



01083
3

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

POSGRADO EN FILOSOFÍA

**LA CONTINGENCIA EN EL PENSAMIENTO
CONTEMPORÁNEO**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

JOSÉ MENDIVIL MACÍAS VALADEZ

México, D.F.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos.....	8
Introducción.....	9
I. Historia y experiencia de la contingencia	
1. La contingencia como posibilidad.....	16
2. La contingencia del mundo y la finitud.....	29
II. Individuo contingente y modernidad	
3. El despliegue.....	43
4. La socialización individualizadora.....	73
5. Elección de sí y querer racional.....	99
III. Contingencia y pluralismo	
6. Identidad y autonomía en el espacio social.....	121
7. Contingencia y filosofía.....	145
Bibliografía.....	174

AGRADECIMIENTOS

El proceso de maduración de una investigación como esta no se habría dado -como adivinará el lector- sin una serie de contingencias de toda índole, no podría por ello dejar de agradecer a algunos de los que vivieron conmigo algunas de ellas, las conceptuales y las experienciales. En primer lugar, no dejaría de reconocer el apoyo e inspiración de un filósofo que, si no de la contingencia, sí lo es de la perplejidad: Javier Muguerza, así como de otros investigadores del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid, como Manuel Reyes Mate, Antonio Valdecantos y Carlos Thiebaut. Por otro lado (o como diría Julio Cortázar, *del lado de acá*), agradezco la atención, asesoría y buena disposición de mi Comité Tutoral en la UNAM: Francisco Pérez Cortés, Mauricio Beuchot y María Herrera, así como la de Carlos Pereda, Paulette Dieterlen, Nora Rabotnikof y mi amigo Luis Salazar. Como siempre, mi reconocimiento a los que compartieron y ayudaron de alguna manera a realizar este proyecto, particularmente Ana María, Mariana y Emilia, las dos Ednas, Tere y el *Chori*, los amigos de Guanajuato y un largo etcétera.

INTRODUCCION

Una de las características de la filosofía contemporánea ha sido la recurrente caída en paradojas, incertidumbres e inestabilidades, así como la tensión constante entre corrientes de pensamiento rivales que generan -a veces artificialmente debido a intenciones polémicas que alimentan la vida académica- planteamientos antinómicos que aparecen como irresolubles, buscando inducir a conclusiones casi siempre incompatibles. Además de pretender una caracterización de distintas posturas, me interesa destacar algunos temas que muestran la necesidad de profundizar en una teoría de la constitución social del individuo y de la identidad moral, social y política tomando en cuenta la perspectiva de la contingencia del sujeto, todo esto dentro de la problemática del lugar que corresponde al concepto de contingencia en el pensamiento contemporáneo. Habría que subrayar las palabras "de la constitución social", porque hago a un lado de antemano aquéllas teorías que han fracasado precisamente por buscar en el individuo aislado o en el enfoque naturalista o reduccionista las características de un sujeto que no puede concebirse de manera meramente descriptiva, sino que construye su identidad en un sentido ético-normativo. Si mi hipótesis es correcta, muchos de los problemas en el ámbito de la racionalidad práctica se deben a la incapacidad de asumir la contingencia como una condición ineludible de la contemporaneidad, pero también otros muchos "callejones sin salida" derivan de la exageración del papel de la propia contingencia. Es necesario explorar los elementos que están a la base de las polémicas contemporáneas, como son la vida misma del sujeto moral en la sociedad moderna y las formas de pensamiento que derivan de ella, puesto que la raíz de muchas de las disputas éticas consiste en buena parte en que la modernidad no sólo ha sido un "proyecto incompleto", sino que también ha sido en muchos aspectos un *proyecto contradictorio*.

La filosofía -como la religión, la ciencia y muchas de las instituciones sociales- ha jugado un importante papel en la búsqueda de formas para reducir las inquietantes contingencias naturales, sociales y personales. La relación estrecha entre el mito y la filosofía, así como la función de la *tékhnē* en Platón, obedece al intento de satisfacer esta necesidad de controlar la fortuna y fusionar la libertad con el destino. Aristóteles desarrolló una específica forma de saber prudencial para enfrentar la fragilidad humana y resolverla por medio de una razón situada socialmente, no huyendo de la contingencia o del mundo, sino enfrentándolos. Aristóteles consideró a la contingencia (*endekhómenon*) como un concepto lógico o modalidad del enunciado cercano a lo posible, también situó al mundo humano - las esferas de la ética y la política- dentro del ámbito de lo contingente, del argumento probable y de lo que puede ser de otra manera. La ética aparece así como una reflexión práctica deliberativa acerca de lo contingente, que nos sirve para ejercer la prudencia y las virtudes. La contingencia como *posibilidad* fue

tratada posteriormente en el pensamiento helenístico en cuanto contingencia *existencial*, es decir, incertidumbre del individuo creada por la azarosa fortuna o la ciega necesidad oculta. En la filosofía helenística esta problemática aparece bajo la figura de la oposición entre lo interno y lo externo al individuo, en la búsqueda de la tranquilidad del alma frente a las contingencias exteriores y los avatares de la fortuna -a los que hay que dominar o reducir mediante la virtud del sabio- de modo que adquiere un matiz más subjetivo, existencial o experiencial. La contingencia en el pensamiento medieval se presenta ante todo al enfrentar la *finitud* y radical dependencia del hombre y de los seres creados con respecto al *ser necesario*, desde un punto de vista *ontológico*. De este modo se van relacionando los distintos aspectos de la contingencia: la *posibilidad* o *apertura de posibilidades*, la *fragilidad*, *inconstancia e incertidumbre de la vida* y la *finitud*. Así, los aspectos *lógico*, *existencial* y *ontológico* se presentan como formas de pensar la contingencia del sujeto y la contingencia del mundo.

La categoría de contingencia desde Aristóteles, definida como la modalidad del enunciado que se refiere a aquello que no es imposible ni necesario, aquello que puede ser o no ser -y con pocos cambios en la filosofía occidental- se ubica originariamente junto a las nociones de posibilidad, azar y accidentalidad, con las que puede confundirse. Mientras que *dynatón* es lo posible indiferente, pero que puede convertirse en necesario, lo que no ocurre con lo contingente en sentido estricto (que permanece siempre abierto), *tykhé* consiste en acontecimientos accidentales o casuales (*automatón*) imprevistos desde el punto de vista de una inteligencia o voluntad. El azar es para Aristóteles un tipo de contingencia referido también al mundo humano, a diferencia de la simple casualidad o accidentalidad natural, ambos conceptos se definen en relación con la noción de libertad en cuanto autocausalidad de los actos humanos conscientes, que no podría existir sin alguna forma de contingencia, lo que obliga a distinguir esta noción particular de contingencia respecto de la de los filósofos necessitaristas, como Spinoza, Hobbes y en buena medida Hegel, para quienes la contingencia sería un fenómeno residual de segundo orden producto de nuestra ignorancia de las causas últimas, puesto que finalmente todo acabaría siendo necesario.

Existen varios niveles experienciales, mientras que la contingencia *individual* se refiere directamente al hecho de que bien podríamos no existir o dejar de existir en cualquier momento, así como a la posibilidad de elegir y de elegirnos a nosotros mismos -es decir, a la libertad- en un ámbito cada vez más diferenciado que incluye el riesgo de la escisión interior, la contingencia *social* implica, además de un abanico de posibilidades reales de actuación y autoconformación, estar sujetos a alguna forma de alienación con respecto a instituciones que definen, en buena medida, el modo particular de nuestra existencia social, así como la resistencia frente a mecanismos y dinámicas que no elegimos o controlamos en algún grado. La conciencia acerca de la contingencia individual y social aumenta junto con el proceso de socialización individualizadora y con el *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea, puesto que los criterios de verdad y valor, los factores conformadores de identidad y las instituciones humanas se relacionan con juegos y reglas del lenguaje establecidos

intersubjetivamente, frecuentemente a manera de acuerdos, compromisos o contratos siempre renovables y cambiantes. La conciencia de la contingencia *histórica* se produce cuando madura la idea de una condición humana contingente en relación inversa a las filosofías de la historia -primeramente cíclicas, y después providencialistas, necesitaristas, unívocas y en progresión- a partir de perspectivas como la de Humboldt -en la que un individuo o un lenguaje particular se relacionan formativamente con una concepción del mundo, cultura y forma de vida que no necesariamente ocuparían el lugar de un peldaño en la escalera progresiva de la historia universal- o del apuntamiento kantiano que señala que no necesariamente concurren la civilización y la moral.

El propósito de acentuar la relevancia del concepto de contingencia para una teoría de la constitución social de las identidades y de la elección de sí, y de poner en cuestión a aquéllos que la han negado o que han exagerado su papel bajo la forma de un contingentismo radical, implica también la justificación de un seguimiento histórico-conceptual debido a la relativa continuidad en el contenido de esta categoría filosófica, habida cuenta de la confusión ya señalada que puede darse en ocasiones con los conceptos de azar, posibilidad necesaria o casualidad, como por ejemplo en Heidegger, para quien la contingencia de lo "ante los ojos", es distinta de la posibilidad propiamente humana que implica una proyección de sentido, lo que para Sartre es de nuevo más bien contingencia. Siguiendo al grueso de la tradición de intérpretes, cuando utilizo la noción de contingencia en referencia al mundo natural -en lugar de casualidad o accidentalidad- lo hago extendiendo el concepto analógicamente más allá de lo que Aristóteles acostumbraba, puesto que para él la esfera de lo contingente es la del mundo humano y de la libertad en su entorno infralunar, en oposición a *automatón*, y *tykhé* aparece como una de las formas de manifestación de la contingencia. De este modo, siguiendo esta tradición, la contingencia -más allá de su uso meramente lógico-modal- hace referencia sobre todo a un mundo social que podría ser de otra manera (o en última instancia a un mundo natural en cuanto transformado, interrelacionado y/o interpretado por el hombre) en donde el individuo inscribe su praxis de acuerdo a una específica racionalidad práctica acerca de lo que está sujeto a deliberación y ponderación, y no establecido de antemano.

Sin duda ha existido una relación, pero también una vinculación no necesaria, entre la postulación de la contingencia, la casualidad o el azar en el mundo natural y la contingencia histórico-social, que en los últimos años tiene cada vez más adeptos. Aún así, una no implica necesariamente a la otra -como se verá más adelante- aunque puedan reforzarse y complementarse. Muchos de los términos en que se dió la vieja discusión entre el determinismo y la libertad son ahora poco relevantes a la hora de abordar la contingencia -por más que sin alguna forma de contingencia no existiría la libertad- puesto que la complejidad de las propuestas filosóficas puede convertir a un necesitarista como Spinoza en uno de los grandes defensores de las libertades civiles y de conciencia, o a Hegel en uno de los pensadores que mejor comprendieron la creciente contingencia de la sociedad y del individuo modernos. La perspectiva compleja de las propuestas

teóricas contemporáneas -que incluye el carácter multicausal de los eventos y la visión plural transdisciplinaria con que se abordan- convierte en irrelevantes tanto al determinismo basado en un principio causal-legal fundamental como al indeterminismo en sentido estricto en referencia a los actos humanos, una explicación compleja puede en buena medida suplir con suficiencia a estas dos perspectivas.

La revisión de los momentos más importantes del despliegue del individuo moderno nos llevará desde la reflexión de los humanistas renacentistas acerca de la *condición humana contingente*, que presenta a un individuo que comienza a liberarse de las trabas estamentales, que es más dinámico, complejo, autorresponsable y autorreflexivo, más cercano a lo mundano, consciente de la accidentalidad fragmentaria del proceso de constitución del sujeto -como es el caso de Montaigne- pasando por las nociones racionalistas del individuo en consonancia -pero también en contraposición- con la concepción mecanicista del mundo y el afán de control y dominio "racional objetivo" de la naturaleza y del hombre -lo que Taylor llamará el "yo desvinculado"- para llegar a las nociones ilustradas acerca de una "naturaleza humana" inmutable, y finalmente a la síntesis kantiana que relaciona la individualidad racional autónoma con la universalidad, presentándose como un antídoto frente al contingentismo humeano.

Después de lo que denomino la primera etapa de la modernidad, me he propuesto rastrear sus consecuencias desde las nociones de *autorrealización formativa (Bildung)* e *intersubjetividad* en una segunda etapa, relacionándolas con el concepto filosófico de individuación desde la "mónada" hasta la versión dinámica y organicista que culmina en la noción hegeliana de "eticidad". Esta temática filosófica corresponde a un proceso de *socialización individualizadora*, en donde señalo los descubrimientos y las insuficiencias tanto del dualismo kantiano como del idealismo hegeliano en cuanto al tratamiento de la contingencia en relación con las contradicciones de la modernidad, mostradas palmariamente en pensadores como Marx, Nietzsche y Kierkegaard. Las antinomias entre el *homo economicus* y el sujeto moral o el ciudadano, entre la "cultura objetiva" cuantitativa y la "cultura subjetiva" cualitativa, entre el necesitarismo hegeliano y el afán de libertad individual, pasan por una visión particular del marco social contingente en la modernidad. Tanto en la crítica nietzscheana del sujeto como en la concepción de Kierkegaard acerca de la conformación de la personalidad mediante la "autoelección ética" y "la relación con uno mismo y con otro", aparecen temas ineludibles para la comprensión del sujeto contemporáneo que derivan de este despliegue del individuo en la modernidad, en donde exploro la relación de la *elección de sí* con el marco social contingente. El apercebimiento de la contingencia natural que va desde Boutroux hasta el *tykhisimo* de Peirce y las consecuencias del principio de indeterminación de Heisenberg, van acompañados de la maduración de las "ciencias del espíritu" frente a la "física social", y de la idea de elección existencial dentro de un campo de juego de posibilidades, además de la conciencia de la dificultad del ejercicio de la libertad frente a la racionalidad instrumental. He querido mostrar la necesidad que el hombre contemporáneo tiene de la *autodestinyación* frente a la contingencia que le inquieta,

en un marco que haga posible el ejercicio de la racionalidad práctica, donde la elección de sí se vea acompañada por un *querer racional*.

Sin embargo, la autoelección y la autoconformación proyectiva en un ámbito contingente y pluralista, no podrían comprenderse, como se mostrará, sin una teoría de la identidad dentro de un espacio social constituido intersubjetivamente. Autonomía y racionalidad, autodeterminación y querer racional, tendrían que concebirse junto a la constitución social de las identidades en el tiempo dentro de una *teoría de la interacción social, del lenguaje y de la identidad narrativa*. La conformación de la identidad en un *espacio social* contingente es un proceso en el que la reflexividad del sujeto se forma simultáneamente con la intersubjetividad del reconocimiento recíproco, en un proceso de integración con lo que Mead llamó el "otro generalizado", la sociedad como expectativa normativa. A partir de esta interacción sería posible la conformación de un *espacio público ilustrado* basado en el raciocinio y el convencimiento en condiciones de igualdad. La filosofía del siglo veinte nos ha convencido de que el acuerdo intersubjetivo y las reglas de la práctica lingüística han sustituido en gran parte a una supuesta correspondencia representativa con una realidad "en sí", lo que nos hizo abandonar la idea de un lenguaje perfecto, abriendo la dimensión pragmática del significado y su lado contingente y plural. Pero ¿hasta qué punto las reglas constitutivas producto de acuerdos intersubjetivos son contingentes? A la contingencia del lenguaje se suma la permanente crisis y revisión de las identidades personales y sociales, ¿hasta dónde podemos permanecer idénticos a nosotros mismos, sosteniendo una identidad moral, en una sociedad de identidades múltiples y en buena medida fragmentaria? Lograr una identidad racional autónoma bajo principios morales universalizables, sujeta a revisión mediante el diálogo con los otros, no parece ser fácil frente al riesgo permanente de una "identidad dañada". El proceso de la apropiación de una identidad puede ser visto también como una narración figurada, como un relato con líneas de concordancia y discordancia, en donde me identifico con los otros y me conformo a través del otro en la imputación moral.

Una sociedad funcional con tendencias fragmentarias, diferenciada y en continua destradicionalización, que carga sobre el individuo los riesgos y las contradicciones socioinstitucionales *individualizando* pero al mismo tiempo *estandarizando* las prácticas sociales, convierte a nuestra identidad en problemática y hace frágil la continuidad de la biografía personal, generando crisis de sentido y exigiendo por tanto un gran esfuerzo para reconstituir -desde la sociedad civil, las instituciones intermedias y el "mundo de la vida"- un tejido social favorable mediante las políticas emancipatorias que exigen justicia, igualdad, participación y autonomía individual, ejerciendo distintas formas de acción y resistencia frente a las esferas del dinero y del poder. El tratamiento del problema de la contingencia puede ofrecer alguna luz acerca de las razones por las que no se ha logrado un acuerdo suficiente o los equilibrios necesarios entre las corrientes comunitaristas y liberales, sobre la relación entre la autonomía y la imparcialidad de un "punto de vista moral" y la necesidad de un entrono comunitario propicio para el ejercicio de las virtudes públicas, entre la ética de la "autonomía" y la de la "autenticidad" dentro de un marco social referencial, siendo

que ambas perspectivas se entrecruzan en determinados puntos esenciales para ambas posiciones, e incluso se necesitan para explicar la configuración del sujeto.

Analizo también, para afinar las relaciones entre filosofía y contingencia, algunos de los resultados de la disputa entre el contextualismo y el diferencialismo o particularismo contingentista posmoderno frente a las alternativas inspiradas en el universalismo cosmopolita ilustrado, lo que ha tenido como consecuencia la revisión de la relación que existía tradicionalmente entre lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente, la unidad y la diferencia, el entendimiento y las voliciones. Abordo para ello la polémica acerca de la posibilidad de acuerdos o consensos frente a quienes defienden un archipiélago de juegos de lenguaje inconmensurables y dispersos, o la disputa acerca de la posibilidad de una racionalidad práctica frente a quienes ofrecen simplemente un léxico "más atractivo" y funcional, mostrando pero no demostrando su superioridad, apoyándose en la coincidencia empática a partir de los detalles. Asimismo, abordo el impacto que ejerció la búsqueda emancipatoria adorniana de "irrupir en lo pequeño" frente a las estrategias totalizadoras, la estrategia "microfísica" contra la dominación que desemboca en la ética del "cuidado de uno mismo", la posibilidad y las limitaciones de una "etopoética" de la vida y otros temas relevantes para la relación entre la ética y la contingencia.

Dos de las ideas que apuntalaron el contingentismo contemporáneo, la de que ya podríamos abandonar cualquier referente objetivo de nuestras representaciones, junto con la de la imposibilidad de un entendimiento mutuo racional entre las distintas formas de vida, son discutidas desde el punto de vista de los supuestos acerca del sujeto intérprete, incluidos los supuestos de racionalidad y coherencia que Davidson y Putnam enarbolan como condiciones de posibilidad del conocimiento. Nuestras creencias acerca del mundo objetivo -si bien no de un mundo objetivo "en sí"- dependen de situaciones y eventos intersubjetivos relacionados causalmente con el entorno. Los sujetos de la comunicación e interpretación convergen en una situación común en el espacio público, acotando el espacio de un relativismo cultural basado en la inconmensurabilidad de los mundos y los esquemas conceptuales.

La crítica "antimetafísica" algunas veces ha tirado al niño junto con la bañera, de donde deriva la exigencia de una alternativa reconstructiva de nuevo cuño frente al deconstruccionismo. Las distintas posiciones se han enriquecido en la confrontación dentro de un contexto filosófico que ahora elude en su mayoría las fundamentaciones "fuertes", pero que no ha abandonado la pretensión de justificabilidad racional, caminando hacia un concepto de razón más escéptico, más ligado a lo concreto y con menor exceso de confianza, que considera la debilidad relativa de la motivación racional sin demeritar su importancia. El papel que juega la contingencia en el pensamiento contemporáneo se ubica en un contexto en el que la filosofía se encuentra permanentemente en tensión y búsqueda de resolución de inestabilidades, pero sin la posibilidad de una reconciliación superadora o una solución última, por lo que es necesario insistir en el diálogo entre posiciones diversas como una característica fundamental del

quehacer filosófico. Debemos ahora reconocernos dentro de los principios de incompletud e incertidumbre, de la organización de desequilibrios en la interrelación de lo diverso, de la ambigüedad y de la posibilidad de explicaciones rivales que sin embargo tienen que convivir en una perspectiva transdisciplinaria falibilista, pero no por ello abandonando la posibilidad de un entendimiento basado, entre otras cosas, en argumentos dentro de un espacio público.

Si bien requerimos de una "ética discursiva", el ámbito de la reflexión y decisión personales no puede reemplazarse sin detrimento de la autonomía; muchas de nuestras decisiones, en particular la de disentir, requieren esta ampliación del espacio de la autonomía individual, del diálogo interior y de la decisión personal al adherirme a ciertos principios y responsabilizarme. Aun incluyendo nociones indispensables como verdad, racionalidad, justificación y validez apoyadas en estructuras del entendimiento, no dejamos de enfrentar las contingencias derivadas del contexto cultural subyacente, del aspecto volitivo y existencial o el derivado del ejercicio particular de los sentimientos morales a la hora de decidir entrar o no en relaciones de diálogo, respeto y reconocimiento recíproco, lo que permite y hace posible el "punto de vista moral" y la imparcialidad equitativa, es decir, la posibilidad de concebir un entorno social más justo.

I HISTORIA Y EXPERIENCIA DE LA CONTINGENCIA

1. LA CONTINGENCIA COMO POSIBILIDAD

La revisión histórica del concepto y la experiencia de la contingencia tiene como principal intención servir de preámbulo a la consideración de algunos problemas actuales de la filosofía moral y social vistos desde el punto de vista de la contingencia, de modo que esta perspectiva pueda servirnos para iluminar una serie de puntos oscuros cuando nos referimos a temas como el del sujeto moral, la posibilidad de una racionalidad práctica, los procesos de individuación y socialización, la intersubjetividad, la relación entre lo privado y lo público, la autonomía, el pluralismo y la universalidad; y otros tales como la identidad moral, la elección de sí, la discusión entre contextualismo, comunitarismo, particularismo y universalismo, entre racionalismo ético y decisionismo y otros igualmente relevantes.

Si la filosofía es un espacio reflexivo que, entre otras cosas, busca la resolución de las tensiones, dudas e incertidumbres que se presentan a la experiencia de los hombres, abordarlos desde la perspectiva de la contingencia nos puede permitir ubicarnos en un punto interesante y muchas veces más adecuado con vistas a una mejor comprensión de la condición humana actual. El concepto de contingencia ocupa hoy un lugar destacado dentro de los términos filosóficos, y aunque se le otorga una mayor importancia y uso (basta pensar en la concepción de lo moderno en Baudelaire como lo efímero y contingente, o en la nueva relación entre la singularidad y la universalidad, entre la accidentalidad y la necesidad) se puede decir que siempre ha tenido un lugar entre las categorías filosóficas clásicas o los llamados conceptos fundamentales.

Existe una preocupación actual sobre el tema de la reducción de contingencias, sobre todo a partir de la conciencia de la complejidad y enorme dinamicidad de nuestras sociedades. Martha Nussbaum, por citar un ejemplo, ha realizado una interpretación interesante de la filosofía griega en relación con los conceptos de contingencia, azar o fortuna, analizando el papel de la *tékhne* como reductora de los riesgos que la fortuna *-tykhé-* imprime a las actividades humanas. "La necesidad de la filosofía está muy relacionada con la exposición del ser humano a la fortuna; eliminar esta última será una de las tareas fundamentales del arte filosófico..."¹. Nussbaum nos muestra cómo el arte y la ciencia humanos, incluidas las artes de la política y el ejercicio de las virtudes, fueron considerados, en la *Antígona* de Sófocles y en el *Protágoras* de Platón como instrumentos que

¹ Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, p. 136.

otorgaban certidumbre y seguridad a las actividades humanas, superando así las contingencias. La filosofía, incluyendo cierta *función religiosa* que le imprime Platón, intenta satisfacer esta necesidad; Aristóteles consideró también la temática de la fragilidad humana para resolverla por medio de una razón situada socialmente, no huyendo de la contingencia o del mundo, sino enfrentándolos.

La historia del concepto de contingencia en el pensamiento occidental inicia propiamente con Aristóteles, quien consideró a la contingencia (*endekhómenon*) como un concepto lógico o modalidad del enunciado cercano a lo posible; lo contingente es lo no necesario ni imposible, aquello que puede ser de otra manera, que puede ser o no ser; pero también consideró al mundo humano -a las esferas ética y política- como las esferas de lo contingente, del argumento probable y de lo que puede ser de otra manera². La ética es una reflexión práctica deliberativa acerca de lo contingente y una manera de aprender a conducirse en este elemento, para ello ejercemos la prudencia y las virtudes. La contingencia como *posibilidad* fue tratada posteriormente en el pensamiento helenístico fundamentalmente en cuanto contingencia *existencial*, es decir, incertidumbre del individuo creada por la azarosa fortuna o la ciega necesidad oculta. En la filosofía helenística -sobre todo en el estoicismo- esta problemática aparece bajo la figura de la oposición entre lo interno y lo externo al individuo, en la búsqueda de la tranquilidad del alma frente a las contingencias exteriores y los avatares de la fortuna -a los que hay que dominar o reducir mediante la virtud del sabio- de modo que adquiere un matiz más subjetivo, existencial o experiencial.

Este segundo aspecto será desarrollado por la filosofía medieval desde una perspectiva más bien metafísica, la contingencia es ante todo *finitud* y radical dependencia del hombre y los seres creados con respecto al *ser necesario*, se trata de una contingencia *ontológica*. Estos tres momentos y aspectos relevantes del concepto de contingencia son distintos pero a la vez están interconectados: la contingencia como *posibilidad* o *apertura de posibilidades*, como *fragilidad*, *inconstancia* e *incertidumbre de la vida* y como *finitud*. El pensamiento grecolatino consideró estos tres aspectos -el aspecto *lógico*, el aspecto *existencial* y el aspecto *ontológico*- y les dedicó suficiente atención, incluyendo también en ocasiones la problemática acerca de la contingencia del mundo y la contingencia del sujeto. La filosofía posterior no dejó de considerar relevantes estos temas y problemas.

Se puede afirmar de algún modo que la metafísica tradicional ha sido una forma de concebir un orden tal que redujera la contingencia, pero también junto con ella la experiencia de lo nuevo y lo imprevisible, tal como opina H. Arendt en *La vida del espíritu*³, para quien la primacía de la necesidad, la universalidad y el intelecto (una interpretación unívoca y monológica del intelecto) dejó muy poco lugar en la historia de la filosofía para la contingencia, lo particular y la libre

² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 5, 1140a 33-35, cfr. Nussbaum, M. *op. cit.* y Thiebaut, C. *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, Cap. 2, pp. 71 ss.

³ Arendt, H., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, pp. 281 ss.

voluntad de comenzar algo imprevisible. Arendt dirige sus armas contra las teorías deterministas que se oponen a esta noción de libertad contingente y que acabarían de algún modo apuntalando el autoritarismo político. El concepto de contingencia no dejó de aparecer y adquirir importancia de manera intermitente desde los comienzos de la modernidad.

