra aquí el ideal moderno de autonomía: el sujeto *produce* su mundo, y no sólo lo *recibe*; se hace dueño o *legislador* de su biografía al conquistar su plena autoconciencia. Pero esta dialéctica histórica también quiere salvar el



Gonzalo Ariza (1912-1995), grabado para *Mancha de aceite* de C. Uribe Piedrahita, 1935

momento de la continuidad y unidad del sujeto: un sujeto cuya unidad no es inmediata ni inmanente, sino que se logra bajo la forma “superior” de unidad entre el movimiento de su conciencia y el movimiento histórico en que él, como sujeto autoconciente, se hace protagonista. La conciencia se apropia de la realidad para hacerla coincidir con su pensamiento. Transformar la realidad es adecuarla a un pensamiento que también se abre a transformarse a sí mismo<sup>13</sup>.

Al separarse del sentido común y de la inmediatez de lo dado, la razón introduce la negatividad, pero bajo la forma del movimiento progresivo, en cuanto esta razón está consagrada a develar las potencialidades que yacen latentes bajo lo “dado”, y que sólo la luz de la razón (que rompe con la complacencia del sentido común), pone como potencialidades a actualizar. La autonomía es el fruto de la madurez que otorga una larga lucha por superar la heteronomía. La continuidad es la síntesis de muchas discontinuidades cuando se tiene el privilegio de resignificar la historia ex-post. Hegel concede a la lucha el beneficio de un happy-end. La discontinuidad que se interpone en el camino de la autonomía del sujeto no es sino un momento de su enriquecimiento en aras de crecer en vida, experiencia y complejidad. Hegel adhiere al concepto secularizado de la razón, y aspira a construir especulativamente un sistema que, liberado de toda doctrina última o principio religioso, permita proyectar una plenitud de sentido en la relación entre el sujeto, su propio

desarrollo y el desarrollo de la historia colectiva. Para ello, su razón en la historia tiene mucho de Providencia, sus síntesis dialécticas mucho de redención, y su dialéctica mucho de unidad trinitaria. Como Kant recurre a postulados beatíficos para coronar desde arriba la plena autonomía del sujeto, Hegel beatifica la Razón desde los subsuelos milagrosos de la historia. Pero pareciera no haber, dentro de su propio universo reflexivo, otra posibilidad para asegurar el feliz desenlace de un mo-



vimiento que, en principio, no tiene fin.

Tanto en la propuesta kantiana como en la hegeliana se busca asumir el ímpetu emancipatorio-secularizador del Iluminismo; ambos quieren, por vías diversas, potenciar la autonomía en la construcción del sujeto y conjurar su discontinuidad. Mientras la propuesta kantiana niega la discontinuidad al interior de la autonomía, la hegeliana incorpora la discontinuidad en la lucha del sujeto por la conquista de mayor autonomía. Mientras la voluntad pura de Kant requiere afirmar un ideal absoluto de consistencia y continuidad (santidad, inmortalidad del alma, Dios), la autoconciencia en Hegel incorpora la discontinuidad y la deconsistencia como forma de ir ampliando precisamente su campo de dominio y autodomínio (el obstáculo perfecciona al aprendiz). La autonomía en Kant es posible bajo la forma de *libertad negativa*, prescindiendo de los condicionamientos que imponen la contingencia y la sociabilidad, reservándole al sujeto una relación *inmediata* con un ideal incondicionado. Para Hegel, en cambio, la autonomía es *libertad positiva*, vale decir, construcción de un orden colectivo donde la identificación dinámica del individuo con el Estado expresa un sistema en que confluyen plenamente las potencialidades y voluntades particulares en el progreso y voluntad generales.