Aristóteles tiene el mérito de haber convertido a la contingencia en concepto filosófico, otorgándole un contenido y un lugar específicos en su trama conceptual. En el *Organon* aristotélico aparece la contingencia (*endekhómenon*) como una de las modalidades del enunciado, junto con la necesidad (*anankaion*). Si bien aquí *endekhómenon* aparece en los *Analíticos primeros* junto con el término *dynatón* (posible), en realidad este último es utilizado de manera ligeramente distinta. Mientras que lo contingente es aquello que no es imposible ni tampoco necesario, *dynatón* es -en palabras de Düring- "lo posible indiferente, es decir, lo que no es imposible pero sí puede ser necesario bajo determinadas circunstancias"⁴, como puede observarse en *Sobre la interpretación* (C. 9, 19a y C. 13) o en la *Metafísica* (L. IX, C. 3). En los *Analíticos primeros* Aristóteles define el término *endekhómenon* (traducido por algunos como *posible* o *admisible*).

"Llamo ser *endekhómenon* y *endekhómenon* a aquello que, sin ser necesario y puesto como se da, no dará lugar a nada imposible..."⁵

La traducción citada de Miguel Candel prefiere utilizar el término *admisible* en lugar de *contingente*, que viene del latín desde Boecio, para distinguirlo de lo simplemente posible (*dynatón*), pero reconociendo en una nota aclaratoria que este sentido del término *endekhómenon* como lo "no imposible-no necesario" es el "sentido para el que el latín y el castellano tienen el término *contingente*, y que es el sentido usual que tanto *admisible* como *posible* tienen en todas las lenguas"⁶, Candel considera que esta distinción aristotélica entre *dynatón* (lo posible sin más) y *endekhómenon* (no imposible ni necesario) es causa de una inconsistencia, pues complica innecesariamente el esquema lógico.

Haciendo abstracción de esta última distinción, las relaciones básicas entre lo posible, lo necesario y lo imposible (reduciendo a tres las modalidades), desarrolladas desde el punto de vista del enunciado completo serían las siguientes:

- 1) Es posible que H; no es imposible que H; no es necesario que no H.
- 2) No es posible que H; es imposible que H; es necesario que no H.
- 3) Es posible que no H; no es imposible que no H; no es necesario que H.
- 4) No es posible que no H; es imposible que no H; es necesario que H.

⁴ Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1987, p. 955. Afirma también: "to *endekhómenon* significa lo contingente, lo que no es necesario ni imposible, o lo que es posible tanto positiva como negativamente".

⁵ Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II, An. Pr. I, 13, 32a 18-20*, Gredos, Madrid, 1988, trad. de M. Candel SanMartín, pp. 136 s.

⁶ *Ibid.*, pp. 136 s.

Jesús Mosterín considera un gran logro el establecimiento de estas equivalencias, aunque lamenta el uso de estas dos diferentes nociones (*endekhómenon* y *dynatón*), lo que “no deja de contribuir a la confusión del sistema”⁷. En realidad, si bien estas dos nociones complicarían el esquema que acabamos de exponer (posible-imposible-necesario) en la lógica actual se sigue distinguiendo a menudo entre lo contingente (lo que puede ser o no ser) y lo posible (lo que puede no ser, pero también ser necesario, por lo que sería falso decir que puede no ser). Sin embargo éste no es el único obstáculo comprensivo, puesto que también el concepto de contingencia tiene una relación con los de *tykhé* (azar, fortuna), *autómaton* (casualidad, espontaneidad) y *kata symbébekós* (los hechos que acaecen accidentalmente), además de su relación con el concepto de *dynamis* (potencia) en referencia al acto.

Aristóteles establece dos maneras de decir que algo es contingente, uno como lo que es habitual o sucede la mayoría de las veces, aunque no sea necesario -como el que un hombre encanezca o crezca, si es que llega a la edad para ello- o como lo indefinido, lo propiamente azaroso, como que un animal marche en determinado momento, o el hecho de que al marchar se produzca un terremoto⁸; estos hechos *inesperados* desde el punto de vista del fin o previsión de un individuo corresponden al término *tykhé*; nos comenta Jean Wahl al respecto:

“Habrá que distinguir en Aristóteles la teoría de la contingencia y la teoría del azar. La afirmación de la contingencia depende del hecho de que para Aristóteles un juicio que versa sobre el porvenir no se presta, en el momento presente, a que digamos de él que es verdadero o que es falso. Por ejemplo, en el momento presente actual la afirmación: tal combate naval tendrá lugar mañana, no es verdadera ni falsa. En cuanto a la teoría del azar, se plantea en otros términos...”⁹

Un hecho es azaroso -sigo el texto de Wahl- si las acciones realizadas con vistas a un fin producen efectos no comprendidos en el mismo fin, y tropiezan con otras acciones o hechos, el azar es producto de efectos accidentales desde el punto de vista de “seres dotados de voluntad, acontecimientos que hubieran podido desear o temer, querer o tratar de impedir”¹⁰. En suma, aunque la distinción de Wahl es válida, Aristóteles en los *Analíticos primeros* consideró ambos tipos de acontecimientos como formas de la misma contingencia, el azar es una manifestación particular de la misma. Se puede destacar también la distinción que aparece en el segundo libro de la *Física*, donde mientras *automatón* (la casualidad o espontaneidad) se refiere al mundo físico, *tykhé* se refiere al mundo social¹¹.

⁷ Mosterín, J., *Aristóteles (Historia de la Filosofía, 4)*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 172-4.

⁸ *Aristóteles*, *Ibid. An. Pr. I*, 13, 32b 4-15, pp. 138 s.

⁹ Wahl, J., *Tratado de Metafísica*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1975, pp. 641 s.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983, p. 199.

Estos dos comentarios pueden complementarse y dan luz sobre estas diferencias conceptuales. La definición aristotélica de *endekhómenon* es la base de las definiciones posteriores más elaboradas y acabadas, como por ejemplo la de Spinoza:

“Llamo a las cosas singulares contingentes en cuanto que atendiendo a su sola esencia, nada encontramos que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya”¹².

La relación de lo contingente con lo posible no deja de ser compleja en la historia de la filosofía, puesto que habrá quien reduzca un término al otro, quien los considere más bien sinónimos, o quien los siga distinguiendo; por otro lado las concepciones necesitaristas -como la de Spinoza- acaban considerándolos como una realidad de segundo orden (si indagáramos y nos colocáramos en el punto de vista de las causas últimas todo sería necesario y nada contingente), o por ejemplo Hegel une su consideración acerca de la contingencia con la distinción entre la posibilidad *abstracta* y la posibilidad *real* u *objetiva*, que acaba identificándose al final con la necesidad. Habrá espacio más adelante para analizar esta trayectoria conceptual.

En el pensamiento griego temprano no existió lugar para el concepto de contingencia, puesto que la noción central del pensamiento de los llamados presocráticos fue el *arkhé* o principio de todos los seres, al mismo tiempo la ley fundamental que rige al cosmos dándole un orden. Las explicaciones más complejas de Platón y Aristóteles son las que permiten la inclusión de las categorías filosóficas de posibilidad y contingencia, al igual que la concepción individual de libertad. Mientras que todavía Diódoro de Crono, Leucipo y Demócrito afirmaban un orden necesario en donde no habría lugar para el azar y la contingencia, Aristóteles y Epicuro sentaron las bases de las concepciones futuras que incluirán el concepto de contingencia; un paso fundamental en esta dirección lo dan los sofistas con su tendencia a ver las cosas desde el punto de vista exclusivamente humano, además de cierto escepticismo y relativismo, y su tendencia a la reflexión individual sobre las normas y el convencionalismo moral o jurídico. La distinción entre *physis* y *nómos* -como señala Jaeger¹³- es el primer paso hacia la consideración diferenciada del mundo natural y el mundo social entendido como producto de convenciones cambiantes por acuerdo de los hombres.

En Epicuro es la intervención del azar o la casualidad en un universo regido por principios mecánicos, lo que permite la apertura de posibilidades tanto en el mundo natural como en el humano, bajo la forma de libertad de decisión autónoma

¹² Spinoza, B., *Ética*, UNAM, México 1987, trad. de José Gaos, p. 229 (IV, Def. III). La expresión latina es: “Res singulares voco *contingentes* quatenus dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus quod earum existentiam *necessario* ponat, vel quod ipsam *necessario* secludat.” (Ed. de A. Guzzo, Vallecchi, Firenze, 1924).

¹³ Cfr. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1992, pp. 172 ss.

del individuo. Para el epicureísmo existe un principio explicativo de los movimientos de los átomos, tanto en el cosmos como en los átomos del alma humana, y éste es la *parénklisis* o *clinamen*, la declinación o desvío casual de los átomos en su caída original en el vacío, que explica la formación del mundo a partir de choques, como comenta Diógenes de Enoanda:

“¿No sabes tú, quienquiera que seas, que hay también en los átomos un movimiento libre que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a la luz: la existencia de la declinación (*parénklisis*), como lo muestra a partir de los fenómenos?”¹⁴

La complejidad de las relaciones y la gran movilidad de los minúsculos y numerosos átomos del alma, así como el hecho de que nuestro entendimiento ejerce una función activa y autónoma con respecto al medio exterior, posibilita tanto la libertad de pensar como de actuar, y esto se da gracias al *clinamen* como movimiento azaroso que rompe la total necesidad mecánica del universo democríteo y, en palabras de Lucrecio, *rompe los pactos del hado*¹⁵.

Resulta interesante rastrear las condiciones que dieron origen al concepto y experiencia de la contingencia. La emergencia de la reflexión subjetiva sobre los criterios morales, por oposición a la eticidad sustancial que privaba anteriormente ocurrió en los griegos con los sofistas y Sócrates. En ellos aparece la necesidad de justificación personal y social de las normas no ya como algo dado en la *physis* o en las divinidades, sino como producto de la deliberación personal, la argumentación y los acuerdos sociales. Con los sofistas aparece el *hombre privado*, quien concibe su actividad de modo independiente de la comunidad (incluso contra los acuerdos sociales, como en Antifonte). La aparición del *hombre privado* se debe al proceso de disolución de las formas de convivencia y de los lazos comunitarios tradicionales, considerados ya no como *naturales* sino en cuanto producto de cambiantes convenciones sociales, que pueden ser aceptadas o no¹⁶.

Las consecuencias de estos planteamientos no sólo van en el sentido de la desmoralización o el escepticismo, sino sobre todo en el de una nueva conciencia del papel del individuo abierto frente a posibilidades diversas. El relativismo de Protágoras apunta a la consideración respetuosa y en igualdad de condiciones de las diversas opiniones, es decir, a la tolerancia. La frase *el hombre es la medida de todas las cosas* no es más que una muestra de su humanismo, es decir, la idea de que todas las cosas deben ser vistas desde el punto de vista humano, al cual los demás principios -el *arkhé* o los dioses- deben subordinarse; los principios

¹⁴ Citado en García Gual, C., *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1985, p. 112 (Dióg. de Enoanda, 32 Chilton), cfr. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, UNAM, México 1984, ed. bilingüe y trad. de R. Bonifaz Nuño. UNAM, 1984, p. 44.

¹⁵ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, p. 45, cfr. García Gual C., *Epicuro*. p. 118.

¹⁶ El concepto de *hombre privado* lo tomo de Agnes Heller en *Aristóteles y el mundo antiguo*, op. cit., p. 22. Se trata de una interpretación inspirada en buena medida en Hegel. En cuanto a los textos sofísticos cfr. Antoni Piqué, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Bruguera, Barcelona 1985.

sociales y morales se convierten en producto de convenciones o pactos cambiantes entre los individuos. Acerca del tema comenta W. Guthrie:

“Las dudas acerca del orden y la estabilidad del mundo físico en su conjunto, y el destronamiento de la divinidad a favor del azar y la necesidad natural como causas, fueron suscitadas por los defensores de la relatividad de las concepciones éticas y llegaron a constituir la base de su argumentación.”¹⁷

Platón construyó precisamente una teoría física que otorgaba el primer lugar a la inteligencia y a la intencionalidad teleológica para refutar a los sofistas, pues desde su punto de vista -comenta Guthrie- ha sido “... la idea de que el cosmos es resultado del azar la que ha hecho posible la negación de los modelos absolutos del bien y del mal.”¹⁸ El *hombre privado* de los sofistas es la primera manifestación de la vida individual abierta a posibilidades, es decir, contingente, lo que implica una idea distinta de la sociedad, y un nuevo papel del individuo dentro de ella. Este proceso puede estudiarse analizando la tragedia griega, en donde también es posible rastrear, como en *Antígona* de Sófocles, esta oposición entre las leyes de los dioses (*physis*) y las de los hombres (*nomos*), en este caso a favor de las primeras -como en Calicles y Antifonte- así como en la *Hécuba* de Eurípides la oposición se interpreta a favor de priorizar las segundas, como en Protágoras y Critias¹⁹. Más que hacer aquí un pronunciamiento a favor o en contra de las posturas de los sofistas, lo que cabe destacar es que dieron pie a una nueva concepción del individuo, dieron pasos hacia la idea de libertad y autonomía individual, considerando los pactos sociales como productos de la actividad de los individuos socializados, concebidos éstos últimos ya no como sujetos de un destino inevitable, ni como miembros de una comunidad cerrada ligada a las costumbres tradicionales entendidas como productos de leyes divinas.

Sobre este camino abierto por los sofistas Aristóteles asume a la contingencia en un concepto filosófico. Si bien la filosofía primera está construida sobre la necesidad (lógica y ontológica) y la universalidad, al igual que la caracterización del mundo supralunar, en el ámbito de las “causas segundas” y los entes materiales se da la contingencia, puesto que en ellos existe la doble composición de forma y materia, y esta última es, para Aristóteles, la fuente de los cambios potenciales contingentes, como comenta M. Beuchot,

“Los entes corpóreos permanecen en el ser por la forma, que es lo que da el ser y la inteligibilidad; y cambian -se engendran o corrompen- por virtud de la materia, que está en potencia para mudar de formas sucesivas en los cambios substanciales... En consecuencia la necesidad proviene de la forma, y la contingencia proviene de la materia. Porque la primera asegura

¹⁷ Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, T. III, Gredos, Madrid, 1968, p. 68.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 33-6; 119. (*Antígona* 450 s., *Hécuba* 799 s).



la persistencia de la cosa en lo que es, y la segunda permite el paso de lo que es a lo que es algo distinto²⁰.

La inclusión de este concepto como una modalidad dentro de la lógica, implica, por la naturaleza del pensamiento aristotélico -donde existe una identificación entre los principios del pensar y del ser- que no se trata sólo de un concepto sin referencia externa. Desde el punto de vista de la ética, habría que hacer notar, en primer lugar, que ésta implica en Aristóteles un tipo de saber y argumentar distinto a la ciencia -cuyo objeto es lo necesario, universal e inmutable- y al arte o a la técnica. La prudencia en cuanto saber moral es un saber de lo humano, de lo probable, de lo que puede ser de otra manera, es decir, de lo contingente. El criterio de lo virtuoso se apoya en un saber inmanente a la acción, reflexivo en cuanto *saber de sí*, distinto al modelo platónico que implica una única e inmutable idea de bien, separada de la práctica misma de los hombres y ubicada fuera de ellos, es decir, trascendente.

Aristóteles desarrolla en la *Ética Nicomaquea* un proyecto moral para el cual la contingencia es ineludible, puesto que es parte del marco de la propia acción moral, la racionalidad práctica es así distinta a la pura especulación o teoría, y descansa sobre una concepción contingente de la práctica humana. Consideraré en primer lugar que la finalidad de la ética aristotélica no es la especulación o la teoría, no es saber qué sea la virtud, sino ante todo llegar a ser virtuosos, que el discurso moral carece de exactitud²¹, pues depende siempre de un marco de acción cambiante, contingente, que podría ser de otra manera. Este carácter contingente no significa arbitrariedad y falta de criterios o fines, sino que está guiado por la *phrónesis*, la prudencia en cuanto ejercicio del criterio correcto o la recta razón, el *órthon logon*. Sin embargo, al mismo tiempo la prudencia sólo puede ser comprendida considerando a las personas prudentes y aprendiendo de ellas (un criterio inmanente a la acción humana) es decir, por el modo en que éstas se conducen con respecto a su entorno social²², de manera que es en la situación, atendiendo al momento oportuno, como realizamos la buena vida, de la misma forma que el piloto debe sortear y vencer las dificultades meteorológicas para llegar adecuadamente al puerto. Parto aquí del hecho de que no hay un único bien en sí, absoluto, sino una pluralidad de bienes que depende de la heterogeneidad y riqueza de las relaciones humanas y de los fines a seguir²³, lo que significa que el fin estipulado de la felicidad implica una pluralidad de contenidos de la misma o de modos de vida considerados buenos, aun cuando tengamos preferencia por uno de ellos.

²⁰ Beuchot, M., *Necesidad y contingencia en Aristóteles*, Tomás de Aquino y S. Kripke. Rev. de Filosofía, Univ. Iberoamericana 15, 1982, p. 213.

²¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 2, 1103b 1-1104a 3, UNAM, México 1983, ed. bilingüe y trad. de A. Gómez Robledo, p. 30. "Nuestra labor actual... no tiene por fin la especulación (*theoria*)".

²² *Et. Nic.*, VI, 5, 1140a 1., *Ibíd.*, p. 138. "Con relación a la prudencia, podremos comprenderla considerando cuales son las personas que llamamos prudentes"; el ejemplo propuesto aquí es Pericles.

²³ *Et. Nic.*, I, 6, 1096a 3 y 1096b 13, pp. 7 y 9; "el bien no puede ser algo común, universal y único".

El hombre prudente es aquél que sabe deliberar acertadamente sobre las cosas buenas, y necesita deliberar sobre las acciones buenas porque su carácter de "buenas" no está dado previamente ni para todos los casos o circunstancias. Es por eso que según Aristóteles "nadie delibera sobre cosas que no pueden ser de otra manera"²⁴, que no son contingentes (*endekhómenon*), como los principios de la ciencia, que son necesarios; por ello "la prudencia no podrá ser ciencia (*epistémē*) ni arte (*tékhnē*)".

"no ciencia, porque lo que es materia del obrar (*praxis*) puede ser de otra manera (*endekhómenon*); no arte, porque son de género distinto el obrar (*praxis*) y el hacer (*poiesis*). Y lo son porque en tanto el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin."²⁵

Mientras que la ciencia aristotélica es sólo de lo necesario, universal e inmutable, de lo no contingente (el modelo sería aquí el saber matemático), la producción (*poiesis*) es distinta de la acción humana (*praxis*) en que tiene por fin un objeto y objetivo exterior al propio agente, de modo que tenemos aquí una distinción entre formas distintas de racionalidad:

- a) el conocimiento teórico, la *sophía* en cuanto saber de lo verdadero, la *epistémē*, que sin embargo no es el saber adecuado para la acción práctica debido al carácter circunstancial, intramundano y contingente de ésta.
- b) La racionalidad instrumental, dirigida a la transformación de los objetos (*tékhnē*) bajo la figura del arte, la técnica o la producción.
- c) La *phrónesis* en cuanto racionalidad práctica, guía del saber práctico deliberativo acerca de lo contingente, de lo que podría ser de otra manera, un hábito acompañado de razón que hace posible la existencia del hombre virtuoso.

Hans-Georg Gadamer analiza, en un apartado de *Verdad y método*, cómo Aristóteles funda la ética en cuanto disciplina autónoma distinguiendo el ámbito del saber práctico frente a la identificación socrático-platónica entre virtud y saber en general (*areté* y *logos*), diferenciando los ámbitos de la metafísica y la ética (la *sophía* y la *phrónesis*), y los de las leyes físicas respecto de las reglas morales, sujetas éstas a la mutabilidad y a una regularidad limitada de acuerdo a las actitudes habituales (*hexis*) y formas de comportamiento humano.²⁶

La *phrónesis* es una forma peculiar de saber que incluye lo que para Gadamer es un momento hermenéutico, que requiere de un saber de sí, comprensión y ponderación para aplicar adecuadamente las normas a las circunstancias

²⁴ *Et. Nic.*, VI, 5, 1140a 33-5, p. 138.

²⁵ *Et. Nic.*, VI, 5, 1140b 2-6, p. 138.

²⁶ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*. P. Aubenque señala también estas distinciones en *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 77 ss.

fluctuantes, medios o fines. El saber de la *téchne*, con el que producimos otras cosas es distinto de la acción moral en la que el individuo dispone de sí mismo, lo que implica un saberse, un "saber para sí"²⁷. La realidad humana no permite la aplicación simple y mecánica de las leyes o normas, el carácter deficiente, fluctuante, circunstancial y contingente de la realidad humana es lo que impone la necesidad de este elemento hermenéutico y autorreflexivo.

"No existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin"²⁸.

La ponderación de los medios con respecto a los fines implica un saber de la situación dada en cada caso, y una comprensión (*sínesis*, *Verstehen*) de los otros que permita un buen juicio moral, un saber del otro "... desde una pertinencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él"²⁹.

En el mismo orden de ideas, Carlos Thiebaut acentúa en *Cabe Aristóteles*, junto con el carácter plural, intramundano y contingente de la idea de bien -lo que significa que la de Aristóteles es una "ética de la fragilidad"- el hecho de que ésta "pluralidad de las maneras de decir el bien", que remite a formas de acción humana, implica un lenguaje que "no puede constituirse en un saber monológico sobre un bien que no es sino lo comúnmente predicable del ejercicio plural y activo de la bondad"³⁰, lo que indica su carácter intersubjetivo, al que también alude Gadamer al relacionar este saber de sí, con el saber del otro de la comprensión, lo que implica una relación dialógica.

Para Thiebaut este mudable, contingente, plural y reflexivo saber del bien permite una recuperación de Aristóteles y de su vigencia como "clásico" si tenemos en cuenta que estas características son también las de la subjetividad compleja, constituida intersubjetivamente, frágil y reflexiva que se desarrolla a partir de la modernidad. No dudo de la importancia ni de la oportunidad de esta interpretación, a la que en buena parte me adhiero; sin embargo, creo que hay que tomar en cuenta el hecho de que los textos de Aristóteles poseen elementos que nos pueden llevar en otra dirección.

El concepto aristotélico de virtud es también interpretado como el cumplimiento de la función y finalidad (*telos*) propia del hombre en términos sustancializados, bajo la figura de una naturaleza humana potencial que se actualiza en el hombre con la excelencia moral (*Et. Nic.* II, 6, 1106 a 20) y si bien esta interpretación contradice la intención del propio Aristóteles (en su crítica a la

²⁷ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, trad. de A. Agud y R. de Agapito, pp. 387 s. *Et. Nic.*, VI, 8, 1141b 33, 1142a 30.

²⁸ Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 393.

²⁹ *Ibid.*, p. 395.

³⁰ Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, p. 87.

idea platónica de bien) de que no existen criterios externos previos a las propias acciones humanas -mucho menos criterios fijos, propios del ámbito no contingente de la ciencia y la metafísica- y a la pluralidad de bienes postulada, esta interpretación ha sido la base de muchas concepciones éticas posteriores y de una forma -si bien hoy muy cuestionada- del "humanismo". Una vía para atenuar esta interpretación y contemporizarla sería afirmar que de cualquier manera el hombre no es para Aristóteles "virtuoso" por naturaleza, sino que esto depende de una serie de presupuestos de tipo social: las influencias sociales, el carácter, los hábitos desarrollados, etc. Es más bien este último aspecto el que acentúa A. MacIntyre, el hombre como concepto funcional tiene un origen muy anterior que se remonta a los tiempos homéricos.

"Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, *hombre* deja de ser un concepto funcional"³¹.

Las virtudes son cualidades humanas adquiridas que nos permiten obtener "bienes internos a las prácticas"³², que implican modelos de excelencia (como Pericles en el caso de la prudencia aristotélica) y obediencia a las reglas. Estas "prácticas" son entendidas aquí como actividades humanas cooperativas, comunitarias, establecidas socialmente para obtener "bienes inherentes", relacionados con la felicidad y la vida humana.

No deja de ser interesante el análisis que hace McIntyre de las virtudes, sin embargo -y éste será tema posterior de reflexión- esta interpretación de la virtud en un marco comunitario unitario, bajo la égida del concepto de "tradición" no sólo contradice la perspectiva que expuse sobre el carácter plural, contingente y racional-reflexivo del ejercicio prudencial de las virtudes, puesto que la racionalidad práctica no se limita a la subsunción del individuo dentro de un marco valorativo comunitario -lo que Ch. Taylor llamará en una formulación más lograda el *espacio moral*³³- sino que tiene que ver también con el ejercicio autorreflexivo y dialógico de esta razón -en cuanto *razón comunicativa*- lo que permite ir más allá de este marco comunitario hacia una mayor autonomía del individuo. McIntyre es proclive así a una concepción conservadora de la ética en general, que observa con reprobación precisamente el carácter pluralizado, reflexivo e individualizado de algunas de las propuestas sobre las formas de vida actuales; si bien su argumentación puede sernos útil cuando expresa la necesidad de recuperar elementos del concepto de virtud que todavía hoy son necesarios.

³¹ McIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 83.

³² *Ibíd.*, pp. 236 s.

³³ Taylor, C., *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona 1996, trad. de A. Lizón, pp. 41 s. El *espacio moral* implica unos *marcos referenciales ineludibles* para la orientación moral.

Otro elemento interesante a considerar en la ética aristotélica es su afirmación, ya citada anteriormente, de que "la misma buena acción es su fin", lo que abre espacio para una reflexión que hace Adela Cortina: además de que para Aristóteles toda acción tiende a un fin, a un *telos* (ya aclaramos aquí que el criterio de bondad que define el *telos* es la *phrónesis* en cuanto racionalidad práctica de y en lo contingente), encontramos la idea deontológica de un fin en sí: "... en la constitución de la *praxis* frente a la *poiesis*, en la configuración de la *phrónesis* frente a la *tékhne*, entra un momento deontológico"³⁴. Cortina argumenta (apoyando a F. Cubells), que este momento que apunta hacia una ética del deber y del "fin en sí" aparece cuando Aristóteles define la felicidad como la actividad que conviene ser deseada por sí misma, que se basta a sí misma, así como en la *Metafísica*, cuando se habla de *praxis teleia*, actividad perfecta por tener el fin en sí misma. Esto lo podríamos relacionar con la idea de MacIntyre de que la virtud consiste en bienes inherentes a las prácticas mismas, es decir, que cierta clase de vida y comportamiento es un bien en sí mismo, con cierta independencia de los resultados hacia el exterior (sin embargo, también este segundo aspecto merece ser tomado en consideración en la ética aristotélica). Esta perspectiva permite entender mejor las afirmaciones de Aristóteles acerca de la capacidad del hombre virtuoso de sobrellevar con serenidad la adversidad de la fortuna, y de ser feliz a pesar de ella³⁵.

Pero este elemento deontológico de la ética aristotélica, a diferencia de la formulación kantiana, tiene su asiento en una concepción según la cual el criterio del bien surge y está inmerso necesariamente en las prácticas sociales, aunque también aquí se alude -y no debemos olvidarlo- a criterios racionales de acción, sólo que en el marco de esta específica forma de racionalidad práctica (la *phrónesis*) de y en lo contingente que exige, como ya vimos, un específico saber-de-sí unido a un saber-del-otro, la ponderación de medios, fines y circunstancias fluctuantes en un ámbito plural de realización del bien.

La ética aristotélica es tan rica y sugerente que podemos ver en ella muchos aspectos que desarrollarán las principales tendencias de la ética moderna y contemporánea. El aspecto más fecundo es precisamente esta consideración de los distintos elementos de la teoría moral interrelacionados: el elemento social-comunitario junto con el individual-reflexivo, la unificación de lo teórico y lo práctico, la universalidad y particularidad vinculadas en la racionalidad de la *phrónesis* que conjuga los fines con los medios y con las circunstancias, la temática de la vida buena, la felicidad y el *telos* junto con el aspecto deontológico, etc. La razón de esto estriba en que Aristóteles habita en la frontera entre una sociedad integrada comunitariamente y la disolución de la *polis* que plantea la nueva perspectiva del individuo más desvinculado, comenta A. Heller sobre este punto:

³⁴ Cortina, A., *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 1990, p. 125.

³⁵ *Et. Nic.*, 1100b 12-1101a 13, p. 21.

“La ética aristotélica traza una frontera entre dos épocas. Basada todavía en la moral comunitaria, expresa el conjunto de problemas planteados y elaborados por la comunidad de la *polis* en el Ática y en el mundo jónico. Pero al mismo tiempo refleja ya el cúmulo de sentimientos e ideas del hombre privado que constituiría el perfil dominante de la época helenística.”³⁶

En abono de la concepción modélica de lo clásico como lo equilibrado y de alguna forma -si bien revisada- de *clasicismo*, citaré el comentario de P. Aubenque: “La especulación de Aristóteles se guarda tanto de la asimilación como de la exclusión: lo contingente no se reduce a lo necesario, ni el accidente a la esencia... en el todo del ser hay multiplicidad, hay devenir, hay azar; y en el dominio de la vida humana existe lo imprevisible y lo irracional.”³⁷

³⁶ Heller, A. *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 367.

³⁷ Aubenque, P., Prólogo a *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, de J. Montoya y J. Conill. Cincel Kapelusz, Bogotá 1985, p. 13.

2. LA CONTINGENCIA DEL MUNDO Y LA FINITUD.

La filosofía posterior a Aristóteles representa la ruptura de un cierto equilibrio y de la relación estrecha entre el individuo y la *polis*. Esto ocurre por la acentuación de la postura subjetiva y mediante una constante oposición entre lo interior y lo exterior, la virtud y el curso del mundo. En lugar del ciudadano y la *polis*, tenemos la conciencia individual y la *cosmópolis*, esta última implica dejar en segundo plano los rasgos étnicos y locales, a favor de la consideración de los sujetos en cuanto virtuosos o poseedores de una civilidad helenizada. La autoarquía y la imperturbabilidad del sabio individual frente a lo exterior, considerado bajo la figura de "lo que no depende de nosotros", lo "indiferente" y la "opinión del vulgo", etc., incluso cuando se mantenga a veces, sin embargo, un margen de compromiso social o político. El sostenimiento de la *paideia* griega y las virtudes ante esta sucesión de cambios, universalización, pérdida de la soberanía de la *polis*, disgregación e inestabilidad, se realiza ahora *al interior* del individuo y en una comunidad de sabios más bien desvinculados de su entorno inmediato. "El hombre, -nos dice Alfonso Reyes- caído de las rodillas del Olimpo y del Estado, se ve entregado a sí mismo, y la filosofía nos lo muestra absorto en la introspección moral"¹.

Las éticas estoica y epicúrea -independientemente de la diferencia en su concepción de la libertad, el azar y la necesidad- tienen en común dos rasgos que hay que hacer notar desde la perspectiva que hemos adoptado: la distinción muy acentuada entre lo *interior* (la individualidad y subjetividad moral) y lo *exterior* (el mundo social, el cuerpo, ciertas inclinaciones), y la necesidad de reducir las contingencias exteriores desde el punto de vista de esta subjetividad, es decir, la firmeza y seguridad interior frente a los embates de la fatalidad o la azarosa fortuna que nos puedan sorprender o perturbar. Si la ética aristotélica es una ética de/en lo contingente, de/en el mundo social, ahora tenemos una nueva y distinta versión de la *reducción de contingencias*, por lo que se dan cambios en el concepto de virtud, que se convierte en algo más abstracto y desvinculado de las circunstancias y la situación social inmediata.

Para analizar la contingencia en la época helenística grecorromana, es necesario hacer una serie de consideraciones acerca de esta relación entre lo interior y lo exterior, sobre todo en la corriente más extendida del estoicismo. Para esta última corriente de pensamiento existen cosas *buenas* -como las virtudes-, *malas* -como las opuestas a las virtudes- e *indiferentes* (*adiáphora*), desde el punto de vista moral, las cosas ajenas a nuestra voluntad, externas (*tá èxó*), que "no dependen de nosotros", como reza la fórmula inicial del *Enquiridión* de Epicteto.

¹ Reyes, A., *La filosofía helenística*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1982, p. 16.

“De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros (*tá eph hémin*), otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras acciones.”²

La distinción entre lo interno y lo externo es al mismo tiempo la distinción entre lo que es responsabilidad moral del sujeto (siempre según el estoicismo) y aquello que escapa a él, y que es, por tanto, no-libre, ajeno a nuestra voluntad. “Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes (*asthené*), serviles, sujetas a impedimento, ajenas.”³ Esta inconsistencia y ajenidad convierte en despreciables o sin validez a los bienes del cuerpo y la fortuna, aunque habría que decir que el estoicismo matiza este carácter *indiferente* de las cosas exteriores, considerando que de algunas hay motivo para anteponerlas y recomendarlas respecto a otras, como la salud a la enfermedad, la ausencia del dolor a su presencia, cierta abundancia a la pobreza, etc., aunque sean finalmente *secundarias*⁴.

Decir de las cosas externas que no dependen de nosotros, o las experiencias acerca de ellas que son simplemente “contingentes” no es exacto, puesto que para el estoicismo existe un gobierno ordenado del cosmos que determina en última instancia todas las cosas, es sólo que se desconocen en lo particular los designios divinos y por eso sorprenden, el hombre virtuoso debe aceptar los embates de la fortuna imperturbable, convencido de que son parte de un orden finalmente perfecto al cual sería inútil y tonto oponerse. El mundo externo es *contingente* y *azaroso* (normalmente se utiliza aquí el concepto de “azar”, más que el de “contingencia”) desde el punto de vista del hombre particular. El azar o la fortuna (*tykhé*), es parte importante de la experiencia humana. Esta doble perspectiva, necesarista y contingentista, se manifiesta mejor en un pensador tan intimista como Marco Aurelio.

“Las obras de los dioses están llenas de su providencia, y en cuanto a las de la fortuna, no caen fuera de la naturaleza o están entretejidas e implicadas en los sucesos regidos por la providencia, de la que todo fluye”.⁵

² Epicteto, *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona, 1991, edic. bilingüe y trad. de J. M. García de la Mora, I, I, 1, pp. 3-5.

³ *Ibid.*, I, 2, p. 5. La referencia a “lo externo” (*tá èxó*) está en XXIII.

⁴ Esta es la opinión de Zenón, cfr. *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid, 1991, edic. y trad. de M. Sevilla R., pp. 107 ss. Séneca acentuará después la importancia de estos factores *externos* en *De la vida bienaventurada*.

⁵ Marco Aurelio, *Pensamientos*, UNAM, México, 1992, edic. bilingüe y trad. de A. Gómez Robledo, II, 3, p.11.

El aspecto azaroso del mundo inmediato a la experiencia humana es un fenómeno secundario respecto al orden macrocósmico -con el cual está finalmente entrelazado- y la tarea del sabio consiste en elevarse desde esta experiencia humana contingente, azarosa, efímera, frágil e inconsistente, hacia la seguridad que ofrece al hombre virtuoso su conformidad con el orden racional último.

“De la vida humana: la duración, un punto; la sustancia, un flujo; la sensación, oscura; la constitución del cuerpo en su conjunto, fácil presa de la corrupción; el alma, un remolino; la fortuna, enigmática; la fama, algo indiscernible. Resumiendo, todo lo que es del cuerpo es un río, y lo que es del alma sueño y humo, y la vida una guerra y la parada de un peregrino; la gloria póstuma, el olvido”.⁶

Marco Aurelio nos muestra, con tintes melancólicos, esta concepción - cercana ya a la experiencia cristiana- para la cual “has de ver siempre como efímeras y viles las cosas humanas”⁷. Se muestra aquí lo que en nuestros términos es la contingencia como experiencia existencial, subjetiva, propia de la interioridad, frente a la cual se ofrece como solución el camino del sabio que es libre, dueño de sí e imparable⁸. La *autarquía e imperturbabilidad del alma (ataraxía, apatheia)* es la vía para sortear estas contingencias o accidentes de la fortuna, y vivir conforme a la naturaleza última y racional del cosmos, aceptar el destino o la fatalidad venciendo a las pasiones, los deseos, temores y ambiciones que perturban. La filosofía es la gran guía y la “medicina” para buscar la paz frente a las contingencias exteriores e interiores.

¿Qué puede, entonces, servirnos de guía? Una sola y única cosa, la filosofía, y ésta consiste en conservar sin ignominia ni lesión el genio interior; en mantenerlo superior al deleite y el dolor; que no haga nada al azar; que esté lejos de la mentira y la disimulación; que no tenga necesidad de que los demás hagan o dejen de hacer esto o aquello, que acepte las vicisitudes y la suerte que le toque en cuanto que viene de donde él mismo ha venido, y sobre todo espere la muerte con mente plácida...”⁹

Finalmente este *exterior* al individuo, que debe ser dominado y enfrentado por el sujeto gracias a las virtudes, al autodomínio y la filosofía, aparece bajo la doble figura del azar o fortuna y de la fatalidad o el destino, para ambos está preparado el sabio estoico, según afirma Séneca.

“Lo que sea de las tres hipótesis, oh Lucilio, y aunque las tres sean verdad, se ha de filosofar; ya nos opriman los hados con ley inexorable, ya Dios, árbitro del universo, disponga todas las cosas,

⁶ *Ibíd.*, II, 17, p. 16.

⁷ *Ibíd.*, IV, 48, p. 38.

⁸ *Ibíd.*, VI, 16, p. 57.

⁹ *Ibíd.*, II, 17, p. 16.

ya la casualidad empuje y arroje las cosas humanas sin ningún orden, la filosofía ha de defendernos. Nos exhortará a obedecer a Dios gustosamente, a la fortuna con terquedad; nos enseñará a seguir a Dios, a soportar la casualidad."¹⁰

Este esquema de comportamiento y pensamiento es un modelo básico que siguen también las otras corrientes helenísticas, como el epicureísmo, el escepticismo y el neoplatonismo. Se trata de acentuar los procedimientos de automodelación de la personalidad y resistencia frente a un mundo externo considerado inconsistente, riesgoso y hostil, y de obtener por este medio el reposo interior y la felicidad. El retiro interior de Marco Aurelio cubre las mismas necesidades del retiro comunitario al jardín de Epicuro, apartado de la ciudad de Atenas, la *epokhé* de los escépticos o el ascetismo neoplatónico.

La especificidad de este modelo de reducción de contingencias es que se asienta fundamentalmente en *dispositivos interiores subjetivos*, desconfiando del papel estabilizador de las instituciones sociales, consideradas muchas veces por la teoría social contemporánea como mecanismos fundamentales de reducción de contingencias. El mito y la religión han sido analizados por muchos pensadores sociales como mecanismos conformadores de orden y huida del caos, estabilización e identidad personal en conexión con imágenes del mundo y sistemas morales, precisamente para dominar las contingencias inquietantes y el *terror anómico*, baste pensar en E. Durkheim, C. Lévi-Strauss y P. Berger¹¹. N. Luhmann ha interpretado a la religión, la educación, y los sistemas institucionales bajo la misma perspectiva¹², pero sucede que, a mi modo de ver, en el caso del pensamiento helenístico greco-romano (contando con su gran influencia en el primer cristianismo) es la filosofía, en cuanto visión racional y reflexiva, el medio principal que cumple esta función, y es la subjetividad el soporte fundamental que permitirá -junto con la filosofía en su papel de guía de la vida y método de curación o de consuelo del alma afligida- afrontar esta exterioridad contingente.

Hay que hacer notar aquí que en el pensamiento helenístico se mantiene la propuesta clásica de una racionalidad práctica autorreflexiva en un marco contingente, como en Aristóteles, sólo que la conciencia moral, la *phrónesis*, se ha desvinculado de su anterior relación orgánica con la comunidad de la *polis*, haciéndose algo más rígida y dependiente no tanto de las relaciones sociales, sino sobre todo de la estructura del cosmos bajo la figura de un *logos* ordenador o de los átomos en sus movimientos mecánicos o causales. La virtud se convierte para el estoicismo en algo más rígido y relacionado más con la decisión, la rectitud, el carácter individual y la subjetividad abstracta, que con el contexto social y los resultados concretos de las acciones, que pasan a formar parte de este *exterior*

¹⁰ Séneca, *Cartas a Lucilio*, SEP-UNAM, México, 1985, trad. de J. M. Gallegos Rocafull, Carta XVI, p. 62.

¹¹ Cfr. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993. Lévi-Strauss C., *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1986. Berger, P. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984.

¹² Luhmann, N., *Sistemas sociales*, Alianza/Universidad Iberoamericana, México, 1991.

que se le ha enajenado al individuo, para el que lo importante es el cumplimiento de la ley moral y la recta intención, muy al estilo kantiano. Pero estos rasgos le permiten también al estoicismo convertirse en una moral universal que iguala a los individuos en cuanto poseedores de una *razón natural* potencialmente coincidente con la ley natural universal, e incluso poner a esta ley natural como criterio para valorar las relaciones sociales y políticas, aunque formen parte de lo *exterior* y como tal, sean *secundarias*. El estoicismo se convertirá en un modelo a seguir para el pensamiento posterior en cuanto a lo que aquí llamamos *contingencia subjetiva o existencial*, y a los procedimientos subjetivos de reducción y dominio de contingencias.

W. Jaeger considera que el pensamiento helenístico prefiguró en el ámbito filosófico -aunque menos racionalizado y más dogmático que la época clásica- la "función religiosa" de guiar la vida humana y "proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo"¹³, con lo que prepara el terreno en el que germinará la prédica cristiana, donde se desarrollará también este *recogimiento interior* -relacionando ahora razón y fe- dentro del esquema neoplatónico de un Dios inmutable y eterno frente a un mundo material mutable, plural y finito. El cristianismo se nos aparece aquí bajo la figura similar de un individuo enfrentado a un mundo exterior que se le aparece como devaluado, una realidad de segundo orden, correspondiente a lo "indiferente" y "no dependiente de nosotros" en el estoicismo.

Agustín de Hipona es el pensador paradigmático en esta línea durante la primera etapa del cristianismo, quien desarrolla de manera propia esta postura que prefigura en algunos aspectos la subjetividad moderna y sus tendencias introspectivas y autorreflexivas. Las *Confesiones* nos muestran la trayectoria de un alma hacia Dios, bajo la forma de una *búsqueda interior* -pues Dios se halla en ese interior- y al mismo tiempo son una reflexión acerca de la peculiaridad de la interioridad humana y su ascenso desde el mundo sensible al inteligible, y de ahí a la trascendencia divina. Agustín nos habla de su hombre *interior* y de la diferencia tajante con el *exterior*.

"Tengo cuerpo y alma, el uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de estos debí yo buscar a mi Dios? Por los cuerpos que van desde la tierra al cielo ya le había buscado, lanzando los rayos mensajeros de mis ojos hasta donde podían alcanzar. Pero es mejor el interior, pues, a esta parte interior mía, traen sus mensajes los sentidos corporales... El hombre interior es el que conoce estas cosas, valiéndose de su exterior. Yo, el hombre interior, conozco estas cosas. Yo, el alma, las conozco a través de los sentidos del cuerpo."¹⁴

¹³ Jaeger W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1985, p. 63.

¹⁴ Agustín de Hipona, San, *Confesiones*. Alianza, Madrid, 1990, trad. de P. Rodríguez de Santidrián, L. X., c. 6, pp. 265 s.

Este *yo interior* es quien puede ascender a Dios, trascendiendo la naturaleza material, ayudado por una "verdad interior"¹⁵ de origen divino. Este *homo interior* ve y oye con los ojos y los oídos del alma una luz y un sonido inespacial e intemporal¹⁶, posee una especie de sentido interno o conocimiento íntimo que es la base de toda certeza sobre uno mismo, sobre el mundo y sobre lo trascendente. "He de trascender, pues, ésta mi naturaleza, para ascender como por escalones hacia aquél que me hizo"¹⁷; pero el punto de partida de este ascenso, el autoconocimiento, si bien es un conocimiento directo e íntimo, (pues es claro que si dudo, pienso, y que si pienso, existo, según el célebre argumento de *Contra los académicos*) no es transparente y preciso debido a las profundidades y complejidades del alma, objeto de exploración permanente en las *Confesiones*. Refiriéndose a la memoria, como a un "inmenso e infinito santuario" con fondo incalcanzable, a su relación con el pensamiento y las pasiones, llega a la conclusión de que el alma es problemática y oscura, a pesar de ser lo que tenemos más cerca.

"Yo, por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de muchos sudores... ¿puede haber algo más cerca de mí que yo mismo? Sin embargo, no llego a comprender el poder de mi memoria que está en mí, a pesar de que sin ella ni siquiera podría hablar de mí."¹⁸

La conclusión de esta inmersión en su propia alma desplaza la seguridad interior hacia la trascendencia divina, sólo así, por la iluminación, la gracia y la fe, el hombre encuentra la seguridad y la confianza, dominando y reduciendo las contingencias propias del alma y el cuerpo del hombre finito y mutable.

"Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable".¹⁹

La memoria es, con todo, una parte del alma que es necesario trascender. "Subiré hasta ti, que estás sobre mí, trascendiendo a través de mi alma esta potencia mía que se llama memoria"²⁰. La verdad superior, la razón superior,

¹⁵ *Ibid.*, L. X. c. 7, p. 266, "...la belleza habla a todos, pero sólo la captan los que comparan este mensaje recibido por los sentidos exteriores con la verdad interior."

¹⁶ *Ibid.*, L. X. c. 6, p. 265.

¹⁷ *Ibid.*, L. X. c. 8, p. 267.

¹⁸ *Ibid.*, L. X. c. 16, p. 277. La traducción no es literal, el texto latino dice "*Ego certé, Domine, laboro hic, et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis, et sudoris mimi.*" San Agustín, *Operum I*, Paris, 1689, p. 179.

¹⁹ *Ibid.*, L. X. c. 17, p. 278. "*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita, et inmensa vehementer.*" *Operum I*, p. 179.

²⁰ *Ibid.*, L. X. c. 17, p. 279.

relacionada con las verdades eternas es obra divina, y nos sirve de escalón para ascender a la certeza última. La individualidad cristiana se nos muestra bajo la figura de la incompletud, pequeñez y dependencia del Creador (*aliqua portio creature tuae, Conf. I, 1*), una deficiencia comparada con la plenitud de la divinidad; esta vida multiforme, cambiante y contingente, sólo podría resolverse en la seguridad e inmutabilidad que ofrece la elevación hacia la trascendencia. La memoria representa con sus deficiencias las experiencias anteriores a la conversión, experiencias que se aparecen como parciales e inconsistentes, la individualidad solo puede restablecerse con la vuelta a Dios, que representa el paso de lo múltiple y finito a la unidad e inmutabilidad, a la serenidad²¹.

Desde el punto de vista ético-existencial, M. Heidegger interpreta la preocupación agustiniana por uno mismo, el *curare*, como la forma con la que superamos la dispersión *-defluxio-* de nuestro yo a partir del ejercicio de la continencia y su efecto unificador, evitando la inseguridad mundana de las posibilidades opuestas y la caída en lo "inauténtico". Esta es la manera como Agustín resolvería el carácter problemático de la existencia, puesto que me he convertido en un problema para mí mismo (*Quaestio mihi factus sum*), pero también el modo como el *sí-mismo* experimenta "lo histórico en la propia *cura*"²² de acuerdo a un comportarse consigo mismo dirigido a la experiencia religiosa.

Agustín desarrolla, como apunta C. Cochrane, junto con esta caracterización de la individualidad una nueva idea de la personalidad en cuanto unidad compleja, dividida en tres partes: ser (memoria), conocer y querer (*esse, nosse, velle*)²³. Esta triple estructura de la conciencia se asemeja a la trinidad divina, en ella se nos hace patente la profundización que la filosofía cristiana imprime al proceso de interiorización individualizadora que se inicia con el helenismo, aunque si bien, como señala L. Dumont, se trata de un "individualismo fuera del mundo"²⁴, relacionado de manera indirecta o externa con el mundo, en el que se desarrolla la vida social, y que en el caso de Agustín se manifiesta bajo la forma de las *dos ciudades*, la celestial y la terrena.

La estructura dualista que divide lo interno y lo externo, el alma y el cuerpo, la ciudad celeste basada en la gracia divina, y la terrestre gobernada por los impulsos y deseos del cuerpo, seguirá teniendo vigencia en el medioevo, pero en un marco distinto al helenismo, por más que sea una consecuencia de éste. La sociedad medieval tiene una imagen unitaria, ordenada, armoniosa y jerárquica del mundo, en donde todo se dirige a la divinidad suprema, buscando vencer tarde o temprano a las fuerzas del mal. El individuo es considerado únicamente en

²¹ Cfr. Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 225 ss. en donde se expone la noción de individualidad y su origen religioso desde el punto de vista del género autobiográfico.

²² Heidegger, M., *Interpretación fenomenológica del libro X de las Confesiones*, en *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, 1997, trad. de J. Muñoz, p. 61.

²³ Cochrane, Ch. N., *Cristianismo y cultura clásica*, FCE, México, 1949, p. 400.

²⁴ Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 35 ss.

relación con este todo, en referencia directa con esa universalidad. Arón Guriévich lo expresa de este modo:

"La conciencia medieval partía del principio de que el todo, la *universitas* (que engloba la sociedad, la nación, la iglesia, la corporación, el gobierno), era conceptual y, por consiguiente, precedía en la realidad a sus componentes individuales. Esta entidad poseía una realidad, y los individuos que formaban parte de ella eran productos suyos, una especie de accidentes. Parafraseando la tesis de los filósofos-realistas de la Edad Media de que '*universalia ante rem*', se puede decir que también el principio de la vida social era '*universitas ante membra*'. En sus análisis teóricos, los pensadores medievales partían siempre del todo y no de la parte. Veían en lo individual, principalmente, el símbolo del todo."²⁵

Esta última frase es la que me interesa acentuar. No se trata solamente del hecho de ser una sociedad estamental y corporativa, sino también de la necesidad de ver en la *persona* cualidades universales y correspondencias con la divinidad que lo crea a su imagen y semejanza. Arón Guriévich analiza en *Las categorías de la cultura medieval* cómo el concepto de persona y personalidad toma forma a partir de su acepción como *máscara teatral* (que da la idea del desarrollo de un *papel* dentro de la sociedad), y de la noción romana de personalidad jurídica soberana; sin embargo, J. E. Gracia nos indica que las discusiones acerca de los conceptos de individuo y persona estuvieron enmarcados por temáticas generales que eran consideradas de primera importancia: el problema de la trinidad y el problema de los universales²⁶, dentro de ellos el problema de la individualidad fue tratado de manera secundaria o derivada, esta última fue vista fundamentalmente -siguiendo a Boecio- como un resultado de los rasgos *accidentales* (materiales) considerados como principio o causa de *individuación* (por lo menos hasta el siglo XIV)²⁷.

En lo referente a la noción de *persona*, podemos observar estos dos elementos que hemos señalado, por un lado, la persona humana es algo elevado porque tiene alguna analogía con la persona divina, con la universalidad, es un símbolo de la divinidad; por otro lado, en cuanto *humana* es algo derivado, limitado, finito, contingente, su valor reside fundamentalmente en su referencia al más allá. El concepto de persona conviene más propiamente a la divinidad, como explica Guriévich.

"La definición que hizo Boecio de la persona a comienzos del siglo VI, como 'sustancia racional indivisible' (*rationalis naturae*

²⁵ Guriévich, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990, trad. de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra, p. 231.

²⁶ Gracia, J. E., *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*. UNAM, México, 1987, pp. 319 ss.

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 105 ss.

individua substantia, Patrol. Lat. T. 64, 1343), siguió teniendo vigencia a lo largo de toda la Edad Media. La etimología difundida en esa época de la palabra *persona* era la de 'per se una' ('una por sí misma')... El concepto de 'persona' estaba vinculado a las representaciones de Dios, al carácter trino de la persona de Dios; cuando santo Tomás de Aquino habla de la personalidad y de que se llama 'persona' a lo más perfecto que hay en la naturaleza razonable (*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*), sus razonamientos conciernen directamente a la persona divina. El nombre de *persona* conviene precisamente, en el grado más elevado posible, a Dios (*Sum. Theol., I, quaest. 29, art.3*)”²⁸

En el medievo, el “desarrollo libre de la personalidad” -en el sentido del ideal moderno- estaba excluido o muy limitado por el mandamiento (y el modo de cumplirlo) de evitar todo lo que pudiera obstaculizar la salvación del alma, y lo mismo sucede a causa de las limitaciones sociales que convertían a la persona en *persona estamental* que debía cumplir el papel que le había sido asignado, acentuando sólo aquellos aspectos en que cumplía su función, aspectos que se nos aparecen ahora como *clichés* o rasgos típicos, tales como los vicios y virtudes exaltados en los *exempla*, y que son esencialmente los mismos papeles que todos debían imitar, por ello Guriévich afirma que “el individuo se muestra únicamente a través de lo general, de lo que es propio a toda una categoría de gentes, pero no a través del centro organizador de su vida interior”²⁹. Si bien la comparación con la noción moderna de la personalidad individual puede hacer aparecer a la concepción medieval de la misma como limitada, sin embargo hay que hacer notar que aquí se encuentra el origen de la concepción moderna, cuyo antecedente es la noción cristiana de persona que posee un alma en cuanto núcleo metafísico indestructible e intransferible (incomunicable), con una unidad interior³⁰.

La noción de contingencia en la Edad Media debe ser por ello enmarcada dentro de las consideraciones anteriores. *Contingente* sigue siendo un término muy cercano a *posible*, desde el punto de vista lógico, pero ambos términos adquieren un *cariz ontológico* que acentúa precisamente la idea de una dependencia de los seres finitos respecto a Dios en cuanto “ser necesario”.

La acuñación latina definitiva de los conceptos lógicos aristotélicos *dynatón* y *endekhómenon* corresponde a Boecio, quien considera en su *Comentario a De Interpretatione* que *possibile* y *contingens* significan lo mismo, excepto porque no existe el privativo de *contingens* (*incontingens*) mientras que sí existe el privativo

²⁸ Guriévich, A., *op. cit.*, pp. 323 s.

²⁹ *Ibid.*, p. 329. Cfr. Guriévich, A., *Los orígenes del individualismo europeo* (Crítica, Barcelona, 1997), en donde analiza este proceso de surgimiento del individualismo con más detalle, incluyendo la aportación escandinava y no sólo las influencias greco-romanas.

³⁰ *Ibid.*, p. 323, cfr. Beuchot, M., *La noción de persona en Sto. Tomás*, en *Metafísica y persona*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1991, pp. 115 ss.

de posible (imposible) (*Patrol. Lat. T. 64, 582-3*). A pesar de esto, en la Edad Media a menudo se siguieron utilizando como modalidades distintas posible y contingente, siguiendo la distinción original aristotélica que se mantiene en el *Comentario de Amonio* (por ejemplo en *Pedro Hispano, Summ. Log. 1.30*). Tomás de Aquino, figura que nos interesa destacar, utiliza los dos términos diferenciados, pero a veces los hace equivalentes como sinónimos (por ejemplo, en *Cont. Gent. III, 86*, donde opone ambos al término "necesario").