En Kant la discontinuidad se conjura en dos instancias: como posibilidad de la ciencia de colmar la brecha entre los conceptos y los fe-

nómenos, postulando los juicios sintéticos *a priori* como patrimonio incontestable del sujeto cognoscente; y como posibilidad de la moral de inscribir el móvil de la acción personal en la línea óptima de consistencia. Hegel también quiere conjurar la amenaza de dispersión subsumiendo la ciencia a la actividad de un espíritu con vocación integradora, para quien las fisuras y discon-



Gonzalo Ariza, *Mancha de aceite*, 1935

tinuidades son resortes del propio método científico para captar la totalidad en toda su complejidad; y este mismo mecanismo se proyecta a la historia humana, entendiendo el progreso como la posibilidad de extraer síntesis de la negatividad, vale decir, de convertir contradicciones en resortes para la autosuperación del espíritu colectivo hacia una unidad cada vez mayor consigo mismo<sup>14</sup>.

Kant supera el platonismo en cuanto busca *restarle logos* a la autonomía para mantenerla fuera del dominio de la ciencia, del conocimiento y de las morales doctrinarias: quiere dejarla desnuda de relato, cosa de no arriesgar su pureza; Hegel, en cambio, lleva el Logos a su máxima expresión en la apuesta por un relato en que confluyen el desarrollo de la ciencia, de la historia y de la conciencia de los sujetos. Ambos caminos quieren enfrentar la muerte de Dios, entendida ésta como imposibilidad de un sujeto a la vez autónomo y unitario. En sus pretensiones revelan el reconocimiento del problema y de su magnitud en una conciencia secularizada. No es casual que tenga profusos herederos en la modernidad. También revela lo profundo de la fisura esta fecundidad del pensamiento que sistemáticamente quiso remontarla. Constituyen –la kantiana y la hegeliana– dos matrices en que la metafísica se seculariza y preserva a la vez, para evitar que la subjetividad se disgregue en un espacio ingravido<sup>15</sup>. Sin embargo, en la mirada retrospectiva el fracaso en ambos casos parece sellado por tendencias que la modernidad albergó desde el siglo XVIII, aunque demorara en materializar. Relatar este fracaso puede ser tedioso, pero valgan los siguientes elementos a título de síntesis:

- *despliegue de una racionalidad formal que sacrifica la idea de un sujeto libre en la mecánica de una racionalización instrumental donde la voluntad cuenta poco o nada (mentada secularización “fría” descrita por Max Weber, y denunciada por*

el pensamiento negativo de Theodor Adorno y Max Horkheimer);

- *descrédito de las experiencias históricas donde el Estado pretendió erguirse en síntesis de las voluntades particulares y acabó liquidando la posibilidad de identificación feliz (Estado jacobino, napoleónico, prusiano, fascista, nazi, socialista, neoliberal-autoritario, etc.);*
- *descrédito del discurso que garantiza confluencia entre el desarrollo de la conciencia personal y el de la razón o emancipación colectivas (carácter utópico-ingenuo, de una parte, y utópico-constrictivo, de la otra, de los metarrelatos de liberación total)<sup>16</sup>;*
- *divorcio de la dupla mágica que une la actividad de desenmascaramiento con su efecto escénico-movilizador de masas, con lo que se abre una nueva brecha de discontinuidad entre el pensamiento y la acción, entre la conciencia y la política, entre el yo y la historia;*
- *tras la relativización de paradigmas, fisura de un Logos cuya vigencia consistía, precisamente, en no tener fisuras (Logos con mayúscula), con el consiguiente cuestionamiento de la posibilidad misma de un saber objetivo y de un sujeto unitario en su experiencia de conocimiento; y*
- *ruptura de la plena identidad entre sujeto y conciencia mediante*

*el reconocimiento de zonas insondables al interior del mismo sujeto e irreductibles a las “lucres” del conocimiento.*

La dialéctica hegeliana trepida con mayor extroversión hoy en sociedades secularizadas donde la política, el mercado y la cultura se tensionan cada vez más. La autonomía kantiana se hace poco creíble en



Gonzalo Ariza, 1935

un mundo de interdependencia progresiva, donde la constitución de sujetos es impensable fuera del intercambio de intereses y el juego de motivaciones. No hay continuidad ni autonomía del sujeto que resistan a los actuales efectos de dispersión *mass-mediática*, a los estímulos heterónomos del consumo simbólico y material, o al descrédito de las ideologías maximalistas. Curiosamente, la identidad personal y

la racionalización colectiva parecen zozobrar al unísono, luego de una larga historia de matrimonio mal avenido. De una parte, la exposición del individuo a los embates del reordenamiento global, de la aceleración del cambio y/o del enjambre comunicacional, ponen en entredicho la imagen de un sujeto autónomo que ejerce control sobre su entorno y su destino personal. Por

otra parte, el colapso de los socialismos y la proliferación incontrolable de mercados y mensajes constituyen, en el otro extremo, signos que revelan la mayor crisis en la historia de la racionalización moderna. Sintomáticamente, Alain Touraine ve esta tensión entre racionalización y subjetivación como *leitmotiv* de la historia de la modernidad. Los intentos de Kant y Hegel por conciliar la razón y el sujeto (sea mediante la razón práctica, o con la superación de la conciencia alienada), revelan precisamente su tensión en la práctica: el recurrente divorcio entre ambos que vuelve a golpear sobre el desgarrado espíritu de la modernidad. Tras la pérdida de Dios, “el drama de nuestra modernidad es que ella se desarrolla luchando contra su propia mitad, emprendiendo la caza

del sujeto en nombre de la ciencia”, y “quienes quieren identificar la modernidad sólo a la racionalización, sólo hablan del Sujeto para reducirlo a la razón misma e imponer la despersonalización, el auto-sacrificio y la identificación al orden impersonal de la naturaleza o de la historia”<sup>17</sup>.

Pero la modernidad no sólo se compone de triunfos de la racionalización sistémica contra la afirma-



Gonzalo Ariza, *Mancha de aceite*, 1935

ción del sujeto. También quiere constituir el escenario para protagonizar la tendencia opuesta: “El mundo moderno se encuentra, por el contrario, cada vez más inundado por la referencia a un Sujeto que es libertad, vale decir, que coloca como principio del bien el control que el individuo ejerce sobre sus acciones y su situación, y que le permite concebir y sentir sus comportamientos como componentes de su historia personal de vida, de concebirse él mismo como actor”<sup>18</sup>. Queda la duda, sin embargo, si este devenir-actor puede convivir con las tendencias consignadas de dispersión de la subjetividad y metamorfosis en los mecanismos de racionalización; y queda por ver, también, si acaso dicha dispersión —este aire enrarecido, al decir de Ray Bradbury— constituye el campo propicio para el advenimien-

to de actores que no se reduzcan ni al campo formal de la moral kantiana, ni a las totalizaciones de la dialéctica hegeliana.

Dijo Camus en *L'Homme Révolté*: “Nietzsche no formó el proyecto de matar a Dios, sino que lo encontró muerto en el alma de su tiempo”. ¿Estando en condiciones de superar no sólo la muerte de Dios, sino también de los ídolos pseudo-modernos que han impedido extraer de dicha muerte toda su riqueza emancipatoria? ¿Podrá este paradigma touraineano del actor, tender un puente entre la subjetividad y la racionalización colectiva, y finalmente mitigar el momento alienante de la razón sistémica mediante

la autoproducción de identidades (piénsese también en la esperanzada apuesta de Habermas por los “mundos de vida” frente a la racionalización sistémica)?

## Citas

<sup>1</sup> Las palabras con que Marshall Berman introduce su libro sobre la modernidad ilustran la consonancia entre esta apertura al vértigo del devenir y el espíritu de la modernidad: “Existe un modo de experiencia vital —experiencia del espacio y del tiempo, del yo y de los otros, de las posibilidades y peligros de la vida— que comparten hoy día hombres y mujeres en todo el mundo. Llamo a este cuerpo experiencial la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo —y, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que conocemos, todo lo que somos”

(Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Nueva York, Penguin Books, edición de 1988, p.15).