No hay duda de que la distinción entre posible y contingente causa algunos problemas, puesto que lo posible para Aristóteles puede llegar a convertirse en necesario (lo que nos acerca a la noción hegeliana de posibilidad real que acaba convirtiéndose en necesidad), y llegar a ser interpretado al modo necesarista, a pesar de la crítica explícita de Aristóteles a Diódoro de Crono en la *Metafísica*³¹, mientras que el concepto de contingencia, aquello que puede ser o no ser (que no es imposible ni necesario) se mantiene siempre abierto a nuevas posibilidades, y aunque un necesarista como Spinoza lo utiliza, lo hace sólo en el sentido de nuestra ignorancia provisional de las causas necesarias, y Hegel en su *Ciencia de la lógica* lo ubica antes del concepto de posibilidad real, que está más cercano a la necesidad que a la contingencia.

Hacemos esta reflexión para acercarnos a la concepción *sui generis* de Avicena -que influye en los filósofos escolásticos- y a la de Tomás de Aquino, quien considera que existen varios tipos o grados de contingencia, o que puede haber cierta necesidad en la contingencia. Avicena reconoce sólo tres de las modalidades aristotélicas: *necesidad, imposibilidad y posibilidad*, reduciendo *contingencia a posibilidad*. S. F. Afnan atribuye esto a las dificultades de las traducciones árabes del texto aristotélico (*dynatón* por *mumkin*, *endekhómenon* unas veces por *muhtamal*, otras por *al-mumkin*). Avicena toma el término *mumkin* para ambas nociones, pero explicando que tiene una doble connotación y comprende tanto la posibilidad como la contingencia. Esta última es definida como "un juicio negativo o afirmativo que no es necesario"³².

Avicena realizará una interpretación de Aristóteles influenciada por el neoplatonismo y por la tradición árabe, que se orienta en un sentido en última instancia necesarista, y que influirá de manera importante en el Occidente medieval. La división de Avicena entre *ser necesario* y *ser posible* (o *contingente*) es la distinción entre aquello que recibe su ser de sí mismo (Dios) y lo que recibe su ser de otro (los seres creados, que son *necesarios* para y por otro, aunque posibles *en sí*). El ser posible sólo llega a ser necesario por la acción de otro que es su causa, aquello que lo hace pasar de la potencia al acto; este otro ser, causante de todos los seres creados, es necesario por sí mismo, no tiene causa. En la traducción latina esto se expresa de este modo: "*Dicemus igitur quod*

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990, edición trilingüe y trad. de V. García Yebra, L. IX, c. 3 y 4, pp. 443 ss.

³² Afnan, Soheil, F., *El pensamiento de Avicena*, FCE, México, 1965, pp. 133 s. La cita de Avicena es de Najat, p. 25.

*necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam*³³.

El concepto de ser sólo se aplica propiamente y en sentido estricto al ser necesario por sí (*necesse esse per se*), mientras que a los otros seres sólo se les aplica analógicamente, por comparación, pues son en última instancia un compuesto de materia y posibilidad, por un lado, y de forma y necesidad otorgada por otro, por el ser necesario; mientras que el ser necesario es simple, forma pura, al mismo tiempo esencia y existencia indistintas. La creación es así algo necesario, producto de una cuasi-emanación neoplatónica de la inteligencia divina, mediante la cual los seres posibles pasan a ser existentes, el ser necesario introduce su necesidad en todas las formas de existencia, lo posible no puede pasar a la existencia sin la acción de este ser necesario, lo que implica una radical eliminación de toda contingencia o posibilidad en el mundo (incluido el problema de la libertad humana y divina) y una radical dependencia de los seres creados, en los que existe una separación entre esencia y existencia³⁴.

Esta teoría del ser necesario y posible (o contingente) tuvo gran influencia en el filosofía medieval cristiana, baste pensar en G. De Alvernia, R. Grosseteste, A. Magno, T. de Aquino y Duns Scoto, o en el uso posterior como prueba de la existencia de Dios en Descartes, Locke, Leibniz -que la llamó "*a contingentia mundi*" y el análisis kantiano de la misma. Pero la recepción de esta temática en el medievo se dio también de manera crítica, pues ya Maimónides, en su *Guía de los perplejos*, defiende la libertad del acto creador divino como producto de una decisión contingente, y a la contingencia del mundo para acentuar el papel de la libertad humana -siguiendo una línea que culminará con Leibniz- aceptando, sin embargo, que Dios es el ser necesario o causa primera de todas las cosas³⁵.

Tomás de Aquino realizará también una recepción crítica de la teoría de Avicena, que acepta a rasgos generales en su *tertia via* de la demostración de la existencia de Dios, "*ex possibili et necessario*" (llamada posteriormente "*a contingentia mundi*")³⁶. Dado que las cosas del mundo pueden ser o no ser, son y dejan de ser en cuanto posibles, es forzoso para Tomás de Aquino que exista un *ser necesario* causa de la necesidad -y existencia- de los demás seres posibles,

³³ Avicenna Latinus, *Liber de Philos. Prima...I-IV*, edición de S. Van Riet, Lovain-Leiden 1977, trad. latina de Domingo Gundislavo (S. XIII), I, 6, citado por Ramón Guerrero en *La metafísica de Avicena en la Edad Media Latina*, Separata del Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Madrid, XV, 1979, p. 246.

³⁴ Cfr. Cruz Hernández, M., *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963 y Afnan, S. *op. cit.*, en los que se utiliza el término *posibilidad* derivado de la traducción latina, y Goodman, L. E. *Avicenna*, Routledge, London, 1992, que prefiere el término *contingency* y analiza las fuentes árabes y neoplatónicas, Cap. 2, 1, pp. 49 ss.

³⁵ Cfr. Maimónides, M., *Guía de los perplejos*. Trotta, Madrid, 1994.

³⁶ Tomás de Aquino, Sto., *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, edic. bilingüe a cargo de F. Barbado, tomo I, I, q. 2 a. 3, pp. 322 ss. F. Copleston señala en *El pensamiento de Sto. Tomás (Aquinas)* (FCE, México, 1960) que Aquino en este argumento "no usa el término 'ser contingente' sino que habla de seres 'posibles', que viene a ser lo mismo" p. 136; pero la razón de esto es la versión latina medieval de Avicena.

“necesario por sí mismo (*per se necessarium*) y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios”³⁷. Lo que tiene posibilidad de ser hubo un tiempo en que no fue, o bien, podría no existir, su existencia es debida entonces a un ser necesario. En los *seres posibles o contingentes* la esencia y la existencia son distintas, son por ello un compuesto y, aunque sean “inmortales o eternos” como las almas, los ángeles y los cielos, son contingentes comparados con su creador.

Esta concepción, que llamo *contingencia ontológica* para distinguirla de la contingencia *lógica* y la *existencial*, implica un estado de fuerte dependencia y subordinación del hombre y los seres creados respecto a la divinidad, correspondiente con la visión jerárquica medieval y la caracterización que he hecho de la persona o individuo como algo directamente subsumido en una categoría general; como los accidentes materiales (principio individualizador, como ya hemos visto) respecto de la sustancia, así la posibilidad o contingencia de los seres creados respecto de la necesidad y realidad divinas.

Tomás de Aquino matizará, sin embargo, en sus comentarios a la lógica aristotélica la concepción necesitarista de Avicena, defendiendo la contingencia en el mundo natural, retomando la postura aristotélica según la cual la necesidad proviene de la forma y es propia ante todo del mundo sublunar, en el que se da la composición forma-materia, y es la materia y lo sensible el origen del cambio y la posibilidad de ser o no ser³⁸. Este sentido de *lo material y sensible como contingente* por su misma corporeidad obtuvo un uso habitual en el pensamiento posterior, baste pensar en las *verdades de hecho o contingentes* en Leibniz en oposición a las *verdades de razón o necesarias*, o en la noción sartreana según la cual el cuerpo es lo que pone de manifiesto la contingencia humana, o en lo que consiste esta contingencia, incluso lo que “*individualiza*”³⁹.

Tomás de Aquino encuentra pertinente establecer gradaciones entre la necesidad y la contingencia. Ha tomado en cuenta además los comentarios de Boecio y Amonio, considerando la doble modalidad de posibilidad y contingencia (además de la necesidad y la imposibilidad), sin hacer, sin embargo, una distinción clara y marcada entre ambos términos. Necesario es aquello por naturaleza determinado sólo a ser (*solum ad esse*), imposible lo que está determinado sólo a no ser (*solum ad non esse*), posible es lo que permanece neutro a cualquier determinación, sin estar más hacia lo uno que hacia lo otro (*se habeat magis ad unum quam ad alterum*), contingente es aquello que puede ser uno u otro, que puede, por tanto, ser o no ser (*quod dicitur contingens ad utrumlibet*)⁴⁰.

En cuanto a la contingencia misma, existen tres géneros: lo contingente *ut in paucioribus*, que es lo accidental o azaroso (*a casu vel fortuna*); lo contingente

³⁷ *Suma Teológica, Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, l. q. 86 a. 3, c.

³⁹ Cfr. Leibniz, G. W. *Monadología*, 33. Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, Tercera parte II, I.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In I Periherm.* Lect. XIV n. 183, Amberes, 1612, p. 25.

ad utrumlibet, que no está inclinado más hacia una parte que a la otra, o lo que está abierto a elección (*ista procedunt ex electione*); y finalmente lo contingente *ut in pluribus*, más determinado a ser que a no ser, lo que es natural o habitual que suceda (aunque no necesario), como el que un hombre encanezca en la vejez⁴¹.

Desde la perspectiva de las causas segundas, las cosas pueden tener un cierto grado de necesidad en su contingencia (de necesidad natural), pero vistas desde la causa primera, todas las cosas materiales son contingentes, pues son producto de la voluntad de Dios, sin la cual no existirían ni serían como son, y que ha querido que no todo sea necesario, sino que algunas cosas sucedan contingentemente. “Es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente”⁴². Tomás de Aquino incluye dentro de lo contingente *ad utrumlibet* la voluntad libre de un agente racional -como ya vimos- que puede cambiar el curso de los eventos, además de la materia como causa de la contingencia, dando pie a una concepción no necessitarista que concibe la libertad humana como opuesta al determinismo causal. Los actos realizados con libre albedrío están sin embargo sujetos a la providencia divina, lo que no deja de ser paradójico y de negar en última instancia su carácter contingente, por lo que hay que recordar que ésta es una de las grandes cuestiones irresueltas que Tomás de Aquino hereda de Agustín y Boecio. Sin embargo, también busca rescatar en lo posible el carácter contingente de la ética aristotélica: “...la prudencia es una idea recta de las cosas contingentes, en las que cabe consejo y elección”⁴³.

Una utilización importante del término contingencia la tenemos en el *voluntarismo* de Duns Scoto, según el cual la voluntad divina es el principio de la libertad y contingencia absolutas, apartada de la necesidad y única causa de sí misma. Lo contingente es el producto de una voluntad arbitraria en el orden de lo práctico, infinita en Dios y limitada en el hombre. De aquí se establece otro uso interesante, presente también en Ockham, según el cual la libertad es contingencia en cuanto indiferencia de la voluntad con respecto a sus posibles determinantes, pudiendo así causar y no causar el mismo efecto. Esta noción de la *libertad como contingencia* en el sentido de incondicionalidad respecto a agentes externos proviene de la definición aristotélica del acto voluntario como aquel que es “principio de sí mismo”⁴⁴, y está relacionada con la nueva concepción del individuo y la individuación que desarrollará el nominalismo. Desde el punto de vista de lo que aquí denominamos contingencia ontológica no existen, sin embargo, cambios importantes, como en esta afirmación de Ockham:

⁴¹ *Ibid.*, Lect. XIII n. 172, p. 22, Aristóteles había considerado ya estas distinciones, cfr. *An. Pr.* I, 13, 32b, 4-15, donde utiliza el ejemplo del encanecimiento.

⁴² *Sum. Theol.* I, q. 22, a. 4 p. 776. Cfr. *Cont. Gent.* 1, c. 85 y III c. 86.

⁴³ *Sum. Theol.* I, q. 22, a. 2. pp. 767s. Cfr. Beuchot, M. *Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y S. Kripke*, Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 15, 1982, p. 211-230.

⁴⁴ Cfr. Gilson, E. J., *Duns Scoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Nova, Buenos Aires, 1959. Ockham, G. *Quodl.* I, q. 16. Aristóteles, *Et. Nic.* III, I y 5.

“Pero consta que todo lo que es diverso de Dios es contingente según la fe, luego contingentemente existe aquello que es y así cualquier cosa que se diga de él se dice contingentemente y no necesariamente.”⁴⁵

⁴⁵ Ockham, G., *Principios de teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1978, trad. de Luis Farré, p. 139.

II. INDIVIDUO CONTINGENTE Y MODERNIDAD

3. EL DESPLIEGUE

No existen límites exactos que nos permitan delimitar definitivamente los rasgos totales de diferenciación entre el "individuo" premoderno y el moderno (más aún, del "hodierno"), de manera que toda delimitación es aproximativa; sin embargo es posible hacer una determinación conceptual (en el sentido de Max Weber) que, a partir de los cambios en el contexto histórico y de la manera en que se asumen los elementos de la tradición cultural anterior, pueda ofrecernos un panorama interpretativo y explicativo acerca de la génesis y el despliegue del individuo moderno, en el entendido de que existen múltiples fuentes, a menudo en combinación compleja, como ha puesto en evidencia Charles Taylor¹, que dieron como resultado el horizonte problemático moderno y con ello el concepto y la experiencia múltiples de la contingencia, que es lo que me interesa destacar aquí.

Dentro de esta genealogía del concepto y experiencia modernas de la contingencia, comenzaré por considerar la primera etapa del *despliegue* de la modernidad, que se desarrolla desde el Renacimiento hasta Kant. Esta etapa comienza con el llamado *humanismo* renacentista, por más que las posiciones de algunos de los humanistas respecto al tema del hombre y la contingencia parezcan en algún sentido opuestas, como en el caso de Pico frente a Montaigne. Esta línea de pensamiento, este movimiento o "programa cultural" -como lo llama P.O. Kristeller²- bebió de las antiguas fuentes del helenismo -un Cicerón o un Séneca- y de la impronta neoplatónica y agustiniana, entre otras, e inicia sus pasos en el medioevo tardío, en la época de Petrarca. Este será por ahora mi punto de partida, por más que pueda ser visto también como un punto de llegada.

En Petrarca encontramos la afirmación y recuperación en un nuevo terreno de la línea interiorizadora y autorreflexiva de Marco Aurelio y Agustín de Hipona, de modo que lo consideraré como un puente entre esta tendencia y el nuevo contexto que se abre a partir del Renacimiento, el de un individuo liberándose de las trabas estamentales y con una existencia más accidental, problemática, dinámica, compleja, autorresponsable y autorregulada, con una conciencia más cercana a lo mundano. La tendencia medieval a privilegiar la contingencia en cuanto finitud y dependencia del mundo y el hombre respecto de la divinidad, se

¹ Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, Taylor analiza las fuentes de la identidad moral bajo tres facetas: la interioridad, la afirmación de la vida corriente y el giro expresivista naturalista; finalmente analiza la identidad en la literatura y la filosofía contemporáneas.

² Kristeller, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1988, pp. 38 s.

orienta ahora más hacia el problema del *hombre interior* y sus conflictos, hacia la *contingencia existencial*: fragilidad, mutabilidad, fugacidad, provisionalidad. Al mismo tiempo se dirige a encarar más radicalmente la existencia como posibilidad, elección o autoelección, libre decisión, potencialidades crecientes, etc. De estos dos últimos aspectos intentaré dar cuenta con los ejemplos de Petrarca, Erasmo, Nicolás de Cusa, Pico y Montaigne.

Los escritos en prosa de Petrarca muestran su inclinación introspectiva, autorreflexiva y autobiográfica. El alma -su alma- es el centro de atención, no hay nada más digno de admiración que ella, como aprendió de Agustín y Séneca³, pero ella es también el terreno de los pensamientos contradictorios, donde existe la pugna entre los "dos hombres" que hay en él y que se disputan el dominio. La vida es el viaje difícil de un peregrino hacia la elevación del alma y el vencimiento del cuerpo, la ambición y las pasiones, objetivo sin embargo, que se declara nunca cumplido. Atormentado entre dos mundos, el interior y el exterior, dividido, indeciso: "...lloraba mis imperfecciones y me compadecía de la inestabilidad (*mutabilitatem*) propia de todas las actividades humanas". Espíritu caviloso que busca salir de las divagaciones, pide a su amigo que ruegue porque sus pensamientos inciertos e inestables (*vagi et instabiles*) se detengan al fin en aquello que es único, bueno, verdadero, seguro y estable⁴.

Encontramos en el *Secretum* un nuevo tratamiento de los temas neoplatónicos y estoicos: la búsqueda de la tranquilidad del alma, la virtud como medio de *reducción de contingencias*, de vencimiento de la fortuna y de las pasiones perturbadoras y tempestuosas. La *condición humana* se presenta como frágil, indigente, en pugna interna, con inclinación a lo transitorio y fugaz, cercana a la muerte. La vida es breve, imprevisible, riesgosa:

"Con frecuentes lágrimas he pedido yo para el presente, lleno también de esperanzas de poder salir a salvo algún día, una vez rotas las ligaduras de las pasiones y holladas las miserias del mundo; esperanzas de escapar a nado las infinitas tempestades de los afanes inútiles y refugiarme como en un puerto de salvación... Pero bien sabes cuántas veces he naufragado en idénticos escollos y cuántas he de naufragar si no me ayudan."⁵

Sin embargo, a la par con las insistentes referencias a la necesidad de tener siempre presente a la muerte como motivo de reflexión moral, Petrarca finalmente se mantuvo indeciso -como en muchas otras cosas- entre el ideal estoico de una vida "racional" liberada de los sentimientos y las pasiones (más cercana al ascetismo), y el ideal del justo medio y moderación aristotélica, acorde con otros aspectos más mundanos de su personalidad: "a menudo mi razón es

³ Petrarca, *Obras, I, Prosa*, Alfaguara, Madrid, 1978, *Familiares IV, I*, A Dionigio da Borgo, texto bilingüe, edic. de F. Rico, trad. de José María Tatjer, p. 266.

⁴ Petrarca, *Obras, I, Prosa, Familiares IV, 1*, pp. 265-269.

⁵ Petrarca, *Secreto mío*, en *Obras I*, trad. de Carlos Yarza, p. 83.

estoica, pero mis sentimientos están de parte de los peripatéticos”⁶. En diversos aspectos Petrarca encarnó la contingencia existencial, *el individuo dividido y problemático, la condición humana contingente* desde una visión melancólica y pesimista, aunque a veces también optimista. Su lirismo poético también fue la expresión del juego de las oposiciones, paradojas y ambigüedades, simbolizados por el amor a Laura, manifestación de la apertura de los espacios de la subjetividad.

Petrarca representa el punto de inflexión entre la concepción pesimista anterior acerca de la *miseria de la condición humana* y la nueva conciencia optimista de las potencialidades naturales del hombre, de su dignidad en cuanto libre y racional y de su capacidad de dominar la naturaleza o hacerla productiva para sus fines⁷. *El De remediis* muestra esta nueva imagen del hombre sin abandonar sin embargo su concepción de la vida como “combate interno” (*omnia secundum litem fieri*) discordia nunca resuelta, incompletud permanente e imposibilidad de la unidad interior (*Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discerpens*). Petrarca representa también la inflexión que profundiza en la autorreflexión, apuntando a una de las tendencias de la modernidad; la subjetividad es vista como división interna, como complejidad, una complejidad que debe resolverse en la reflexividad y en la autoconstrucción del yo a lo largo de la vida, de una identidad que narrada pone de manifiesto el camino sinuoso y contradictorio, lleno de pliegues, que enfrenta el individuo en cuanto complejo y diviso. Si bien señalé algunas de estas características en Marco Aurelio y Agustín de Hipona, aquí se nos presentan en un ámbito que prepara el terreno de la primera modernidad.

La temática de la fragilidad, dificultad y mutabilidad de las cosas humanas seguirá vigente, pero ahora transformada en el marco de la nueva posición del hombre en el cosmos: *la condición humana contingente moderna* requiere de ambos elementos. Una conciencia del cambio más radicalizada, una noción de identidad más compleja, la concepción del hombre como amo, centro y controlador de la naturaleza y como libre creador de sí mismo, serán todos ingredientes importantes.

No es extraño, por tanto, que en Erasmo también encontremos estos dos elementos tan aparentemente dispares, la emergencia de una nueva apreciación del individuo como *filautía* o amor de sí en el *Elogio de la locura*, y la consideración de su fragilidad, inseguridad mutabilidad y finitud. La energía que

⁶ Cfr. Foster, K., *Petrarca. Poeta y humanista*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 219, la cita es de la carta de Petrarca a Leonardo Bruni. Foster comenta: “La verdad es que nunca acabó por decidirse”.

⁷ Kristeller, P. O., *op. cit.* Cap. IX, *La dignidad del hombre* pp. 230 s., aquí nos ofrece una visión panorámica de este proceso desde Inocencio III, y parece entender la coexistencia y complementariedad de ambas visiones; la de la fragilidad, finitud y mutabilidad del hombre, por un lado, y la de su dignidad, por el otro, que se manifiestan desde Petrarca. “La noción de que el hombre ocupa un lugar de privilegio en el universo y la idea opuesta... no sólo se oponen entre sí, sino que se complementan” p. 244, cfr. *De los remedios contra próspera y adversa fortuna II, XCIII*, en Petrarca *Obras, I*, pp. 460 s.

imprime Erasmo en defender la libertad humana frente a Lutero, en la línea de los defensores de la *dignidad humana*, no contradice su apreciación, en los *Adagios*, del hombre como una burbuja frágil, de la vida brevísima, fugaz, incierta, parecida a la hoja que cae con el viento, un sueño de sombra, una sombra de humo. La muerte sobreviene en un inesperado azar, sin distinguos de virtud o condición social como un juego de los hados, y lo mismo sucede con todas las etapas de la vida: sujetas a riesgos y embates de la fortuna, inestables⁸.

Si bien existen autores que acentúan uno de estos dos aspectos, el "optimista" o el "pesimista", en oposición al otro -pues hablamos de un tópico muy discutido- me interesa acentuar que ambas posturas contribuyeron a construir el perfil del *individuo contingente moderno* y que, por tanto, guardan una relación de complementariedad y no de franca oposición (como reconoce, por ejemplo, P. O. Kristeller, cfr. nota 7) y esto explica porqué ambas posiciones pueden encontrarse en el mismo autor, pues son dos lados de la misma moneda. La *contingencia humana* es, por un lado, *finitud, fragilidad, inestabilidad y mutabilidad* (Petrarca, Erasmo, los reformadores protestantes, Montaigne, etc.) por otro lado es *apertura de posibilidades, libertad de elección y autoelección, responsabilidad, poder y dominio sobre la naturaleza* (Petrarca, Erasmo, Nicolás de Cusa, Bacon, Pico etc.)

El Discurso sobre la dignidad del hombre de Pico muestra también estos dos aspectos. Se trata de definir al hombre como *modelador* de sí mismo, de acuerdo a su decisión y elección, la *condición humana* consiste para Pico en posibilidades abiertas para que sea lo que quiera ser, se eleve o se rebaje. "Dios padre sembró en el hombre al nacer toda clase de semillas, gérmenes de vida de toda índole"⁹, lo que hace que tenga posibilidades ilimitadas de creación (trabajo, arte, ciencia, técnica) y de autocreación (libertad moral, ahora en el sentido de mayores alternativas morales distintas, en cuanto formas de vida posibles). Pero también en Pico el hombre no tiene un lugar fijo -ni siquiera el lugar central, como en Ficino- ni una imagen o actividad propia sino una forma indeterminada, su naturaleza es mudable y capaz de transformación, su símbolo es Proteo. Este aspecto -si bien interpretado aquí de manera más optimista- es similar al que acentuaron Petrarca y Erasmo en cuanto a la noción de la vida como cambio e incertidumbre, e incluso podemos encontrar en Pico frases no tan optimistas como esta en *De el ente y el uno*: "Y, pues, estas tres cosas a saber, lo uno, lo verdadero y lo bueno, siguen con broche perpetuo al ente, se sigue que, no siendo aquellas cosas, tampoco del todo seamos, aunque parezca que somos, y aunque se crea que vivimos, más es un continuado morir que vivir."¹⁰

⁸ Erasmo de Rotterdam, *Adagios*, "El hombre es una burbuja" (Homo, Bulla) en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1964, trad. de L. Riber. Erasmo no sólo "comenta adagios", sino que a menudo "... el tratamiento de los adagios desemboca en un extenso ensayo sobre un fenómeno social". Cfr. Cornelio Augustijn, *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*. Crítica, Barcelona, 1990 pp. 81 s.

⁹ Pico de la Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en Santidrián P.R. (Sel. y trad.) *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986, p. 123.

¹⁰ Pico de la Mirándola, *Del ente y el uno*, en *De la dignidad del hombre*, Nacional, Madrid, 1984, trad. de Luis Martínez G., p. 188.

Agnes Heller considera cinco características de la concepción renacentista del hombre: *creación, autocreación, versatilidad, insatisfacción (insaciabilidad) e ilimitación de las potencialidades*¹¹. De estas, las dos primeras corresponden al concepto de contingencia humana en cuanto posibilidad y elección, la tercera y la cuarta a la noción de contingencia como inestabilidad, mutabilidad, fragilidad, dificultad e inconstancia. Heller afirma que se ha dado el paso de una concepción *estática* del hombre y de la sociedad a una *dinámica*, lo que conlleva asumir la pluralidad de ideales y formas de vida, es decir, a una estructura ética más compleja, difícil de encasillar en las tradicionales normas, preceptos morales y virtudes tal y como se habían concebido, "los valores se volvían cada vez más pluralistas en materia de contenido"¹², su interpretación permitía equívocos, se personalizaba de manera libre según el caso concreto, como en las obras de Shakespeare. En una sociedad dinámica el individuo no tiene necesariamente un lugar prefijado en la sociedad de acuerdo con su nacimiento, lo que implica un desmonte gradual de la anterior estructura estamental y corporativa, acentuando el papel de ciertas cualidades y talentos individuales, como es el caso de muchos de los hombres paradigmáticos del Renacimiento, lo que se ha denominado desde Burckhardt el *individualismo renacentista*.

De acuerdo a la noción de autonomía e individualidad, cada persona es distinta y tiene su punto de vista, de ahí la necesidad del *libre examen* y de la tolerancia religiosa, y la costumbre de la comparación (*paragone*) como forma retórica de polemizar entre distintas modalidades de vida: las armas y las letras, la vida activa y la contemplativa, la condición humana miserable o enaltecida, etc.¹³ Para Nicolás de Cusa, en *El juego de las esferas*, cada hombre ocupa un lugar único en el cosmos. "Existe una infinidad de sitios y mansiones dentro del círculo, ya que la esfera de cada persona descansa sobre su propio punto y átomo, el cual no es alcanzable por nadie más", sin embargo, "...los hombres particulares e individuales portan la apariencia e imagen del único universo perfecto. En esta forma la unidad estable del gran universo se despliega con mayor perfección en la variedad de pluralidades de múltiples pequeños mundos fluidos que se suceden unos a otros."¹⁴

El hombre es una síntesis de individualidad singularizada y potencialidades infinitas, *nexus universitatis entitum*, "en la potencia del hombre existen todas las cosas según el modo particular de ésta"¹⁵. El mundo creado es pluralidad, posibilidad infinita y contingencia, mientras que Dios es necesidad, unidad y actualidad infinitas. La contingencia es la otredad de Dios, lo que hace que las

¹¹ Heller, A., *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 450.

¹² Heller, A. *Op. cit.* p. 294.

¹³ Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y las artes*, Taurus, Madrid, 1986, p. 70.

¹⁴ Nicolás de Cusa, *El juego de las esferas*, UNAM, México, 1994, trad. de Rafael Martínez, 1994, pp. 81 y 75.

¹⁵ Heller, A., *op. cit.* (N. De Cusa, *De Coniecturis II*, 14) p. 451, cfr. Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1957.

cosas perezcan, explica la carencia, la maldad, la capacidad de pecar, morir y cambiar, la pluralidad, el azar. Es el otro lado de la moneda.

“Dios crea todas las cosas, aun las cosas alterables, mutables y corruptibles. Sin embargo no crea la otredad, la mutabilidad y la corrupción. En tanto que es el ser mismo, Dios no crea la destrucción sino el ser. Más aún, las cosas perecen o son alteradas debido a la contingencia, y no por mediación del Creador. Dios es la causa eficiente de la materia, no de la privación y la carencia, sino de la oportunidad y de la posibilidad.”¹⁶

El hombre, para Nicolás de Cusa, es un dios; aunque dios humano, es rey de sí mismo, libre y lleno de potencialidades, esta es su versión de la *dignidad humana*; pero, por otro lado, la vida humana es como una esfera que se mueve, que tiene “fluctuaciones inestables” producto de la fortuna, de las contingencias y accidentes materiales. El hombre en cuanto voluntad y razón soberana puede *practicar* para que la esfera llegue al punto exacto que desea a pesar de estas imperfecciones, esta práctica es la virtud.

“El movimiento humano no se puede mantener en una línea recta. Declina rápidamente, siempre fluctuando de manera inconstante y variada debido a su naturaleza terrenal. No obstante lo anterior, el hombre puede terminar la revolución en un círculo mediante la práctica de la virtud.”¹⁷

Se recupera aquí la noción estoica de la virtud que reduce las contingencias exteriores y encamina al alma, y se le incluye el auxilio divino a las almas bien intencionadas para superar la “condición terrenal del hombre”. La bola rodante es similar al hombre, pues tiene “un cuerpo pesado y un lado inclinado hacia la tierra”, y su movimiento irregular guarda similitud con “el peregrinaje terrenal del hombre”. Nicolás de Cusa integra así armónicamente la *contingencia del mundo*, con la *contingencia del sujeto*, la del *individuo* y el *cosmos*. La contingencia implica la pluralidad y la individualidad singularizada, da razón de nuestra diferencia con respecto a los otros:

“Cuando se arrojan al pavimento muchos chicharos en un solo lance, ninguno se mueve o alcanza el reposo de la misma forma que otro, y la posición y el movimiento de cada uno difiere de lo que le corresponde a cualquier otro. Esta otredad y variación no surge del lanzador que en la misma forma lanza simultáneamente todos los chicharos, sino de la contingencia, ya que no es posible que todos sean igualmente movidos o que queden quietos en el mismo lugar.”¹⁸

¹⁶ Nicolás de Cusa, *op. cit.* pp. 100 s., véase también pp. 124 s. En *La docta ignorancia* Libro segundo, Capítulo 2 (Aguilar, Buenos Aires 1981), considera que la contingencia genera la pluralidad, confusión y discordancia en el hombre. La metáfora de las dos caras de la moneda es suya, por un lado *actualidad infinita*, por el otro, *posibilidad infinita*, *El juego de las esferas* pp. 124 s.

¹⁷ *Ibíd.* p. 86.

¹⁸ *Ibíd.* p. 101.

Ser contingente, ser posibilidad y finitud dejan de ser eventos simplemente "negativos", pues ellos abren el paso a nuestro ser individual, libre, a ser reyes de nosotros mismos, a realizar alternativas y ser distintos: nuestra virtud (nuestra dignidad) está de algún modo en nuestro defecto, la intramundaneidad es ahora valorada positivamente, es asumida, sin dejar de ver sus dificultades y limitaciones, su finitud.

Con Montaigne podemos seguir esta misma línea de pensamiento, aunque con un nuevo tratamiento; en él encontramos también los dos lados de la moneda: la fragilidad, miseria e inconstancia de la condición humana, por un lado, y la afirmación de la vida, la admiración por el hombre y sus posibilidades, el *buen vivir* etc. por el otro, esto último sobre todo en el tercer libro de sus *Ensayos*. No es muy adecuado, por tanto, oponer Montaigne a Pico, como hace, por ejemplo, P. O. Kristeller, puesto que si bien Montaigne habla del hombre como una "miserable y frágil criatura" que no es dueña ni de sí misma, menos aún del mundo (*Ensayos* II, XII), también, como señala Peter Burke, "esa no era la historia completa, y él lo sabía"¹⁹, pues en otro lugar afirma: "Nada hay tan hermoso y legítimo como actuar bien y debidamente como hombre, ni ciencia tan ardua como saber vivir esta vida bien y naturalmente; y de nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser." (III, XIII)²⁰.

Entramos con este autor a una nueva etapa de la subjetividad, a una autorreflexividad más profunda. La construcción del yo en cuanto texto narrado fragmentariamente, el desdoblamiento, la complejidad y cambio constante de la propia conciencia nos indican que estamos en un nuevo terreno. El "individualismo" renacentista, el interés biográfico, retratista y autobiográfico desembocan en Montaigne, quien les da un nuevo tratamiento, para él su yo es el tema central. La autonomía individual recién postulada exige este enfrentamiento del yo consigo mismo.

Montaigne reconoce la *condición humana contingente* bajo los términos de inconstancia, inestabilidad, mutabilidad, azar, inseguridad cognoscitiva, cierto probabilismo escéptico y comparatismo relativizador, dificultad y necesidad de ser uno mismo, de conocerse y autorregirse. Asume plenamente la conciencia de vivir en una época de crisis y cambios continuos, de desintegración y reintegración social permanentes, y es dentro de este marco que intenta reconstruir continuamente su propia identidad a partir del *refugio interior*, que no sólo es huída descomprometida y escéptica, como algunos han interpretado²¹, sino también reconstrucción posible de un mundo en tiempos de desasosiego.

¹⁹ Cfr. Kristeller, P. O., *op. cit.*, nota 7; Burke, P., *Montaigne*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 20 s.

²⁰ Montaigne, M., *Ensayos*, 3 vols., Cátedra, Madrid 1987, trad. de Dolores Picazo y Almudena Montojo. El texto francés en *Les Essais de Michel de Montaigne*, edic. de P. Villey, reed. de V. L. Saulnier, 2 vols. P. U. F. París, 1978.

²¹ Cfr. Horkheimer, M., *Montaigne y la función del escepticismo*, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 139 s. Peter Burke afirma, en sentido distinto a Horkheimer, que no es adecuado simplemente llamarlo "conservador" (aunque lo haya sido en algunos aspectos), puesto que fue, antes de la Ilustración, un crítico de la autoridad intelectual, y

En sus *Ensayos* Montaigne asume en principio la temática senequista acerca de la "inconstancia" de las cosas humanas, que debe ser vencida por la virtud, la constancia, la templanza y la tranquilidad del ánimo, filosofía para los malos tiempos de guerra de religión que se viven. "La inconstancia del cambiante movimiento (*branle*: oscilación, bamboleo, meneo) del destino hace que éste se nos presente bajo los más distintos aspectos." (I, XXXIV). "Lo que propusimos antes, lo cambiamos al momento, y al momento volvemos de nuevo sobre nuestros pasos; no hay más que agitación (*branle*) e inconstancia" (II, I), pero no sólo las cosas humanas: "El mundo no es sino perenne agitación (*branloire perenne*)... La misma constancia no es sino un movimiento más lento." (III, II). "No es raro... que el azar tenga tanto poder sobre nosotros, puesto que por azar vivimos." (II, I).

Presentarse a sí mismo, pintarse a sí mismo, mostrarse en su privacidad, al natural y sin artificios en el momento en que participa doblemente de la contingencia interior y exterior, mostrarnos luego otra imagen de sí, y luego otra. Pero este sentido del cambio y la fugacidad del yo es distinto del relato intimista de la antigüedad, ya no es un *relato de salvación* del alma como en san Agustín, se dirige ante todo a encarar este yo cambiante y multiforme en el mundo de manera reflexiva, aún reconociendo los límites de la razón. Carlos Thiebaut hace esta distinción:

"En efecto, las autobiografías modernas, y a diferencia de las *Confesiones* agustinianas y siguiendo intuiciones ya presentes en los *Ensayos*, generalizan el proceso reflexivo del texto y, así, el autor se 'dobla' ante sí mismo (y ante su lector) de tal forma que se construye al representarse. En la autobiografía moderna no asistimos tanto a un relato de salvación del autor, cuanto o bien al proyecto de su redención (o de su absoluta condenación estética, propias o de la especie), o bien al ejercicio paradójico de una subjetividad que se constituye textualmente y que no oculta, sino que patentiza, los procesos textuales reflexivos que la constituyen en tal subjetividad"²²

Una descripción fragmentaria muestra el proceso irregular que recorre el yo, que se desdobra continuamente. "No pinto el ser, pinto el paso... He de adaptar mi historia al momento (*à l'heure*). Podré cambiar dentro de poco no sólo de fortuna sino también de intención. Es un registro de diversos y cambiantes hechos (*accidens*) y de ideas indecisas cuando no contrarias, ya sea porque soy otro yo mismo, ya porque considere los temas por otras circunstancias y en otros aspectos." (III, II).

antes del psicoanálisis un frío observador de la sexualidad humana, escéptico pero no agnóstico en sentido moderno. "Lamarlo 'liberal' o 'conservador', en el sentido en que hoy usamos estos términos, también significa entender mal su postura." Burke, P., *Montaigne, op. cit.* p. 7.

²² Thiebaut, C., *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Visor, Madrid, 1990, p. 184.

Continuamente se da -como afirma E. Auerbach- "...el juego entre el yo y el yo, entre Montaigne escritor y Montaigne asunto por tratar"²³, siempre buscando la fidelidad a sí mismo; a pesar del probabilismo y perspectivismo que toma de los escépticos tiene una voluntad de verdad. Quizá se contradiga a veces en el texto "...mas la verdad, como decía Demades, no la contradigo." (III, II). Esta *verdad* acerca de la vida (una verdad siempre inacabada, a medias) la encuentra Montaigne en la experiencia propia, no aislada por completo, sino mediada por la opinión de los antiguos clásicos y de la sociedad de su tiempo. H. R. Jauss afirma al respecto que "Montaigne busca lo ejemplar (contra el tópico de los *virii illustres*) allí donde la vida de César sólo es capaz de remitirle a su propia experiencia"²⁴, la vida de César es tan humana como la suya, cada hombre lleva la forma entera de *l'humaine condition* (III, II), por ello el autoconocimiento es para él -como para Sócrates- un imperativo, y un buen método para el conocimiento del hombre en general. "Preferiría entenderme bien a mí mismo que entender a Cicerón. Con mi propia experiencia tendría bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante." (LII, XIII).

Ya no se trata tan sólo de *imitar*, como los *exempla* cristianos medievales o las *vidas* de Plutarco, sino de hacer lo conveniente en cada caso de acuerdo a una reflexiva experiencia propia, aún cuando la conclusión pueda llegar a ser en ocasiones el seguir a los demás. Esto implica situarse no en la observación de leyes generales, de las que descrea (aunque las obedezca a veces), sino en una ética de la contingencia y de la *phrónesis*, más cercana a la particularidad, más modesta, que surge del individuo y su experiencia. "Puesto que las leyes éticas, que tratan del deber particular de cada uno en sí, son tan difíciles de establecer como vemos que son, no es de extrañar que las que rigen a tantos particulares lo sean aún más." (III, XIII).

Independientemente del enfoque que Montaigne imprime a estas consideraciones, establece sin embargo un nuevo tratamiento de la identidad moral fecundo para la conformación de la *condición humana contingente moderna*, y una advertencia contra todo dogmatismo. Los *Ensayos* de Montaigne son una investigación de sí mismo en cuanto ser contingente, como afirma E. Auerbach.

"...durante esta investigación se halla muy lejos de aislar el objeto por un procedimiento cualquiera, de desprenderlo de la situación y las condiciones contingentes en que se encuentra, a fin de obtener, acaso, de esta manera, su esencia propia, perenne y absoluta. Semejante intento de obtener la esencia por el aislamiento del objeto de sus contingencias le hubiera parecido absurdo, puesto que, a su entender, la esencia se pierde

²³ Auerbach, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, 1975, p. 268.

²⁴ Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986, p. 183, cfr. Montaigne, *Ensayos*, III, XIII.

en el momento mismo en que se desprende de lo accidental que la empapa en cada caso”²⁵

Por esto renuncia Montaigne “a una definición última de sí mismo o del hombre, que tendría que ser necesariamente abstracta”²⁶, aunque no abandona la búsqueda constante por establecer su naturaleza y vivir conforme a ella, ésta se conforma como una narración o representación de un hombre particular (...*je le récite; et en représente un particulier*) que no es más que el recuento de los diversos y mudables accidentes (*C'est un contrerolle de divers et muables accidens*) que hacen que luego yo mismo sea otro (*soit que je soys autre moy-mesmes*) (III, II).

El individuo para Montaigne está inmerso en la temporalidad, el cambio y la accidentalidad contingente, sólo desde allí es posible para él establecer su “ser en el mundo”; se renuncia a la estrategia de buscar una *esencia humana*, a favor de considerar más bien cual será *l'humaine condition*, algo más limitado, frágil, complejo y mudable, pero también admirable y disfrutable. “Es absoluta perfección y como divina, el saber gozar lealmente del propio ser” (III, XIII). No es casual que los autores que hemos analizado aquí, desde Petrarca hasta Montaigne, hayan elegido el término de *condición humana* antes que cualquier otro para describir la realidad humana individual en cuanto contingente, es decir, mudable y frágil, pero también abierta a posibilidades.

Montaigne, sin embargo, no rehuye la búsqueda de una identidad personal, aunque la problematiza, establece una continuidad narrativa a pesar de los cambios a que se ve sometido. Existe, de algún modo, una *natural condición* (III, II) a la que el hombre tiene que conformarse; esta condición, sin embargo, es más limitada, contingente y modesta de lo que muchos piensan, y es partiendo de ella, por vía del autoconocimiento y siempre vinculados a la experiencia particular, como podremos conducirnos descubriendo la “forma regidora” (*forme maistresse* III; II) que existe en cada uno de nosotros de forma peculiar.

La filosofía moderna no eludirá por completo el planteamiento introspectivo y la autorreflexividad, sin embargo le imprimirá un giro relacionado con las nuevas exigencias de control y dominio sobre la naturaleza dentro del esquema causal-mecánico. Para realizar estos fines parece necesario un tipo de pensamiento basado en evidencias ciertas, claras y distintas, un método y criterios adecuados para estos fines de control del mundo natural, pero también del sujeto mismo. La concepción galileana de un universo mecánico traducible y representable en el lenguaje matemático, el abandono gradual de las explicaciones teleológicas y mágicas del mundo y la concepción del hombre como amo, señor y controlador de un universo regido por leyes “objetivas” necesarias, conduce a una nueva actitud filosófica centrada en los criterios y métodos cognoscitivos que posibiliten el control del mundo externo y del propio sujeto, es decir, a una concepción

²⁵ Auerbach, E., *op. cit.* p. 278.

²⁶ *Ibid.*

instrumental y funcional del mundo y a la necesidad de criterios que aseguren que la representación del mundo sea la correcta en términos de evidencia y certeza, desterrando los viejos prejuicios y creencias que no sean sancionados por estos criterios.

La filosofía de Descartes es paradigmática dentro de esta nueva actitud; el conocimiento científico es aquel que posee certeza y evidencia, y esto no puede asegurarse sin que el sujeto parta de sí mismo. En la interioridad de la conciencia habita la verdad, como en Agustín, sólo que esta conciencia obtiene su certeza directamente de sí misma, es autónoma, autosuficiente e inmanente. La conciencia cierta no podría establecerse como contingente, sino que es garante de todo conocimiento seguro. La verdad firme y segura del “yo pienso, luego soy” expresa la certeza que ofrece la *intuición* por sobre “... el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal”²⁷, ésta consiste en la mirada de una mente pura y atenta, fácil y distinta que, junto con la *deducción necesaria* (*evidentem intuitum et necessariam deductionem, Reg. XII*) son los únicos caminos para el conocimiento cierto de la verdad. La deducción, como las otras facultades del sujeto, requiere la presencia sancionadora de la intuición para ser necesaria y no quedar en la particularidad contingente, pues:

“...también puede haber en ella muchos defectos: como, si de que en este espacio lleno de aire no percibimos nada ni con la vista ni con el tacto ni con ningún otro sentido, concluimos que está vacío, uniendo indebidamente la naturaleza del vacío con la del espacio; y lo mismo sucede siempre que de lo particular y contingente juzgamos poder deducir algo general y necesario. Pero está en nuestro poder evitar este error, a saber, si no unimos nunca entre sí ninguna cosa, a no ser que intuyamos que la unión de una con otra es absolutamente necesaria”²⁸.

La “mirada”²⁹ cartesiana sobre el yo y el mundo es una mirada objetivadora, objetivante y analítica, diferente de la autoexploración vital de un Montaigne, puesto que consiste en separar al individuo de su entorno particular e inmediato, de su situación contingente, a favor de la observación imparcial y externa de uno mismo dirigida y pensada desde la meta del control instrumental. El establecimiento del individuo racional y autónomo tiene que pagar, en este caso, un precio en aras de la certeza y la evidencia bajo el modelo del orden matemático y geométrico: un dualismo estricto alma-cuerpo, un sujeto cerrado en sí mismo, y una nueva intencionalidad, la de convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza³⁰ y mejorar el conocimiento y control de nosotros mismos, de nuestra máquina corporal y nuestras pasiones. Las pasiones son mecanismos funcionales que ayudan a la conservación del cuerpo, y la tarea de la moral no

²⁷ Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de J. M. Navarro, Regla III, p. 75.

²⁸ *Ibíd.* Regla XII, p. 130.

²⁹ *Ibíd.* Regla XII, p. 131.

³⁰ Descartes, R., *Discurso del método*, Sexta parte.

consiste en negarlas, sino en conducirlas, sujetarlas o aprovecharlas para cumplir los fines de la razón. La cordura "enseña a dominar de tal modo las pasiones y a manejarlas con tal destreza, que los males que causan son muy soportables, y que incluso de todos ellos puede sacarse gozo."³¹

Si el entendimiento es capaz de preceder, contener y conducir a la voluntad se evitará siempre el error y la maldad, y esta voluntad educada y fortalecida es la principal cualidad del hombre *generoso*, cuya propia estima consiste en que esta "libre disposición de sus voluntades es lo único que le pertenece", y sabe usarla bien, puesto que está resuelto a "no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores; lo cual es seguir perfectamente la virtud."³²

Si la intuición nos eleva en el plano del conocimiento de lo particular y contingente, a lo universal y necesario (a la representación y construcción del mundo en cuanto causal, mecánico y legaliforme) en el plano de la acción humana nos ayuda a sortear los accidentes particulares de la vida y a regirnos por nuestro conocimiento del cuerpo y sus funciones para llegar al autocontrol racional, que es una forma de reducir las contingencias y obtener mejor provecho. Los filósofos posteriores a Descartes compartirán con él su confianza en la certeza de las ideas, la razón y el método, aunque discrepen acerca del origen del conocimiento o la posibilidad de las ideas innatas. El universo de los empiristas y los racionalistas es visto bajo la misma perspectiva causal mecánica, la misma confianza en el conocimiento matemático y en el papel instrumental de la razón, aunque difieran acerca del dualismo alma-cuerpo (pensamiento-extensión), acerca de si el universo es absolutamente necesario o si cabe en él alguna forma de libertad y contingencia, de si el hombre es un mecanismo programado o programable en todo o en parte mediante algún uso de la razón, o sobre cuál es el papel de las pasiones y los deseos con respecto a la razón y la voluntad.

Este giro hacia la prioridad de la certeza absoluta, de la transparencia y la representación fiel del mundo ha implicado una pérdida. La individualidad cualitativa que se mostraba en la autoobservación meditativa de los filósofos renacentistas que hablaban de la *condición humana*, sin dejar de mencionar el pensamiento grecorromano y su ideal del *cuidado de sí*, ha perdido ahora rasgos importantes de su peculiar espiritualidad. Por decirlo en palabras de M. Foucault, se ha invertido la relación entre la preocupación por el cuidado y el conocimiento de uno mismo y el conocimiento del mundo, priorizando ahora lo segundo.

"Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente esta misma preocupación espiritual (que en la antigüedad grecorromana) por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no estará permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir

³¹ Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, trad. de C. Berges, Art. 212, p. 178.

³² *Ibid.*, Art. 153, p. 143, cfr. la *Meditación cuarta*.

así el modo de ser al que da acceso la filosofía, uno se da cuenta de que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento, y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente o a aquello que lo cualificará como tal. Y, desde este punto de vista, me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad.”³³

El elemento ético en cuanto constitución del sujeto a partir de la práctica reflexiva de la libertad, tal como lo define Foucault, ha obtenido a pesar de todo, algunos triunfos, tales como el ideal de autonomía racional, la necesidad del examen individual de toda supuesta verdad, y la construcción propia de la autonomía ética, pero el marco epistemológico, que es más adecuado para la ciencia y técnica modernas, e incluso desde el punto de vista del individualismo liberal democrático, implica, sin embargo, un aspecto de empobrecimiento ético.

Charles Taylor³⁴ encuentra en la razón objetivadora y “desvinculada” (*disengaged reason*) de Descartes y la noción “puntual” del yo (*punctual self*) de Locke, algunas de las razones de este empobrecimiento (que, no obstante, se obtiene junto con otras ganancias para la cultura occidental). La eliminación de la dimensión cualitativa de la subjetividad y la separación del sujeto del espacio y lenguaje moral que lo constituye intersubjetivamente, como en la noción lockeana de un sujeto que se construye y reconstruye uniendo partes simples de acuerdo a objetivos funcionales de utilidad o placer bajo una óptica instrumental, calculística-cuantitativa y pragmática, y una concepción “atomista” de lo social. Esto supone cierta concordancia con los objetivos institucionales de la época en el sentido de la disciplinarización, “racionalización” y control al máximo de los cuerpos y las almas (los *cuerpos dóciles* de Foucault) en los ejércitos, hospitales, fábricas, etc.

La identidad personal en su sentido ético, que implica constitución de valores y unidades intencionales de sentido construidas intersubjetivamente a lo largo de la vida, se convierte así en un problema para un yo que es definido en términos de conciencia pura desvinculada o aislada e intuición actual, puesto que, tanto para Descartes como para Locke, establecerla a lo largo del tiempo de la vida es un problema: para Descartes porque desconfía de la memoria, que es inestable, frágil y hay que renovarla continuamente, sancionando por la intuición presente los razonamientos o experiencias pasados, sus *huellas* en la memoria. Por otro lado el conocimiento cierto lo es sólo de ideas simples, susceptibles de composición y división mecánica o geométrica, pero no de integración orgánica, esto sucede porque en última instancia el yo es observado analíticamente como un objeto o cosa. E. Husserl, dentro del mismo paradigma de la conciencia, señaló en sus *Meditaciones cartesianas*, que para Descartes el “yo pienso” sólo

³³ Entrevista con Michel Foucault, en Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, trad. de F. Álvarez-Uría, pp. 130 s.

³⁴ Taylor, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, cap. 8 y 9, pp. 143-177. *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. de A. Lizón, pp. 159 s. Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 139 s.

posee un núcleo en el presente vivido, lo que hace que la experiencia del yo sea incompleta, inadecuada y no detallada³⁵. Para Locke porque define el *sí mismo* (*self*) como el puro *tener conciencia*, en primer lugar, y como el mero encadenamiento o asociación de diferentes acciones y estados mentales en un mismo tener conciencia que une en la misma persona dos acciones separadas (*the same consciousness uniting those distant actions into the same person*³⁶).

Tenemos así, por un lado, una conciencia personal sin historia, o con una historia siempre dudosa y sospechosa, conformada por conocimientos simples agregados y por estados de conciencia superpuestos mecánicamente, sin una unidad orgánica, por ello Descartes comienza con una *moral provisional* y continúa con un *cálculo y análisis* de las pasiones y sus efectos. Por otro lado, en Locke obtenemos una identidad personal fragmentada en estados puntuales de conciencia distintos y superpuestos, unidos sólo por haber sido conscientes de ellos, siempre reacomodables en la práctica humana de acuerdo a intereses y utilidades específicos, como los sentimientos de placer y dolor y la relación con un premio o un castigo, que son las motivaciones morales fundamentales. Dios ha puesto en la naturaleza humana -según Locke- estos mecanismos motivacionales, y ellos son los que determinan nuestros actos, y no una pretendida libertad autodeterminante o independencia respecto a estas motivaciones o deseos. El principio de causalidad universal se extiende a los actos humanos en Hobbes, Locke y Spinoza, por oposición a la libertad como autocausalidad de Aristóteles, Descartes o Leibniz.

Para Hobbes y Locke, la voluntad y la elección humanas están determinadas causalmente por los deseos o apetitos, por lo deleitoso y lo útil o por el malestar de su ausencia³⁷, la moral es por ello una cuestión de hecho, que puede analizarse y decidirse experiencialmente. La máquina humana funciona de acuerdo con leyes naturales necesarias, la libertad consiste más bien en la ausencia de constricción externa, el determinismo naturalista de los motivos en Locke no impide, sin embargo, la consideración de la libertad social exterior, que consistiría en no aceptar ninguna ley o autoridad supraindividual sin consentimiento de los mismos individuos, lo que abre la posibilidad y necesidad de acordar o celebrar contratos que aseguren mejor la libertad de los individuos y el reconocimiento de la libertad de los otros. Lo social se constituye *a posteriori* mediante el compromiso personal de los individuos.

La filosofía ilustrada toma esta dirección contrarrestando las anteriores éticas teleológicas, relacionadas con una teleología universal, y por otro lado en aras de una explicación científica total y la posibilidad de un control y autocontrol más estricto y efectivo. El acento nuevo en lo mundano y lo útil, ya sea por la vía

³⁵ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Meditación Primera, 9 y 10.

³⁶ Cfr. la ya citada Regla XII, la III y la X de Descartes y el final del *Tratado del hombre*, donde habla de las *huellas* que las impresiones sensibles y la imaginación dejan en la memoria, y también Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1975, 2. 27. 10.

³⁷ Cfr. Hobbes, T., *Leviatán*, I, c.6. Locke, J., *An Essay...* 2.21. 31 y 33.

de la influencia del *ascetismo intramundano* (Weber) -sobre todo en la ética protestante que se vuelca a una religiosidad en el mundo del trabajo y la familia- o de la mentalidad mercantil y burguesa, lleva de nuevo a la reflexión sobre la relación del hombre con el mundo.