<sup>2</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: la ética indolorosa de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, trad. de Juana Bignozzi, Anagrama, 1994, p.12.

<sup>3</sup> Carl L. Becker, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, trad. de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p.40. Y más adelante, respecto de los *philosophes*: Platicaban intrépidamente sobre el ateísmo, pero no delante de los criados. Negaban que jamás ocurrieran milagros, pero creían en la perfectibilidad de la raza humana”. *Ibid.*, p.41.

<sup>4</sup> Touraine proclama: “Occidente ha pensado y vivido, así, la modernidad como *revolución*. La razón no reconoce ningún supuesto; por el contrario, hace tabla rasa de las creencias y las formas de organización sociales y políticas que no descansan en una demostración de tipo científico”. (Alain Touraine, *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992, p.25).

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p.11. La dialéctica del señor y el siervo, que Hegel plantea en la *Fenomenología* para ilustrar la relación entre dos autoconciencias, también ilustra la idea de que el sujeto no es, sino que *deviene sí mismo* en su relación con aquello que precisamente le revela su creencia de ser. *Ibid.*, pp.117-120.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Madrid, Alianza Editorial, 8a ed., 1980, p.384.

<sup>7</sup> Touraine, *Ob. cit.*, p.192.

<sup>8</sup> *Ob. cit.*, p.208.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.219.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power* (La voluntad de poderío), trad. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Nueva York, Vintage Books-Random House, 1969, pp.270 y 294. Y Gilles Deleuze insiste en la filiación entre la muerte de Dios y del yo: “Al suponer la identidad formal del yo: ¿no seguimos sometidos a un orden divino, a un Dios único que funda dicha identidad?(...) No se conserva el yo sin mantener también a Dios (...) La tumba de Dios también es la tumba del yo”. (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Le éditions de Minuit, 1969, p.341).

<sup>11</sup> *The Will to Power*, *Ob. cit.*, p.269.

<sup>12</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, citado por Benjamin Arditi, *Conceptos*:

*ensayos sobre teoría política, democracia y filosofía*, Asunción, RP ediciones/CDE, 1991, p.161.

- <sup>13</sup> Valga como ilustración, pese a su hermetismo, el pasaje siguiente de la *Fenomenología*: “pero la conciencia, como esencia, es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la singularidad y al objeto y en contemplar en éste aquel proceso, en superarlo como un objeto distinto para apropiárselo, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto”. (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, p.147).
- <sup>14</sup> Según Habermas, la sensibilidad del joven Hegel hacia el problema de la mo-

dernidad se expresa en la preocupación ante el estallido de la diferencia como amenaza de extrañamiento y fragmentación de la cultura moderna. “Al criticar las contraposiciones que la filosofía establece entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer, Hegel quiere también responder a la crisis que representa el desgarramiento de la vida”. (J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1993, p.34).

- <sup>15</sup> Lipovetsky lo formula desde otro ángulo: “Por un lado, la religión moderna del deber ha sido una manera de afirmar la autonomía del sujeto moral (Kant) que sólo

obedece a la ley de su naturaleza racional o a una regla libremente aceptada y comprendida (...) Por el otro lado... la ‘astucia de la razón’ (Hegel), el paradigma de la mano invisible han supuesto la emancipación del individuo respecto a las reglas ideales constrictivas y la legitimación de todas las acciones individuales...” (Lipovetsky, *Ob. cit.*, p.27, los paréntesis son míos).

- <sup>16</sup> “Nietzsche es a la vez el primero en denunciar la primera ilustración modernista, a saber, la idea de la correspondencia entre el desarrollo personal y la integración social” (Alain Touraine, *Ob. cit.*, p.138).
- <sup>17</sup> Alain Touraine, *Ob. cit.*, pp.240-242.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p.242.



Gonzalo Ariza, 1935