Frente a este optimismo acerca del poder de la razón y la ciencia, no faltó en su momento quien buscara oponerle de nuevo la imagen de la *condición humana* finita, inestable y frágil, buscando acentuar la dependencia y el carácter miserable del hombre frente a Dios. Pascal vuelve a la problemática de la contingencia y fragilidad existencial del hombre, afirmando que no hay certezas absolutas, sino riesgo y apuesta, limita el *espíritu de geometría* frente al *espíritu de finura*, las razones de la razón por las razones del corazón. Para el autoconocimiento del hombre la razón cartesiana sabe a poco, aunque Pascal no la abandona por completo; después de todo nuestra dignidad consiste en el pensamiento, aunque sea sólo para reconocer mediante él que el hombre es un ser miserable situado en la paradoja de vivir entre el ser y la nada, entre dos infinitos. Este reconocimiento nos debe llevar a la fe, pero esta experiencia también es insegura. "El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante." "La grandeza del hombre es grande en cuanto se conoce miserable; un árbol no se conoce miserable."³⁸

El racionalismo, con todo y su búsqueda de verdades evidentes, ciertas y universales, conducirá a interpretaciones opuestas. El carácter omniexplicativo de la razón causalista llevó, por un lado, al necesitarismo de Spinoza, para el cual el *decreto de Dios* es incompatible con la contingencia, y por otro a la concepción de la libertad como espontaneidad racional contingente en Leibniz, en oposición al determinismo absoluto. El racionalismo de Spinoza implica superar la percepción por medio de la *experientia vaga* (la experiencia inconstante o azarosa) que no es determinada por el entendimiento, sino que surge casualmente, a favor de la adecuada percepción verdadera en que una cosa es percibida "por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima"³⁹ lo cual implica su necesidad. El conocimiento lo es sólo de las ideas adecuadas y verdaderas, claras y distintas, la verdad es por ello norma de sí misma⁴⁰.

En el planteamiento de Spinoza, una cosa es necesaria en razón de su esencia y definición, o de su causa. "En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera"⁴¹, por ello defiende en su *Ética* que la voluntad no puede llamarse *causa libre*, "los hombres se imaginan ser libres"⁴², pero en realidad esto parece así porque ignoran las causas de su apetecer y querer. Del

³⁸ Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de J. Llansó pp. 81 y 49.

³⁹ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, trad. de A. Domínguez, 19, pp. 81 s.

⁴⁰ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 1987, trad. de Vidal Peña, II, XLIII, Esc. pp. 152 s.

⁴¹ *Ibid.*, I, XXIX, p. 77.

⁴² *Ibid.*, I, XXXII, y Apéndice.

mismo modo, una cosa se llama *contingente* sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento⁴³.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, Spinoza no deja por ello de hablar de contingencia y libertad en algún sentido. Por ejemplo, cuando afirma que sólo Dios es *causa libre*, es decir, que actúa por las solas leyes de su naturaleza y no forzado por nadie, o cuando concede en una de sus cartas que los hombres tenemos libre albedrío en el sentido de que en algunas cosas no somos forzados o constreñidos exteriormente, "pero, si por coaccionado entiende aquel que, aunque no contra su voluntad, obra necesariamente... niego que seamos libres en cosa alguna"⁴⁴. Se trata de una noción similar a la de Hobbes y Locke, el hombre busca necesariamente la conservación y el perfeccionamiento de su ser, es decir, lo útil; este esfuerzo de conservación se llama también deseo, lo bueno es lo útil y el deseo de hacer el bien. Si bien los hombres, por sus distintas pasiones, pueden diferir entre sí, si actúan conforme a la razón y conforme a su naturaleza, concuerdan entre sí, realizando lo más útil. Vivir con mayor libertad consiste en observar la legislación del estado, que debe basarse en la vida y utilidad comunes, de acuerdo con la razón. De aquí deriva Spinoza su defensa del estado democrático y las libertades civiles⁴⁵.

Los hombres parten del natural amor a sí mismos hacia la actitud moral que consiste en que su utilidad bajo la guía de la razón implica que no deseen para sí nada que no deseen también para los demás hombres, buscando así la *común utilidad*.

"Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo"⁴⁶.

Partimos así del amor y utilidad propias, es decir, del individualismo ético moderno, al Estado democrático y la comunidad universal. Podríamos preguntarnos ¿esto se da necesariamente en Spinoza, o es un ideal contingente, algo que puede ser o no ser? Esto es tanto como preguntarnos si en el hombre se da alguna forma de contingencia.

El hombre en cuanto existencia particular, en cuanto *cosa singular* que es finita y limitada, puede ser o no ser. "La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista"⁴⁷ y estas características, singularidad y posibilidad en sí de existir o no existir, son propias

⁴³ *Ibid.*, I, XXIII, p. 83.

⁴⁴ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, trad. A. Domínguez, Carta 58 a G. H. Schuller, p. 335. Cfr. *Ética*, I, XVII, p. 64.

⁴⁵ Spinoza, B. *Ética* IV, LXXIII, p. 325. Cfr. *Tratado teológico-político*, Cap. XX.

⁴⁶ Spinoza, B. *Ética* IV, XVIII, pp. 272 s.

⁴⁷ *Ibid.*, II Def. VII, y Axioma I. p. 101.

de las cosas contingentes. "Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia"⁴⁸. Esto significa que para Spinoza la existencia humana particular es contingente. Sorprende que afirme la contingencia del hombre, e incluso hable de libertad y elección del hombre racional cuando antes había negado, en la misma *Ética*, estos conceptos como una ficción o una forma de ignorancia, de cualquier manera, independientemente de que la visión contingente pueda ser sólo una forma humana de ver al hombre, es decir, una manera *deficiente* (demasiado humana) de contemplarlo, Spinoza recupera aquí el sentido clásico y medieval del término *contingente*, como aquella existencia finita (mortal), limitada, temporal y abierta a posibilidades. El alma asciende, en la quinta parte de la *Ética* y a la manera estoica, de la consideración de los sucesos y afectos como contingentes, al convencimiento racional de que todas las cosas son necesarias, lo que hace que padezcamos menos por los afectos; éstos son parte de un orden necesario que antes ignorábamos, de modo que "reducimos las contingencias" de la vida si nos identificamos con el orden necesario y divino del mundo, conquistando la libertad en cuanto dominio de las pasiones y reconocimiento de esta necesidad, permitiendo con esto la realización del amor intelectual hacia Dios⁴⁹.

Por contraposición a Spinoza, Leibniz busca recuperar el sentido aristotélico del concepto de contingencia para fundamentar mediante éste el concepto de libertad en cuanto espontaneidad racional deliberada, en oposición al "determinismo absoluto", pero también establece un principio de perfección racional frente a la concepción de la libertad como pura indiferencia o incertidumbre de la voluntad.

El universo leibniziano fue creado por Dios dentro de una infinidad de universos posibles, mediante una elección libre y contingente, aunque no indiferente, pues eligió al mejor de ellos, quiso hacerlo así aunque pudo haberlo hecho de otro modo, y quiso hacerlo de la manera mejor y más perfecta, de acuerdo al *principio de razón y perfección*, no simplemente de manera arbitraria. No fue una necesidad *metafísica* o absoluta, sino una inclinación *moral* acorde con su propia perfección, tampoco lo hizo sin tener razones sino influido por estas inclinaciones, no de manera indiferenciada o azarosa, pero tampoco de manera estrictamente necesaria, pues los actos libres "inclinan sin hacer necesario" debido a su naturaleza contingente, pues siempre los actos opuestos serían igualmente posibles. La libertad humana comporta en lo general similares características -guardando las proporciones debidas- aunque está limitada por el

⁴⁸ *Ibid.*, IV Def. III, p. 256. "Res singulares voco *contingentes* quatenus dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus quod earum existentiam *necessario* ponat, vel quod ipsam *necessario* secludat" (Ed. de A. Guzzo, Vallecchi, Firenze, 1924).

⁴⁹ Jonathan Bennett en *Un estudio de la Ética de Spinoza* (FCE, México, 1990) señala que el determinismo causal explicativo de "este" mundo no significa que exista en toda la realidad, pues este no es el único mundo posible (p. 126). Por otro lado, Dilthey en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (FCE, México, 1978) revisa las fuentes estoicas de la idea de Spinoza de que el dominio de las pasiones excluye la contingencia (p. 299).

mundo externo y las pasiones. La contingencia de las acciones y voliciones significa que su opuesto no implica contradicción⁵⁰ y es una condición de la libertad de querer o *libre arbitrio*, en cuanto espontaneidad y deliberación racional limitada internamente por las pasiones, de las que hay que liberarse.

“Pero la libertad del espíritu, en tanto se opone a necesidad, se refiere a la voluntad pura, en tanto se distingue del entendimiento. Es lo que se llama *libre arbitrio*, y consiste en la pretensión de que el acto de la voluntad es contingente, aunque el entendimiento le aporte razones o impresiones fortísimas; éstas nunca aportan una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. En este sentido es en el que yo acostumbro afirmar que el entendimiento puede determinar a la voluntad, según la prevalencia de las percepciones y las razones, si bien de una manera tal que, lejos de ser a su vez segura e infalible, inclina sin hacer necesario.”⁵¹

Los seres libres no lo son por actuar de manera indiferenciada o indeterminada, sino que lo son plenamente si actúan de acuerdo a lo más racional y perfecto, seguir esta mayor inclinación sobre los otros posibles agentes influyentes que están en la balanza es deliberar libremente, no de manera indiferente, sino determinada por una razón. Leibniz distingue entre lo “determinado” y lo “necesario”. La razón es una determinación, pero no una necesidad, inclina sin hacer necesario.

Dios está determinado por el entendimiento a elegir lo mejor, pero sin estar constreñido necesariamente, esto sucede por el “principio de perfección” que le es inherente de acuerdo a su naturaleza, a la bondad divina. Este principio está relacionado con otro no menos importante, el “principio de razón suficiente”, según el cual nada sucede sin razón que lo explique o justifique. Ahora bien, la “razón suficiente” debe hallarse tanto en las llamadas verdades “de razón” (necesarias, cuyo opuesto es imposible, inmediatas, analíticas, intuitivas) como en las verdades “de hecho” (contingentes, cuyo opuesto es posible, experienciales).

Las verdades contingentes o de hecho también tienen una razón suficiente que las explique, pero en ellas “la resolución en verdades particulares podría llegar a un detalle sin límites a causa de la inmensa variedad de las cosas de la Naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito”, por ello para Leibniz tiene que haber una razón última que esté “fuera” de esta serie, y esta debe estar en una sustancia necesaria originaria, un *Ser necesario*, Dios, al cual le baste ser posible para ser actual, que sea preciso que exista si es posible, lo que se

⁵⁰ “La *espontaneidad* representa una contingencia sin coacción, o bien se llama espontáneo a lo que no es necesario ni constreñido”. “Se llama *contingencia* a lo que no es en modo alguno necesario o (lo que viene a ser lo mismo) cuyo opuesto es posible sin implicar contradicción alguna”. Leibniz, G.W., *Definición de la libertad*, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990. Selección y estudio preliminar de Concha Roldán P., trad. de Roberto Rodríguez A. y Concha Roldán, p. 207.

⁵¹ Leibniz, G.W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992, trad. de J. Echeverría, pp. 199 s.

muestra "a priori", pues tiene la razón de su existencia en sí mismo⁵². Las verdades contingentes, pero no las necesarias, dependen de su voluntad, fueron elegidas como mejores en el orden del mundo. Leibniz nos vuelve así a la concepción medieval del par de conceptos de necesidad y contingencia, y nos muestra a los hechos y seres contingentes como resultado de un Ser necesario. No deja esto de plantear problemas, puesto que nos había dicho que la voluntad divina creadora no era "necesaria", sino determinada moralmente (no *metafísica* o absolutamente) por lo mejor, libre y opcional ("determinada" pero no "necesaria"), lo cual es ciertamente distinto que definirlo simplemente como Ser necesario, tal como había hecho Avicena.

Este Ser necesario es además el demiurgo que garantiza la "armonía preestablecida" en un mundo constituido por sustancias simples o mónadas, cuasi-átomos individuales creados sin ventanas, no influenciados por cambios externos y que sin embargo se comportan ordenadamente de acuerdo con las leyes naturales creadas por Dios. Los hombres en cuanto mónadas racionales y libres, sin dejar de estar inmersos en el orden del mundo natural, son así reflexivos y dueños de su destino, se reconocen mutuamente, así como al orden divino al que deben insertarse por medio de la razón y la gracia, cumpliendo con las normas universales derivadas de la razón. La armonía del mundo, debido al carácter contingente del mismo, no puede ser la más perfecta absolutamente, sino la más perfecta *dentro de lo posible*.

La individuación en Leibniz ha quedado establecida no ya como una cualidad accidental material, frente a lo universal de la forma, como en Boecio o Tomás de Aquino, sino que se efectúa por la entidad total, como una determinación completa, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente, siguiendo el camino de la *haecceitas* de Duns Scoto. "Todo individuo es individualizado por su entidad total", "... la naturaleza es capaz de individualizarse a sí misma"⁵³. En la teoría de las mónadas nos encontramos plenamente con una noción de los hombres en cuanto individualidad singularizada, una totalidad individual idiosincrática que se representa al mundo desde su perspectiva original, y que al mismo tiempo es un espejo del mundo⁵⁴. La vida social en cuanto acoplamiento de los individuos, superando su egoísmo individual, depende de la obediencia de los mismos a las normas racionales divinas, así como las mónadas del mundo físico son ordenadas externamente por las leyes físicas. La filosofía de Leibniz pretende superar el rígido dualismo alma-cuerpo y pensamiento-extensión del cartesianismo, y por otro lado, reafirmar la noción del individuo libre y racional de la modernidad -incluyendo la contingencia como precondition suya-, ofreciendo de él un concepto más integrado y coherente, tal como el de la mónada. Pero esta individualidad singularizada no tiene un origen social, sino que nace ya separada,

⁵² Leibniz, G.W., *Monadología*, Aguilar, Madrid, 1980, trad. de M. Fuentes Benot, § 32-44, pp. 37-42. Cfr. *Nuevos Ensayos*, IV, II.

⁵³ Leibniz, G.W., *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, UNAM, México, 1986, introd. y trad. de M. Beuchot, pp. 17 y 23.

⁵⁴ Cfr. Leibniz, G.W., *Monadología*, op. cit. § 7, 9 y 56.

sin ventanas, sin cambios ni desarrollo de la propia identidad, no tiene historia. Por otro lado, si bien el individuo debe actuar conforme a la razón, esta razón ha sido previamente establecida: el hombre no puede ser su propio legislador, sino que una ley natural eterna es obligatoria para todos, siendo contingente el derecho positivo válido para cierto tiempo y lugar, cuya función es adaptar la realidad a las exigencias inmutables del derecho natural⁵⁵.

Dentro del pensamiento ilustrado, Hume representa la radicalización del empirismo y una postura peculiar respecto al tema de la contingencia. En Hume se encuentran también, como en Leibniz, dos tipos de conocimiento: las verdades abstractas o de demostración, la cantidad y el número (basados en la semejanza de las ideas, que no aspiran a ninguna realidad efectiva) que son "la clase más perfecta de conocimiento", la ciencia propiamente dicha⁵⁶, y todas las demás cuestiones de hecho y existencia, que no pueden demostrarse y cuya contradicción es siempre posible. "Lo que es, puede *no ser*... La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es", sin embargo Hume no llama a estas proposiciones *contingentes* -como Leibniz-, aunque el concepto es muy similar. "La existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia".⁵⁷

El criterio primero del conocimiento es la sensación y percepción, "el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil", la sensación es siempre más fuerte, vivaz y precisa que el estado de conciencia -pensamiento o idea- que le corresponde como más débil y oscuro, y éstos pensamientos están reducidos a los límites de los sentidos y la experiencia. Sin embargo, este conocimiento de percepciones, por estar fincado sólo en una colección de experiencias, no es tampoco plenamente seguro, las conexiones de causa y efecto están basadas solamente en el hábito o la costumbre, en la repetición de experiencias, el sol puede no salir mañana, es una cuestión de probabilidad lo que funda nuestra "creencia", la creencia aparece como un inexplicable mecanismo de la *naturaleza humana*⁵⁸, un sentimiento natural que produce confianza y seguridad. Aunque no hemos de confiar infaliblemente en ella, hay causas uniformes y constantes en la producción de un mismo efecto, éstas nos permiten hablar de una necesidad natural en casos como la atracción gravitacional, aunque no es igual en todos los casos. Nunca se trata de una necesidad objetiva, sino de una conexión subjetiva, nos encontramos aquí con una noción muy peculiar de la "necesidad".

Hume pretende desarrollar una especie de ciencia de la naturaleza humana que elimine los planteamientos metafísicos de la filosofía, reduciéndolos a las

⁵⁵ Cfr. Leibniz, G. W., *Los elementos del derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1991.

⁵⁶ Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980, trad. de Jaime de Salas, 12, 3, p. 190.

⁵⁷ *Ibid.*, 12, 3, p. 191.

⁵⁸ *Ibid.*, 6, p. 81.

posibilidades, necesidades, características o exigencias de una naturaleza humana universal. La naturaleza humana es tanto o más sentimiento e instinto que razón, la razón investigadora es una manifestación de la naturaleza instintiva del hombre. Nuestras impresiones son siempre discontinuas e interrumpidas, nada nos asegura que correspondan a un mundo exterior persistente y estable, sólo contamos con las imágenes y percepciones, la idea de una "armonía preestablecida" entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas se realiza por la "costumbre"⁵⁹, y lo mismo sucede con la noción de identidad personal: nuestras impresiones, pasiones e ideas se suceden unas a otras en un flujo sin una relación intrínseca, pero no hay una impresión constante e invariable de nuestro yo (*self*), sólo percepciones particulares diferentes, distinguibles y separables, de modo que no tenemos un criterio exacto (un *standard*) sino *incertidumbre* en lo que respecta a este tema. Sólo la sucesión de percepciones en la memoria puede ser considerada como fuente de la identidad personal, enlazadas por una relación de causalidad, aún así todo podría cambiar en su interior⁶⁰. De modo que para Hume tanto nuestra idea del mundo como la del sujeto podrían ser consideradas de algún modo como "contingentes" -esta es la clásica interpretación de Kant-, basadas en relaciones de posibilidad y probabilidad, aunque se conciben mediante una relación de causalidad y contigüidad entre las percepciones.

Hume se inclina por la *creencia* de que en la naturaleza existen causas de los fenómenos, y lo mismo piensa acerca de la voluntad y el comportamiento humanos, que no son incausados sino producto de causas diversas, de modo que pretende conciliar de manera peculiar la necesidad y la libertad humanas, aunque no ofrece una explicación muy satisfactoria al respecto⁶¹. La libertad consiste en el poder de actuar conforme a las determinaciones de la voluntad, es decir, sin constricciones externas (tal como pensaba Hobbes), de manera que, en el mundo natural y el humano no existe el azar. "Se acepta universalmente que nada existe sin una causa de su existencia y el azar, cuando se examina rigurosamente, no es más que una palabra negativa y no significa un poder real que esté en algún lugar de la naturaleza"⁶², el azar sería una opinión producto de nuestra ignorancia de las causas, de modo que propiamente no existe⁶³. Si bien los caracteres de los hombres son por lo general en determinada medida inconstantes e irregulares, esto es sólo aparente, como en el caso de los vientos, la lluvia y las nubes, gobernados por principios constantes.

Hume considera que un acto libre o voluntario no deja de ser causado por los motivos, carácter y situación de las personas, pero de manera peculiar, pues tenemos la "falsa sensación" de que nuestro acto, en cuanto opuesto a la necesidad, no es más que la ausencia de determinación y una cierta soltura o

⁵⁹ *Ibíd.*, 5, 2, p. 78.

⁶⁰ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 1, 4, 6.

⁶¹ Cfr. Stroud, B. *Hume*, UNAM, México, 1986, cap. VII, pp. 209 ss.

⁶² Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, *op. cit.* 8,1, p.119.

⁶³ *Ibíd.*, 6, p. 80, y 8,1, p. 120.

indiferencia (*a certain looseness or indifference*⁶⁴) que sentimos al pasar, o no pasar, de la idea de un objeto a la de algún otro objeto subsecuente. Se pregunta también Hume, sin responder, que pasaría en un mundo donde no hubiera ningún tipo de contingencia.

“Podría decirse, por ejemplo, que si las acciones voluntarias estuvieran sometidas a las mismas leyes de la necesidad que las operaciones de la materia, habría una cadena continua preordenada y predeterminada, que se extendería desde la causa original hasta todas las voliciones singulares de la criatura humana. No habría contingencia en el universo, ni indiferencia, ni libertad. Mientras actuamos, se está actuando al mismo tiempo sobre nosotros. En última instancia, el autor de nuestras voliciones sería el Creador del mundo, que por primera vez puso en movimiento esta inmensa máquina y colocó a cada uno de los seres en aquella posición particular de la que ha de resultar, por una necesidad insuperable, todo acontecimiento posterior. Por tanto, las acciones humanas, o bien carecen de toda vileza al proceder de una causa tan buena o, si la tuvieran, han de involucrar al autor en la misma culpa, en tanto que se reconozca que, en última instancia, es su causa y autor.”⁶⁵

Hume no considera aquí la posibilidad de que Dios no exista, y que por tanto nuestros actos no fueran responsabilidad de nadie, simplemente comenta, sin intentar demostrar, que siendo absurda la consecuencia de la culpabilidad de Dios, la doctrina original debe ser también absurda, y que la irresolubilidad del problema es debida a la incapacidad de la mera mente natural para resolver estos misterios sin otra asistencia. “Hasta ahora se ha visto que excede todo el poder de la filosofía el reconciliar la indiferencia y contingencia de las acciones humanas con la previsión (*prescience*), o defender el carácter absoluto de los decretos divinos, y sin embargo, librar a la Deidad de ser autora del pecado.”⁶⁶ Por ello la filosofía debe abandonar este escenario lleno de perplejidades y volver al examen de la vida común, donde encuentra suficientes dificultades sin lanzarse a un océano de duda, incertidumbre y contradicción. Encontramos aquí el antecedente de la reflexión kantiana sobre los límites del conocimiento y de una de las *antinomias*.

Antes de abordar las respuestas kantianas a estas cuestiones que Hume abre para la reflexión filosófica, resulta interesante tocar algunos temas propios del pensamiento ilustrado, para el cual es relevante la discusión acerca de la *naturaleza humana*, y dentro de ésta el papel de la razón con respecto a las pasiones, sentimientos e instintos. La naturaleza humana aparece como el aspecto necesario, invariable y universal, aunque sus notas características puedan diferir en diversos autores. Con respecto al horizonte social e histórico se

⁶⁴ *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. de Ch. W. Eliot en *The Harvard Classics*, vol. 37, Collier and Son, New York, 1967, 8, 1, p. 362, n. ed. esp. cit., p. 118 n.

⁶⁵ Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op. cit., 8, 2, pp. 123 s.

⁶⁶ *Ibid.*, 8, 2, p. 127.

discute hasta qué punto las *costumbres* imprimen cambios entre los hombres, pero siempre estos cambios tienen como telón de fondo a la naturaleza humana (de donde derivan los *derechos naturales*), de la que no pueden o no deben apartarse mucho. Las costumbres representan el aspecto contingente y variable, el criterio más importante -el hilo conductor- será el progreso de la razón, de la ciencia y de las libertades civiles, aún cuando consideren que detrás de la razón están las pasiones como mecanismos naturales del funcionamiento de la *máquina humana*. Esta máquina funciona de tal manera que en ella normalmente la utilidad común está relacionada íntimamente o deriva de la búsqueda de la utilidad personal como elemento ético mediador.

De manera que existen teorías optimistas acerca del natural *sentido moral* (Hutcheson), de la *benevolencia natural* en cuanto noción que implica un sentimiento común a toda la humanidad, como en Hume, del *estado natural* del hombre en Rousseau. Existen teorías más pesimistas en la valoración de esta naturaleza, las que siguen más a Hobbes -como Mandeville-, o teorías "mixtas", como la de Voltaire. Voltaire da más importancia al hombre mundano, a las pasiones y al *amor propio*, por oposición a Pascal; considera al hombre como "una mezcla de mal y de bien, de placer y de dolor. Está dotado de pasiones para actuar y de razón para gobernar sus acciones."⁶⁷ Acaba rechazando las nociones providencialistas y teleológicas del orden natural a favor del mecanicismo newtoniano, niega la posibilidad de la intervención de Dios en el mundo humano y junto con ello la valoración "optimista" de un orden humano lineal y progresivo hacia lo mejor.

El *Cándido* de Voltaire traza una caricatura -inexacta- de algunas ideas de Leibniz, como la de que éste es "el mejor de los mundos posibles", criticando a aquellos que piensan que todo es óptimo y se dirige necesariamente hacia lo mejor, o que las desgracias particulares siempre hacen el bien general, a la manera estoica. La narración de los múltiples desastres, desgracias y *contingencias* que tienen que soportar Cándido y sus amigos tiene este objetivo, y la conclusión se orienta en el sentido de que el futuro será obra de la acción del hombre en el mundo y no de la providencia, sino del trabajo y el ejercicio de nuestros talentos, en esto consiste el imperativo de "cultivar nuestro jardín"⁶⁸. El reconocimiento, en sus *cuentos*, de que el hombre no es el centro y el fin del universo, sino una pequeñísima criatura muy imperfecta e insignificante, de que el mal y el sufrimiento son misterios inexplicables, igualmente el reconocimiento en sus *Cartas filosóficas* de que "el hombre no es un sujeto simple"⁶⁹ sino bastante complejo, evitan que Voltaire caiga en una concepción reduccionista o unilateral de la historia.

⁶⁷ Voltaire, *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, trad. de F. Savater, C. XXV, *Sobre los pensamientos del Sr. Pascal*, p. 159.

⁶⁸ Voltaire, *Cándido, Micromegas, Zadig*, Cátedra, Madrid, 1985, trad. de E. Diego, cap. 29 y 30.

⁶⁹ *Cartas filosóficas*, p. 159. "...un hombre, bajo una gran pasión, tiene a menudo treinta o cuarenta ideas diferentes de una misma cosa, y debe necesariamente tenerlas, según que este objeto se le aparezca bajo diferentes caras." p. 160.

Sobre el fondo de la naturaleza humana universal, se levantan los intentos de la razón por liberarse de los prejuicios, las supersticiones y el despotismo, dominando ciertas pasiones, pero no hay aquí ninguna seguridad acerca del triunfo de la razón o de la permanencia de este triunfo en el tiempo. Las *costumbres* son el aspecto diferencial y accidental de la historia, el escenario múltiple y abigarrado de los intentos por lograr lo esencial, una vida racional basada en las libertades civiles y el desenvolvimiento de los talentos culturales y técnicos que permitan una mejor vida. El curso de la historia no está causado por un solo aspecto decisivo, sino por múltiples circunstancias, no hay en Voltaire, como ocurrirá después en Condorcet, una *ley del progreso histórico* que sirva de hilo conductor: ni el desarrollo de las luces, las ciencias y las libertades, ni la perfectibilidad de las facultades humanas, estos son fines e intenciones cuya realidad o progresiva realización no está asegurada, por ello hay que dudar de los "optimistas". No existe, lo sabemos hoy, una relación necesaria entre el desarrollo de las ciencias, el mejoramiento moral, la libertad y la felicidad⁷⁰.

La filosofía crítica kantiana es un intento formidable de solución de los principales problemas y dilemas acerca del origen, los límites y el alcance del conocimiento humano, por un lado, y los tradicionales problemas metafísicos y morales acerca de la libertad, del orden espiritual y natural etc. Kant tomó en cuenta la crítica epistemológica de Hume, y también la crítica del providencialismo y del "optimismo" en Voltaire. La búsqueda de una filosofía que siguiera el camino seguro de la ciencia mediante la consideración del carácter *a priori*, necesario y universal de las intuiciones puras de la sensibilidad y de los conceptos puros del entendimiento, y al mismo tiempo que tomara en cuenta los límites de este conocimiento, circunscrito sólo al ámbito de la experiencia, nos muestran el apremio de Kant por salvar a la filosofía del "subjetivismo" y "escepticismo" de Hume, que para él es una forma de *contingentismo*, y, por otro lado, delimitar estrictamente el conocimiento posible. Tendrá Kant que repensar también bajo una nueva perspectiva el problema de la moralidad, del progreso moral y de la teleología histórica y natural.

Ni los fundamentos del conocimiento ni los de la moral podrían obtenerse o abstraerse de elementos empíricos, puesto que esto implicaría su carácter meramente probable y circunstancial, accidental y contingente, su carencia de seguridad, necesidad y universalidad. El conocimiento para Kant no puede fundarse sobre bases *materiales*, resultado de la experiencia, sino *formales* y *a priori*, previos a toda experiencia, a la que hacen posible y ordenan. "Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori*."⁷¹ La tarea de la filosofía es por tanto la de mostrar cómo son posibles los principios puros y los juicios *a priori*, aquéllos que permitirían la plena certeza. El principio de causalidad, por ejemplo, no podría derivarse, como pretendía Hume, de una "repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es

⁷⁰ Cfr. Voltaire, *Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1990. Condorcet, J. C., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Ed. Nacional, Madrid, 1980.

⁷¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993, trad. de Pedro Ribas, B 4, p. 44.

decir, de una necesidad meramente subjetiva)...” puesto que “¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?”⁷² Las reglas empíricas en Hume serían “accidentales en sí mismas”, a ellas les atribuimos necesidad y universalidad basándonos sólo en la imaginación reproductora, que sin embargo sólo puede representar “conexiones contingentes, no objetivas.”⁷³

En la *Crítica de la razón pura*, Kant reconoce a la contingencia (*Zufälligkeit*) como una de las categorías de la modalidad, opuesta a la necesidad. En tanto que el par categorial posibilidad (*Möglichkeit*)-imposibilidad se refiere a lo relacionado con el entendimiento y su uso empírico dentro de condiciones formales, el par existencia-no existencia se refiere a la relación con el juicio empírico y las condiciones materiales de la experiencia, finalmente el par necesidad-contingencia se refiere a la razón en su aplicación a la experiencia, en cuanto que la interdependencia con lo real se halle determinado según condiciones universales de la experiencia. En suma, las categorías de la modalidad “no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico”, y corresponden a funciones del pensar tales como el entendimiento, la facultad de juzgar y la razón⁷⁴.

El concepto de lo contingente puede ser entendido como *modalidad*, (algo cuyo no-ser puede pensarse o cuyo no-ser es posible), o como *relación* (algo que sólo puede existir como efecto de otra cosa), en el primer caso nos referimos a la posibilidad del “pensamiento de lo contrario”, en el segundo, a los cambios, cuando nos referimos a la existencia contingente de algo (a su ser causado), o como en el caso de la proposición “todo lo contingente ha de tener una causa”⁷⁵.

Kant reserva la categoría de posibilidad para la facultad del entendimiento (*Verstand*), y la de necesidad -y su opuesto, la contingencia- a la razón (*Vernunft*), que es una facultad más elevada. El entendimiento es la facultad de las reglas, mientras que la razón es la facultad de los principios. “Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste.”⁷⁶ Necesidad y contingencia son conceptos que atañen al uso que hacemos de nuestra razón y a los límites de ésta; marcan también la frontera entre lo empíricamente condicionado y contingente, y lo incondicionado y necesario⁷⁷, sin embargo ambos, lo condicionado y lo incondicionado, sólo pueden referirse desde el punto de vista del conocimiento a la experiencia posible, que es su límite. La *materia* de la experiencia sería el aspecto contingente, la

⁷² *Ibíd.*, B 5, p. 44.

⁷³ *Ibíd.*, B 793-5, p. 606.

⁷⁴ *Ibíd.*, B 265-6, pp. 241 s.

⁷⁵ *Ibíd.*, B 289-90, p. 256 y B 301 s., p. 264.

⁷⁶ *Ibíd.*, B 359, pp. 302 s.

⁷⁷ *Ibíd.*, B 447, p. 390 y B 589, p. 481.

forma el aspecto necesario *a priori* (el espacio, el tiempo, las categorías, que corresponden al sujeto) que sin embargo carece de contenido sin una intuición dada.

Desde un punto de vista más general, "...necesidad y contingencia no tienen que referirse ni afectar a las cosas mismas"⁷⁸, sino sólo a los fenómenos. Estos conceptos no pueden extenderse para el conocimiento más allá de su uso empírico (aunque serán utilizados desde el punto de vista de la razón práctica), esto sucede en el caso de la ilusión dialéctica que pretende ofrecer una demostración trascendental de la existencia de un ser absoluta e incondicionadamente necesario que sea causa de lo contingente, el argumento que Leibniz llamó *a contingentia mundi*. El principio de causalidad y los conceptos de necesidad y contingencia sólo tienen aplicación en el conocimiento del mundo sensible; el hombre posee, sin embargo, una tendencia natural a sobrepasar los límites de la experiencia posible y pensar en una unidad superior o un ideal trascendental, cayendo en una ilusión, aunque una *ilusión natural* según Kant. Alma, mundo y Dios son ideas trascendentales en este sentido, pues la razón realiza en ellas una síntesis de la totalidad de las condiciones hacia lo incondicionado, excediendo en esta búsqueda de la completud los límites del conocimiento.

El sujeto trascendental configura al mundo fenoménico gracias al aspecto formal *a priori*. Desde esta posición cognoscitiva el hombre sólo puede verse a sí mismo como un sujeto empírico condicionado, mientras que, desde el punto de vista de la razón práctica, resulta para Kant un ser racional que actúa autónoma y libremente como noúmeno, no ya como fenómeno subsumido por completo a las determinaciones causales de la naturaleza. La razón práctica constituye un *mundo inteligible* dotado de sentido ético, la causalidad por libertad implica una causa inteligible que por sí misma inicia una acción espontánea, ajena a los principios de la sensibilidad y los condicionamientos empíricos, aunque el resultado de esta acción pase a formar parte de estos condicionamientos y de la cadena causal natural. El hombre es, por una parte, fenómeno, pero por otra es un "objeto meramente inteligible". Que la razón posee causalidad se nos muestra por los imperativos morales que nos proponemos al actuar. "Este deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno."⁷⁹

Si la metafísica tradicional pre-crítica ya no ofrece apoyo y cobijo para justificar las ideas trascendentales, la vida moral y las seguridades que quedaban resguardadas respecto de contingencias inquietantes tienen que acreditarse ahora más allá del conocimiento teórico en el hecho práctico de la libertad en cuanto cumplimiento de imperativos nacidos de la razón, al mismo tiempo individuales y universales, que ya no son principios constitutivos del mundo sino meramente

⁷⁸ *Ibid.*, B 644, p. 514.

⁷⁹ *Ibid.*, B 575-6, pp. 472 s.

regulativos. Por consiguiente, los fundamentos de la razón práctica en Kant tienen también que ser purificados de elementos empíricos. Una doctrina moral mezclada, compuesta de conceptos racionales y resortes tomados de los sentimientos e inclinaciones, haría oscilar al ánimo entre causas motoras irreductibles a un principio, que pueden conducir al bien "sólo de modo muy contingente, pero frecuentemente también al mal". De aquí se sigue que los conceptos morales no podrán pretender racionalidad, universalidad, incondicionalidad y necesidad estrictas sin un origen completamente *a priori* en la razón, "que no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente (*darum bloß zufälligen*); que en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos"⁸⁰.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant hace frecuentes referencias a aquéllos elementos contingentes que no pueden formar parte de la fundamentación ni de la buena voluntad moral, por más que sea inevitable su encuentro en la realización y consecución de los actos humanos como actos realizados en el mundo empírico. La ética kantiana pretende validez no sólo para todos los hombres, sino para todo ser racional sin distinción, por ello su fundamento no puede ser tomado de la "especial configuración de la naturaleza humana, o de las circunstancias contingentes (*zufälligen Umstanden hergenommen*) en que está puesta."⁸¹ Una ética de la *felicidad propia* o de la *prudencia* para obtenerla dependería también de elementos empíricos, carecería de la necesidad incondicionada de la ética formal. Una ética empírica valdría sólo "bajo condiciones contingentes y con excepciones"⁸², y carecería de otro elemento básico, la voluntad pura, que consiste "en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar."⁸³ De este modo la virtud recuperaría para Kant su auténtica figura, presentando a la moralidad "desvestida de toda mezcla de lo sensible y de todo adorno espurio de la recompensa o del amor propio."⁸⁴ La acción moral no será medida por sus móviles sensibles ni por sus resultados o utilidad, sino por la conformidad con un principio o ley de la razón universal, por la rectitud y la buena voluntad.

En la *Fundamentación*, Kant parece estar más inspirado por la tradición estoica que en otros escritos posteriores, y tal vez por ello se encuentra aquí mayor insistencia en exponer una ética ajena a toda contingencia -el término es muy utilizado- cimentada en la sola conformidad con el deber y el imperativo: la buena voluntad en sí racional, el respeto a la ley moral, la independencia respecto

⁸⁰ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, edic. bilingüe y trad. de José Mardomingo, Ak. 411, pp. 152 s.

⁸¹ *Ibid.*, 442, pp. 214 s.

⁸² *Ibid.*, 408, pp. 146 s.

⁸³ *Ibid.*, 426, pp. 182 s.

⁸⁴ *Ibid.*

de cualquier inclinación⁸⁵. El imperativo formal, que manda obrar según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal, o el imperativo no sólo formal que manda obrar de modo tal que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre a la vez como fin y nunca solamente como un medio, implican la idea de *dignidad* de todos los hombres como seres racionales, pero también el hecho de que para conformar una *comunidad de seres racionales* en consonancia con estos principios, un *reino de los fines*, es necesario abstraer las “diferencias personales” y los “fines privados”. Así el individuo está sometido a su legislación propia y al mismo tiempo universal, la autonomía puede relacionarse en Kant directamente con la universalidad gracias a estos conceptos.

La salvaguardia de la racionalidad, la autonomía y la universalidad moral en Kant tiene que pagar, sin embargo, el precio de un dualismo estricto y de un grado de abstracción tal que no considera la génesis social e intersubjetiva del individuo, su génesis en el mundo. El dualismo metafísico kantiano hace que la persona individual se pierda entre un sujeto *nouménico* y un sujeto *empírico*; es decir, como afirma Habermas, “...entre el yo trascendental como uno frente a todo y el yo empírico como uno entre muchos. En la medida en que el conocimiento de mí mismo es trascendental, se topa con la desnuda identidad del yo como condición formal de la cohesión de mis representaciones; en la medida en que tal conocimiento procede en términos empíricos mi naturaleza interna me parece tan ajena como la externa.”⁸⁶ La “comunidad de seres racionales” es obtenida de una noción tal de sujeto trascendental que los individuos no tendrían necesidad de ponerse de acuerdo o dialogar para construirlo, bastaría con que cada cual hiciera uso de su propia razón e hiciera abstracción de sus diferencias e intereses particulares, del tiempo y del contexto, es decir, de una serie de contingencias que sin embargo son ineludibles. La constitución del sujeto moral y del sujeto político pasa sin embargo por esta serie de contingencias y deriva de una serie de elecciones y decisiones dentro de posibilidades conformadoras de la conciencia que no pueden ser eludidas, como no lo pueden ser la valoración de las consecuencias del actuar ni el ámbito prudencial. Sin embargo tampoco estas consideraciones deben hacernos olvidar la grandeza del principio kantiano de *la humanidad como un fin en sí*, ni su búsqueda de una ética del individuo autónomo y racional, aún cuando nuestro concepto de racionalidad sea hoy más modesto y encarnado en el mundo fenoménico.

Libertad y moralidad aparecen en Kant como términos recíprocos, la moralidad no se impone desde fuera, al igual que en Rousseau. También en Kant, como en *El contrato social*, obedecemos una ley porque hemos participado en su establecimiento, la obediencia a esta ley es sinónimo de libertad porque nace del sujeto autónomo racional, de su voluntad. En Kant encontramos una nueva forma de entender al individuo distinta del individualismo atomizado o “desvinculado” y

⁸⁵ El estudio preliminar de la edición citada de José Mardomingo explica en detalle la relación de la *Fundamentación* con la obra de Garve sobre Cicerón y el *De Officiis*, pp. 18 ss.

⁸⁶ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990, trad. de M. Jiménez, p. 167.

del subjetivismo que deriva de pensadores como Descartes, Locke o Leibniz; en la noción kantiana de *autonomía* encontramos al mismo tiempo la exigencia de la universalidad e incluso podríamos derivar de ella la necesidad de la alteridad y la intersubjetividad, una nueva forma de humanismo, como afirma A. Renaut⁸⁷, aunque me parece que la unión armoniosa de las voluntades racionales no es tan fácil de obtener sin tomar en cuenta otros aspectos, lo que implica situarse más allá del sujeto trascendental kantiano.

Kant no admitirá la idea de Herder de un orden natural necesario, armónico y progresivo de la historia humana y de las disposiciones morales, pero sí postulará al progreso moral como un ideal orientador que inspira las acciones humanas, cuya posibilidad puede establecerse filosóficamente, pero no su necesidad. La "prueba" de la posibilidad del progreso humano, de la disposición moral para conseguirlo, consiste en la actitud, carácter moral y entusiasmo de los hombres por lograrlo, como en el caso de los entusiastas que lucharon en la revolución francesa⁸⁸. La historia se convierte así en el campo de posibilidades de realización de la libertad y de los imperativos de la razón práctica, hasta que los hombres se conviertan en ciudadanos de una misma república y caminen hacia la paz perpetua.

Kant transitó desde su "cándido" optimismo juvenil, cuando afirmaba con Leibniz y contra Voltaire que este mundo "no puede ser mejor"⁸⁹, hasta una posición finalmente más cercana a la volteriana, más realista y descorazonada, donde la voluntad humana decide sobre el progreso humano y no existe un orden necesario o un designio providencial por encima de ella. Si bien el aguijón de la necesidad y de la competencia debida a la "insociable sociabilidad" del hombre pueden hacernos ver la historia y las instituciones en la dirección del progreso, sólo nos sitúan en sus condiciones de posibilidad. La historia es por ello de alguna manera "contingente", de manera parecida a la temática de la *posibilidad del mal*, en donde el retroceso moral depende de un acto de libertad desviado de la ley moral, de una *propensión contingente* para la humanidad, que consiste en la *fragilidad* o debilidad del hombre, la *impureza* de sus motivaciones y la *malignidad* o corrupción del corazón humano⁹⁰. Estas consideraciones casi convierten a Kant en un "filósofo de la condición humana". En él, como en otros pensadores, la contingencia tiene que ser superada y convertirse en necesidad, en este caso en la necesidad racional del imperativo: "el imperativo es una regla, cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser *obligado* (necesitado) a

⁸⁷ Cfr. Renaut, A., *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris 1989, pp. 234 y 256.

⁸⁸ Kant, E., *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1981, trad. de E. Imaz, pp. 95 ss.

⁸⁹ Me refiero al ensayo de Kant de 1759 sobre el optimismo, cfr. Schilpp, P. A., *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966.

⁹⁰ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de F. Martínez, I, 1, pp. 37-9.

concordar con esta regla. El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria⁹¹.

En cuanto al orden natural, en la *Crítica del juicio* la naturaleza se muestra como un conjunto de leyes empíricas que son contingentes para el entendimiento humano. A fin de introducir una regularidad, Kant propone abandonar el modelo mecanicista newtoniano e introducir el juicio teleológico *a priori* que establezca causas finales para entender a los seres más organizados. El razonamiento teleológico introduce una forma indispensable de necesidad cuando el modelo mecanicista genera un ámbito de contingencia que debería ser acotado⁹². Esta fórmula será después muy utilizada cuando el idealismo alemán se deshaga de la "cosa en sí" y rompa las fronteras establecidas por Kant para el conocimiento, será también la forma de eliminar el sentimiento humano de la contingencia bajo nuevas formas de providencialismo.

⁹¹ Kant, I., *La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. de A. Cortina y J. Conill, Introducción IV, p. 28.

⁹² Cfr. López Molina, A., *Contingencia y teleología en Kant*, en Aramayo, R. y Vilar, P., *En la cumbre del criticismo*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992.

4. LA SOCIALIZACION INDIVIDUALIZADORA

La revisión de la historia y la experiencia de la contingencia desde la reflexión filosófica, así como el análisis del recorrido de este concepto en relación con lo que consideré la primera etapa en el despliegue de la modernidad y del individuo moderno, conduce finalmente a la consideración de algunos conceptos que corresponden a una segunda etapa, la que se desarrolla después de Kant, para la cual es necesario echar mano de nociones como individuación y socialización. *Individuación* ahora desde un punto de vista dinámico y formativo, como *Bildung*, un proceso entrelazado con lo que E. Durkheim llamará *socialización*, lo que exige el tratamiento de la temática de la *intersubjetividad* y la revisión de los conceptos de individuo e individualismo modernos, finalmente de algunas de sus paradojas, contradicciones, ambigüedades y antinomias.

El análisis anterior sobre el despliegue de la modernidad llevó a considerar la noción de *condición humana contingente* dentro del contexto que surge a partir del Renacimiento, el de un individuo que comienza a liberarse de las trabas estamentales, con una existencia más dinámica, compleja, autorresponsable, con una conciencia creciente acerca de la autorreflexividad y la narratividad, y por otro lado más cercana a lo mundano. Después se desarrollaron las nociones racionalistas del individuo en consonancia con la concepción mecanicista del mundo, el afán de control y dominio "racional objetivo" de la naturaleza y del hombre, pasando por las nociones ilustradas acerca de la "naturaleza humana", hasta llegar a la síntesis kantiana y la relación de la individualidad racional autónoma con la universalidad. Corresponde ahora analizar este proceso desde las nociones de individuación e intersubjetividad, relacionándolo con la temática ya abordada del concepto filosófico de individuación en el medioevo y la primera etapa de la modernidad, señalando que es tanto una temática filosófica como un proceso social.

Norbert Elias estudia el proceso de la civilización occidental bajo la óptica de su sociogénesis. A este proceso corresponden nuevas formas de diferenciación social que plantean mayores exigencias de autorregulación individual y a la capacidad de autocoerción personal, y por otro lado, mayor abundancia y flexibilidad de las relaciones, mayor *individualización*, un cambio en el equilibrio entre el yo y el nosotros, en donde el yo aparece por sobre el nosotros a partir de Descartes¹. Este giro individualizador se da como consecuencia del cambio de las actitudes sociales, que son las que lo generan, puesto que en realidad "la

¹ Elias, N., *Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros*, en *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona 1990, trad. de José A. Alemany, p. 234. Cfr. Elias, N., *El proceso de la civilización*, FCE, México 1987.

identidad como yo no puede existir sin la identidad como nosotros"². Elias describe algunas de las fases de la autocomprensión del individuo moderno, desde una concepción estática y aislacionista del mismo hasta la comprensión gradual de los procesos sociales de su desarrollo y de la diversidad de la personalidad, análisis que resultan ser provechosos para la perspectiva aquí adoptada.

Desde el punto de vista filosófico el problema de la individualidad en el pensamiento medieval, tal como se ha analizado, recibió un tratamiento secundario y derivado. La *individuación*, desde Boecio hasta el siglo XIV, era fundamentalmente el resultado de los rasgos accidentales o materiales, considerados como principio o causa de la individuación, ésta no podría establecerse por determinaciones cualitativas o formales, que serían propias sólo de la universalidad, sino por determinaciones cuantitativas, la individuación llega a consistir para Tomás de Aquino en la *materia signata cuantitatis*. Una comprensión más amplia e integral es la de Duns Scoto, para quien la individualidad implica la determinación última de la materia, de la forma y de su compuesto, su última realidad, llamada *haecceitas*. Es por este camino abierto por Scoto, -y que pasa también por la noción de individualidad singularizada y potencialidades infinitas de Nicolás de Cusa y por el *cogito* cartesiano- por el que transita Leibniz.

En la *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, la individuación para Leibniz se efectúa por la entidad total, como una determinación completa, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente, siguiendo el camino de la *haecceitas* de Duns Scoto. "Todo individuo es individualizado por su entidad total", "... la naturaleza es capaz de individualizarse a sí misma"³. En la teoría de las mónadas nos encontramos plenamente con una noción de la individualidad singularizada, una totalidad individual idiosincrática que se representa al mundo desde su perspectiva original, desde su subjetividad, y que al mismo tiempo es un espejo del mundo⁴. El individuo no puede agotarse en una descripción cuantitativa, sino que es infinito, inagotable predicativamente e irreductible a leyes necesarias en virtud de su libertad racional contingente. Pero en esta mónada en cuanto individualidad singularizada, no aparece su génesis social, sino que nace ya separada, sin ventanas, sin cambios ni desarrollo de la propia identidad, sin historia. Las nociones de procesos de desarrollo de la identidad y de la personalidad se fueron construyendo posteriormente, lo mismo que las de los procesos de cambio histórico y de interacción social. Elias considera que por esta razón a Hume le costaría trabajo comprender que "el niño que había sido una vez y el adulto que era en el presente pudieran ser la misma persona"⁵, debido a la inmadurez de ciertas herramientas teóricas.

² *Ibid.*, p. 212.

³ Leibniz, G.W., *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*. UNAM, México, 1986, introd. y trad. de M. Beuchot, pp. 17 y 23.

⁴ Cfr. Leibniz, G.W., *Monadología*, *op. cit.* § 7, 9 y 56.

⁵ Elias, N., *Ibid.*, p. 213.

En Kant nos encontramos a la mitad de este camino, aunque se ha avanzado en la superación del individualismo atomizado o “desvinculado”, el dualismo estricto kantiano implica la noción de un individuo que si bien ha salvaguardado su autonomía y racionalidad entendiéndose en términos de universalidad, la persona individual se ha perdido entre el sujeto *nouménico* y el *empírico*, abstrayéndose de la génesis y constitución social, del tiempo y del contexto. El sujeto kantiano, como se ha visto, construye su relación con los otros en términos de una racionalidad autónoma que puede universalizarse, dándose leyes que son a un tiempo individuales y universales. Kant ha señalado apenas el camino para los posteriores desarrollos sobre la formación del individuo en la interacción social y lingüística.

El sujeto kantiano ordena y genera un mundo de acuerdo a principios de la razón, pero también es un sujeto que actúa autónomamente. La filosofía posterior buscará unir estos elementos divididos, la razón pura y la razón práctica, el entendimiento y la sensibilidad, enmarcando este sujeto unificado bajo un modelo *formativo* y creativo, el *modelo expresivista*. La vida humana es vista como una unidad orgánica expresiva -análoga a una obra de arte- que debía desenvolverse o realizarse a partir de un núcleo central, y lo mismo sucedería con la vida social. Taylor describe este modelo o *giro expresivista* -que habrían impulsado Herder y Schiller, entre otros- y lo ubica dentro de la reivindicación romántica de los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento, incluyendo la idea de una voz interior que nos une a la naturaleza (en términos deístas y panteístas). El individuo debía encontrar, expresar y desarrollar su peculiaridad interior dentro del orden cósmico, y para muchos no sólo eso, sino también dentro de la peculiar comunidad o nación a la que pertenece, armonizando con un orden providencial⁶. El intento de superar las dicotomías de la filosofía kantiana tuvo también como consecuencia el rebasamiento de los límites que Kant había impuesto al conocimiento.

Habermas analiza en *Individuación por vía de socialización* el modelo del *artista productor*. Schiller conceptualizó al ser individuado en los términos del artista que “reconcilia lúdicamente en su obra forma y materia”, el hombre ha de extrañar y objetivar su mundo interior -haciendo mundo lo que es sólo formal e intelectual- y al mismo tiempo dar forma y apropiarse de todo lo extraño y mundano, lo que representa “un modelo ontológico aún no traído a concepto” que la filosofía posterior va a elaborar⁷. La conversión de las mónadas estáticas de Leibniz en totalidades individuales en proceso de formación exigirá posteriormente un concepto que las concierte y las funda en una totalidad mayor, pero este “yo o espíritu absoluto” acabará robando a las figuras individuales la individualidad que reclama para sí, al igual que el espíritu del mundo disputa su individualidad a los individuos históricos, de los que se sirve para sus fines. En estos términos

⁶ Acerca del *modelo expresivista* véase C. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, y *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996, Cap. 21, *El giro expresivista*, pp. 389 ss.

⁷ Habermas, J., *Individuación por vía de socialización*, en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, trad. de Manuel Jiménez R., p. 196.

metafísicos el triunfo de lo universal “acaba condenando lo individual al destierro de la inefabilidad”⁸ o empujándolo a los bordes y a la marginalidad. Concebir al individuo en términos dinámicos, inmerso en un proceso de formación cultural dentro de la sociedad y la historia, tuvo también consecuencias negativas dentro del idealismo alemán, puesto que el desarrollo cualitativo y el valor infinito del individuo fue mistificado al convertirse éste en espíritu absoluto.

Schiller construye una utopía estética en la que el hombre unifica sus facultades fragmentadas y contrarias (el impulso material y el formal, la necesidad y la libertad) en un mundo sin coerción, superando la sociedad civil burguesa (el *estado natural*) como sistema de egoísmos y recuperando el sentido comunitario. En Schiller se puede encontrar también en estado embrionario esta tendencia a superar la contingencia de los hombres concretos en el camino hacia lo ilimitado: “...debemos elevarnos al concepto puro de humanidad, y dado que la experiencia sólo nos muestra estados concretos de hombres concretos, pero nunca la humanidad entera, hemos de intentar descubrir lo absoluto y lo permanente de esos fenómenos individuales y cambiantes y, dejando de lado toda contingencia, apoderarnos de las condiciones necesarias de su existencia.”⁹

Dentro de este modelo de individuación, el intento por fundir el yo cognoscente y el yo práctico llevará a diferentes versiones teóricas acerca de la intersubjetividad como base de la conformación de la individualidad. La autoconciencia y autoafirmación práctica del yo en Fichte no puede entenderse sin la mediación con los otros. Fichte pone como presupuesto del individuo racional la co-dependencia y la acción recíproca de los seres racionales, partiendo de su corporeidad y capacidad de comunicación; “...yo no llego a la autoconciencia y no puedo llegar excepto como resultado de la influencia sobre mí de un ser racional fuera de mí.” La limitación, oposición y respeto entre las personas es la base real de la libertad, que sólo es posible en una “comunidad de los seres libres, que de nuevo es condición de la posibilidad de la autoconciencia”¹⁰.

Fichte acude también al modelo artístico para la conformación del individuo. La determinabilidad al infinito y la ductilidad (*Bildsmakeit*) como ausencia de una forma previa caracterizan al hombre, lo que le obliga a autoconvertirse en lo que debe ser: “el hombre sólo está indicado y bosquejado”¹¹. Sin embargo, a pesar de esta profundización en el entendimiento de los procesos paralelos de individuación y socialización mediante la comunicación y el reconocimiento recíprocos, para Fichte los sujetos aparecen como objetos los unos para los otros, en una relación

⁸ Habermas, J., *Ibid.*, p. 197.

⁹ Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, ed. bilingüe y trad. de J. Feijóo y J. Seca, Carta décima, p. 191. Cfr. Carta segunda, tercera, decimoquinta y vigésimosegunda.

¹⁰ Fichte, J. G., *Para una filosofía de la intersubjetividad (Grundlage des Naturrechts...2, 5-6)*, Universidad Complutense, Madrid, 1993, trad. de V. López-Domínguez, pp. 28 s., cfr. acerca del tema de la intersubjetividad, el opúsculo *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Tecnos, Madrid, 1996.

¹¹ Fichte, J. G., *Ibid.*, pp. 34 y 36.

por tanto meramente estratégica, la libertad acaba entendiéndose como limitación ajena y autolimitación, no como realización. La conversión de la conciencia individual en razón universal, en yo trascendental generador de mundo, hace que el individuo particular se convierta en una mera contingencia y acabe siendo indiferente, puesto que lo que importa es la realización del yo trascendental¹².

En oposición a Fichte, para quien -siguiendo a Spinoza- la individualidad es una mera limitación del absoluto, la concepción del individuo de F. Schleiermacher acentúa más la libertad y la autonomía, tiene como núcleo las nociones de peculiaridad o personalidad (*Eigenthümlichkeit, Persönlichkeit*) como totalidad individual cualitativa y la de formación (*Bildung*), lo que supone una concepción dinámica e intersubjetiva, como se muestra en los *Monólogos*.

“Así se ha abierto para mí lo que es ahora mi más elevada intuición. Se me ha hecho claro que cada ser humano debe representar la humanidad de una manera propia, con una mezcla propia de sus elementos, para que todas las maneras se manifiesten en la plenitud de la inmensidad y se realice todo lo que puede manar de su seno.”¹³

No bastaría aquí para Schleiermacher la mera formulación de la humanidad como una masa informe y tosca “siendo en el fondo lo mismo”, puesto que así el hombre, el individuo, “no sería una esencia formada peculiarmente, sino sólo uno y el mismo elemento en todas partes”¹⁴. Este crecimiento formativo, expansivo y creativo del yo, sin embargo, implica la relación con los otros en un ámbito comunitario; los actos de los otros hombres han de pasar por una apropiación libre del individuo, quien conforma su peculiaridad en este intercambio. El diálogo interior no excluye la comunicación: “...me gusta emprender algo en comunidad: al pensar íntimamente, al intuir, al asimilar lo extraño, necesito la presencia de cualquier ser querido; necesito que la comunicación y la acción interior vayan inmediatamente unidas, para corresponder fácilmente al mundo con el presente dulce y leve de la amistad.”¹⁵ Para establecer un diálogo que lleve a la comprensión, Schleiermacher parte de una hermenéutica del *acto adivinatorio* de la congenialidad y de la simpatía: si bien no podemos agotar y abrir del todo una individualidad, sin embargo cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, lo que queda garantizado por una metafísica espiritualista de la infinitud cercana a la hegeliana¹⁶. Esta valoración de la individualidad elude la ética del deber a favor de la espontaneidad basada en el desarrollo orgánico y en la intuición interior, conduce, más que a prescripciones, a la representación o descripción del desarrollo de la individualidad, de acuerdo con la noción schilleriana del *alma bella*, para la cual sensibilidad y ley moral concuerdan espontáneamente.

¹² Habermas, J., *op. cit.*, pp. 199 s.

¹³ Schleiermacher, F. D. E., *Monólogos*, Anthropos, Barcelona, 1991, ed. bilingüe y trad. de Anna Poca, p. 39.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 49, cfr. pp. 111 y 113.

¹⁶ Cfr. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 237 ss. y 569.

En un análisis interesante sobre esta etapa de la modernidad y de sus consecuencias futuras, G. Simmel establece el contraste entre dos formas de concebir el individualismo, el que había establecido la igualdad de las personas mediante una naturaleza humana compartida, su igualdad como personas *en sí* o en abstracto, separadas de toda atadura y determinación particular -tal como encontramos sobre todo en el pensamiento ilustrado inglés y francés, pero también en Kant-, y el individualismo *cualitativo* de la diferencia o peculiaridad, propio del romanticismo y del pensamiento alemán de principios del siglo XIX -en oposición al *numérico* del siglo XVIII- cuya figura paradigmática es Schleiermacher, para quien "no sólo la igualdad entre los hombres es una exigencia moral, sino también su diferencia"¹⁷, la tarea moral consiste en que cada uno represente la humanidad de una forma peculiar. Habría que comentar que esta alternativa, llamada por Taylor "ética de la autenticidad"¹⁸, es un modelo más ligado a lo estético y puede rebasar en varios aspectos -y de forma problemática- el horizonte ético.

La primera forma del individualismo conduce para Simmel al liberalismo político y económico como parte de la *cultura objetiva*, la segunda al afán de peculiaridad y crecimiento formativo de la interioridad en la interacción orgánica -tal como en el *Wilihelm Meister* goethiano- y que forma parte de la *cultura subjetiva*. La primera forma corresponde en términos económicos a la libertad y la igualdad en el sentido de la libre competencia, y la segunda al principio de la división del trabajo, consecuencias que sin embargo desvirtuaron en la práctica social los ideales que supuestamente les corresponden. Simmel ve en esta oposición entre el ámbito objetivo, cuantitativo y calculístico, y el ámbito subjetivo y vivencial una contradicción básica de la modernidad, que después elaborará Lukács -inspirado en Hegel y en Marx- bajo la figura de la enajenación y el fetichismo de la mercancía. Esta oposición, que Simmel observa bajo tintes trágicos, puede sin embargo relativizarse si tomamos en cuenta planteamientos como el de W. v. Humboldt (antecedente de la empresa hegeliana que busca resolver esta contradicción), quien había establecido la libertad ciudadana -en el sentido liberal- como un presupuesto para la libre formación autorrealizativa de los individuos, de sus siempre crecientes potencialidades, en un marco teórico distinto del "atomismo social" lockeano y del instrumentalismo social que reduce las relaciones interpersonales a la negociación estratégica de intereses egoístas, aunque todavía con algunas de las limitaciones del liberalismo clásico, estableciendo el puente entre Kant y J. Stuart Mill¹⁹.

El ámbito intersubjetivo en la formación del individuo y de los colectivos sociales ha sido visto en profundidad por Humboldt desde la perspectiva del lenguaje. El hombre individual se forma en vinculación con la socialidad, el

¹⁷ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1986, p. 277.

¹⁸ Cfr. Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

¹⁹ Humboldt, W. v., *Los límites de la acción del Estado*, Tecnos, Madrid, 1988.

desarrollo espiritual interior “es posible tan sólo por el lenguaje”, que es producto de la cooperación humana. El individuo está relacionado con una totalidad que es la humanidad entera desde su particularidad lingüística, donde se ubica su peculiaridad personal, y su despliegue formativo es infinitamente diverso de acuerdo con la premisa de que el lenguaje es considerado como una peculiar concepción del mundo²⁰.

Existe para Humboldt una relación de interacción recíproca y mutua influencia entre los individuos y la nación a la que pertenecen, en ambos se expresa el *genio* creativo, la nación es también como un individuo debido a su peculiaridad, pero las naciones se relacionan de esta misma manera con la humanidad, entrelazando así el espíritu personal con el espíritu del mundo, de modo que es posible “dar una forma moral más universal a la formación de la interioridad”²¹, rompiendo los grilletes de las ideologías nacionales. Sin embargo, lo igual y lo semejante sólo se hallará en los espíritus diversos, “la variedad con la que puede expresarse la peculiaridad humana... es infinita”²², la posibilidad de un entendimiento universal permite la unidad de esta variedad y diversidad, y dentro de esta relación se desarrolla la individualidad. Aquí se muestra con claridad la relación entre la individuación y la socialización en el esquema de la intersubjetividad lingüística, sin abandonar el concepto de *Bildung* como realización espiritual de pueblos e individuos, pero sin aceptar la idea de progreso histórico necesario de Herder y Hegel.

“La civilización es la humanización de los pueblos en sus instituciones y usos exteriores, así como en la mentalidad interior relacionada con ellos. La cultura añade a este ennoblecimiento de la vida social la ciencia y el arte. Ahora bien, cuando decimos en alemán *Bildung* nos estamos refiriendo a algo que es al mismo tiempo más elevado y más íntimo: a esa disposición del sentido que brota del conocimiento y del sentimiento del conjunto de las tendencias espirituales y morales y que se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter.”²³

Esta es una definición más subjetiva del concepto, puesto que también es utilizado no sólo para referirse a la formación de pueblos e individuos, sino también a la cultura objetiva. El seguimiento de los conceptos de individuación, intersubjetividad y *Bildung* permite mostrar su pertinencia y relevancia para las teorías actuales de la interacción social y para la crítica o señalamiento de las contradicciones de la modernidad desde el punto de vista de sus concepciones del individuo. Si bien habría que liberar al concepto de formación de sus connotaciones metafísicas y de sus relaciones con una supuesta naturaleza

²⁰ Humboldt, W. v., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Anthropos, Barcelona, 1990, trad. de Ana Agud, pp. 52 ss.

²¹ *Ibíd.*, p. 54.

²² *Ibíd.*, p. 55.

²³ *Ibíd.*, pp. 44 s.

humana a realizar, sigue siendo un elemento importante para una redefinición actual del término "humanismo".

En los escritos juveniles de Hegel se aborda la temática de la individuación formativa en un ámbito intersubjetivo, pero con un tratamiento distinto. Como para Fichte y Schelling²⁴, la constitución de la conciencia individual no puede darse sino en la interacción con los otros, pero esta interacción es vista desde una triple perspectiva mucho más amplia que incluye el *lenguaje*, el *trabajo* y el *reconocimiento*. Estos tres aspectos son para Hegel -en el *Sistema de la eticidad* y en la *Filosofía real*- formas de mediación dialéctica de lo particular hacia lo universal. La identidad del yo se obtiene mediante un proceso formativo hacia el reconocimiento recíproco en cuanto relación ética, tal como se desarrolla en el amor como satisfacción recíproca, en las relaciones jurídicas y en la solidaridad, la lucha por el reconocimiento pasa por los momentos de la opresión y el restablecimiento. Sin embargo esta temática relevante perdió su "significación teórica fuerte"²⁵ incluso antes de la *Fenomenología del espíritu*, puesto que la relación de reconocimiento mutuo y el hecho de que "el yo es el nosotros y el nosotros es el yo", se convierte finalmente en una mera etapa del desarrollo del espíritu concebido en términos monológicos, como afirma A. Honneth: "la eticidad ha devenido una forma del Espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso, y no una forma específica y henchida de pretensiones de la intersubjetividad... Si él hubiese seguido consecuentemente ese mismo progreso ético en la constitución de la comunidad, entonces se le hubiera abierto también la forma de una interacción social en la que cada persona, en su particularidad individual, podría contar con un sentimiento de reconocimiento solidario"²⁶.

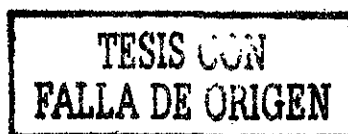
En la *Fenomenología* la formación del individuo es vista como un proceso de adaptación del "espíritu inacabado" que tiene que recorrer las fases de desarrollo del espíritu universal, "pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado"²⁷. Aquí el espíritu absoluto le ha robado su individualidad a los individuos particulares, de los que se sirve como medios, éstos tienen que adaptarse a lo ya realizado por aquél. El resultado de esta deflación del papel del individuo es una devaluación de la función que la formación había cumplido. El concepto de *Bildung* es interpretado en sentido negativo por Hegel, lo que se objetiva en la formación no es obra de la *razón*, sino del mero *entendimiento*, como afirma M. Paredes; "la correlación entre filosofía y formación general del pensamiento se transforma en una relación cuando menos

²⁴ Cfr. Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad. de J. Rivera y V. López, p. 340, "un acto determinado de una inteligencia exterior a nosotros es condición necesaria del acto de la autodeterminación y por eso de la conciencia".

²⁵ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una pragmática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 14. Cfr. Habermas, J., *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 11 ss.

²⁶ Honneth, A., *Ibíd.* p. 80. Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973, trad. de W. Roces, pp. 113 ss.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 21.



polémica, toda vez que la filosofía no encuentra en aquélla más que una desfiguración de sí misma”²⁸.

La progresiva individuación ontológica del espíritu es para Hegel un proceso que va desde la materia hasta el hombre, pasando por los seres vivos. La historia universal -en cuanto historia que se dirige necesariamente hacia la libertad- manifiesta también este proceso dialéctico de aumento en la complejidad e individuación siguiendo el modelo de una *totalidad individual* en sentido cualitativo e intensivo. De acuerdo con el planteamiento schilleriano, la “individualidad viviente” es comparada con una obra de arte que armoniza los opuestos²⁹, y conduce en Hegel a la consideración de los individuos particulares como parte de la sustancia ética común (*Sittlichkeit*) que conforma el *espíritu del pueblo* (*Volkgeist*) y el Estado, pero también como vehículos del desenvolvimiento necesario del espíritu hacia la autoconciencia. Desde la perspectiva que he adoptado, abordar esta problemática implica hacer una revisión de la relación entre individuación y contingencia.

El idealismo hegeliano reconoce la imposibilidad de deducir todo lo individual y lo particular partiendo de la idea, de modo que la contingencia es necesaria en su sistema para explicarlos. En la *Ciencia de la lógica*, retomando las modalidades kantianas, la contingencia (*Zufälligkeit*) se define como la unidad de la posibilidad (*Möglichkeit*) y la realidad (*Wirklichkeit, realidad efectiva*) en el camino hacia la necesidad. “Lo contingente es un real, que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente”³⁰. La contingencia es la “absoluta inquietud del devenir”. Lo posible que se convierte en real es contingente, puesto que lo posible abarca lo realizado, pero también lo posible que se volvió real pasa de lo contingente a lo necesario.

Este paso de lo posible a lo necesario en la lógica hegeliana es explicitado por otros dos conceptos, el de posibilidad *formal* o abstracta, que consiste en que algo no se contradiga, y el de posibilidad *real*, que consiste en la existencia inmediata de la multiplicidad de circunstancias que conducen a la realización. La posibilidad real “es ya por sí misma la necesidad”, se convierte en ella, marca el paso hacia la necesidad y realidad absolutas. Sin embargo -y esto es lo interesante desde mi punto de vista- “la *necesidad real es, en sí, también contingencia*. -Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, *según su forma*, un necesario, pero según su contenido, es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia”³¹. La necesidad real contiene para Hegel la contingencia, la necesidad se pone a sí misma sus condiciones, pero las

²⁸ Paredes Martín, M., Estudio preliminar a Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XX.

²⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, trad. de R. Valls Plana, §55, p. 159.

³⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, trad. de Aug. y Rodolfo Mondolfo, II, 3, 2, p. 482. (Edic. alem. *Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1970, Vol. 6, pp. 200 ss.)

³¹ *Ibid.*, p. 487.

pone como contingentes, a esto le llama D. Heinrich *contingencia absoluta*³². Hegel hace referencia a la contingencia cuando habla de la existencia empírica, de lo finito y particular como un momento del desarrollo del espíritu que se desdobra y exterioriza en la otredad material, a esto se refiere cuando habla de un *contenido limitado*. Al ser este momento necesario, la contingencia es necesaria. Esta última afirmación -"la contingencia es necesaria"- que parece un contrasentido, se comprende dentro del desarrollo del sistema, lo mismo que la afirmación de que "la necesidad es libertad" porque se funda a sí misma, se pone sus propias condiciones. La contingencia acaba identificándose con la absoluta necesidad, y ésta "es la esencia de las mencionadas realidades libres, necesarias en sí... La *simplicidad* de su ser, que consiste en su fundarse en sí, es la absoluta negatividad; es la *libertad* de su inmediación carente de apariencia"³³. La necesidad es libertad en Hegel porque corresponde a un proceso interno de autodesarrollo del espíritu, en el que a la negatividad corresponde la transformación y la "superación" (*Aufhebung*).

La contingencia tiene su lugar y su derecho en primer lugar en la naturaleza. Mientras que la filosofía del espíritu es, en principio, la esfera de la libertad, en donde el espíritu está en su elemento, la naturaleza es la esfera de la necesidad y de la contingencia, lo natural es la exterioridad o la idea en la forma del *ser-otro*, Hegel utiliza las metáforas neoplatónicas de *caída de la idea* y *no-ser* para referirse a la materia y lo natural, en éstos la idea bajo la figura de la exterioridad es "inadecuada a sí misma", por ello la contingencia tiene lugar en las configuraciones concretas e inmediatas, más ajenas a la idea, en esto consiste la "impotencia de la naturaleza" (*Enc.* § 247-250). Esta contingencia es arbitrariedad y falta de orden, como en la abigarrada variedad de las especies, las malformaciones o los monstruos, y no debe ser entendida como libertad, pues carece de espíritu. Las leyes naturales comparten su lugar con los hechos contingentes debido a esta inadecuación, impotencia, exterioridad o lejanía, pero estos hechos en sí mismos, considerados por separado, no dejan de ser para Hegel residuales, obedecen a la no-verdad o irrealidad si nos situamos en el saber absoluto. Como afirma Heinrich, lo necesario es "la" contingencia, pero no "lo" contingente, lo contingente determinado por ello no es ni debe ser objeto de un

³² Heinrich, D., *Teoría de Hegel sobre la contingencia*, en *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas, 1987, pp. 199 s. La unión analítica de contingencia y necesidad consiste en que "sólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad", p. 203.

³³ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 489, Jean Hyppolite interpreta estos pasajes de esta forma: "La realidad efectiva no tiene su fundamento en una posibilidad que estaría más allá de ella; ella misma es su propia posibilidad. Ciertamente el ser se funda, pero se funda sobre sí; el es porque es posible, pero es posible porque es." *Lógica y existencia*, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 216. En esta misma línea, Francisco Pérez Cortés y Sergio Pérez C. describen cómo al final desaparece la oposición al superarse la exterioridad: "Ya no se considera primero la cosa, luego sus condiciones y finalmente su unidad, porque el propósito es examinar a la cosa misma como principio de unidad de sus condiciones. La supuesta exterioridad de la cosa y de sus condiciones, que marcaba la irrupción de lo contingente en la figura real, desaparece para dejar paso al punto de vista absoluto de la necesidad." *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, UAM, México, 1989, p. 140.

interés sustancial³⁴ -como es el caso en cambio de lo necesario y lo universal- puesto que corresponde a lo finito y determinado que debe ser superado por la infinitud del absoluto.

A diferencia de Spinoza, en Hegel la contingencia tiene un lugar más importante dentro del sistema, es más que ignorancia de lo necesario, aunque exista una filiación conceptual entre ambos pensadores. A diferencia de Leibniz, lo contingente no se relaciona con la libertad, sino con la pura arbitrariedad. La filosofía de la naturaleza y la del espíritu son parte de una misma cadena, existe una gradación ontológica y una lógica interna que los une, la materia tiene "individualidad", es ya la totalidad orgánica de sus elementos, y a partir de allí comienza el movimiento hacia lo espiritual pasando por el organismo vegetal y animal. Pero la realidad espiritual es muy superior, por lo que la naturaleza "no debe ser divinizada" a la manera romántica, la belleza natural es inferior, por ejemplo, a una obra de arte que la represente, porque está inmersa en el ámbito de la exterioridad y la contingencia (*Enc.* § 248). En lo que respecta al proceso histórico de individuación, Hegel considera al espíritu griego como la "individualidad libre y bella", que armoniza de manera todavía inmediata y natural los opuestos: lo natural y lo espiritual, el individuo y el estado. En la *polis* existe una eticidad sustancial en la que el individuo se identifica y guarda una relación orgánica con el estado, el pueblo es la sustancia y el objetivo de los individuos, aunque en forma de aprobación inmediata a las costumbres, en cuanto voluntad objetiva, pero no todavía de manera reflexiva e interiorizada. Este momento de la moralidad subjetiva -la aparición del hombre privado- llegará con los sofistas y Sócrates, en ellos el respeto a la norma debe pasar por la reflexión personal e interiorizada que trasciende la comunidad, esta actitud llevaría a la destrucción de la democracia griega y a la escisión entre el ámbito privado-subjetivo y el social-objetivo³⁵.

A partir de este modelo clásico, Hegel considera que la tarea del espíritu será la de reconciliar estos opuestos y recuperar la eticidad perdida, pero en un nivel superior que incluya este momento de la moralidad subjetiva y la particularización, tal como se desarrolló con el helenismo, el cristianismo y la modernidad (sobre todo a partir del protestantismo). La idea de libertad se habría desarrollado a partir de la noción cristiana según la cual "el individuo *en cuanto tal* tiene un valor infinito" (*Enc.* § 482), lo que ha resultado en "el derecho de la subjetividad" y el "principio de la *personalidad independiente y en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva"³⁶. De aquí nace el principio de la particularidad, representado por la *sociedad civil* (el individualismo burgués moderno), que tiene que ser elevado a la universalidad por medio de la eticidad (*Sittlichkeit*). En la *Filosofía del derecho*, la superación de la particularidad es al

³⁴ Heinrich, D. *Ibíd.*, p.206.

³⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1980, trad. de José Gaos, pp. 431 ss.

³⁶ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, trad. de J. L. Vermal, § 185, p. 230.

mismo tiempo la de las contingencias, la voluntad libre y racional del espíritu se manifiesta en la unidad de particularidad y universalidad, que conducen a la individualidad³⁷. La posibilidad de elegir, entendida como arbitrio contingente del individuo particular, no es para Hegel más que falta de libertad, mientras que en la acción ética y racional, necesaria y universal, "nadie se distingue", por ello en última instancia en la contingencia y la particularidad finita radica el origen del mal y del delito (*Fil. der.* § 15).

Hegel utiliza la noción de contingencia para indicar aquellos momentos *negativos, finitos y particulares* en el tránsito hacia la universalidad, como la contingencia de la unión de voluntades en el contrato, de los estados de ánimo en el matrimonio, que deberían ser subsanados con el amor (verdadero reductor de contingencias). Utiliza este concepto también cuando habla de las consecuencias imprevisibles de nuestros actos en el mundo exterior (el azar), de las que no somos responsables. Desde el punto de vista de la teoría moral, Hegel considera, -contra el formalismo kantiano- que las normas morales no pueden ser abstraídas de todo contenido y contexto determinado, como el de la historicidad del desarrollo del espíritu y las concreciones históricas, ni reducirse a la pura intención o al puro deber separado del ser. Considera que las inclinaciones, pasiones y necesidades propias pueden ser parte de la moralidad si la voluntad particular se identifica con la voluntad racional universal o es regida por ésta. En Hegel la eticidad implica que el deber-ser se convierta en ser, superando la moralidad subjetiva y la singularidad personal. En la eticidad, la persona "sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como su fin final absoluto" (*Enc.* § 514). La identificación del individuo con la sustancia ética, que es una especie de subsunción, implica la superación de las contingencias y de la accidentalidad, de los intereses particulares y de la visión atomística de la sociedad civil, lo que representa la función superior del Estado y la figura del monarca. La monarquía constitucional corporativa, que si bien aparece a nuestros ojos como todavía poco democrática, es para Hegel la expresión de esta "armonía" entre individuo y sociedad, derechos civiles modernos y vida ética, donde los individuos le deben su ser al Estado en cuanto momentos inseparables de su vida orgánica, en tanto vehículos suyos. Esto no aparece como un ideal, sino como una realidad racional necesaria.

Sin embargo, esta buscada conciliación entre las libertades individuales y el Estado como una totalidad orgánica, entre la sociedad civil y la política estatal, si bien es un intento formidable de resolver las antinomias de la modernidad, deja todavía mucho que desear. Frente a la voluntad y libertad de los individuos, la voluntad objetiva del Estado representa lo *en sí racional* (algo similar a la *voluntad general* de Rousseau), "sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular". "Respecto de la libertad individual, no debe partirse de la individualidad... sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos" (*Fil. der.* § 258). La libertad individual se convierte

³⁷ *Ibid.*, § 7, p. 45.

así en un mero arbitrio contingente con respecto a la libertad y acción del espíritu que acaba suplantándola y absorbiéndola, debido a esta "sustancialización" de las entidades colectivas derivada del enfoque idealista. En la guerra -por ejemplo- como un momento necesario del desarrollo histórico, los derechos de los individuos desaparecen en aras del Estado, ellos *sacrifican* su vida, propiedad y opinión por el verdadero individuo sustancial "que no es contingente y mutable". Hegel la justifica filosóficamente afirmando que es necesario que lo finito sea puesto como contingente y se lo haga desaparecer (*Fil. der.* § 324), la guerra tiene un momento ético y es buena para la salud de los pueblos, que de otra manera caerían en la pereza en un estado de paz permanente como el propuesto por Kant. Desde el punto de vista de la obra del espíritu universal, los Estados, pueblos e individuos son sus "miembros e instrumentos inconscientes", sobre los que tiene un *derecho absoluto*, al igual que el pueblo dominante tiene un derecho absoluto sobre los otros pueblos cuya época ya pasó, y "no cuentan más en la historia universal". Incluso los grandes individuos (héroes), realizan lo sustancial para el espíritu sin darse cuenta, mientras persiguen sus propios fines (*Fil. der.* § 344-348).

La ética hegeliana en relación con lo contingente, vista en la perspectiva de la historia de la filosofía, aparece como una continuación original de la ética aristotélica, estoica, neoplatónica y cristiana³⁸ en cuanto éticas que buscaron también reducir las contingencias, como hemos visto. El hombre es considerado como un ser político con necesidades sociales, las inclinaciones y las pasiones no son el enemigo a vencer, pero éstas deben ser consideradas como lo inessential y lo que tiene que desaparecer, servir o quedar atrás en el camino del espíritu universal. La individualidad de cada ser humano -en cuanto conciencia singular- tiene que ser superada, lo mismo que los intereses particulares y el "arbitrio" contingente. Por medios como el amor, el espíritu cívico, la valentía y el sacrificio, el individuo reduce las contingencias y se eleva a la eticidad, que le otorga su sustancia e identidad. Por su carácter finito, material y contingente, tiene que dejar paso a la verdadera individualidad del espíritu universal e infinito, del cual es un instrumento. La libertad consiste en el reconocimiento de la necesidad en cuanto ley racional cósmica. Lo verdadero es el todo, lo finito tiene sentido sólo como un momento de lo infinito.

Hegel pretende ubicarse en la perspectiva del saber absoluto, más allá del sesgo que provoca la visión limitada por la finitud de la condición humana, o la *situación histórico-hermenéutica* u horizonte determinado, como apunta Gadamer³⁹. Ha intentado convertir al sujeto kantiano en social e histórico, superar el formalismo e incluso revitalizar una ética de contenidos y fines, pero ha dejado en el camino el valioso enfoque kantiano que engarzaba la autonomía individual con la racionalidad y la universalidad. Sin embargo, Hegel no está tan lejos, a pesar de todo lo dicho, de la comprensión de la condición humana contingente moderna, por más que las exigencias de su sistema lo lleven en otra dirección.

³⁸ Heinrich remarca la interpretación estoica, neoplatónica y cristiana de la ética hegeliana.

³⁹ Cfr. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 372.

Dentro de las contradicciones de la sociedad civil ubica Hegel esta tendencia de la sociedad moderna a la dispersión y al desgajamiento de los individuos con respecto a su comunidad. En la sociedad civil los individuos persiguen sus propios fines y necesidades, domina la particularidad, el arbitrio contingente y el gusto subjetivo, se destruye la eticidad que se pierde en sus extremos, derivando en el libertinaje, por un lado, y en la miseria producida por la desigualdad económica, por el otro. Esta particularidad inquieta, "infinitamente excitada y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores" (*Fil. der.* § 185), constituye el sistema de las necesidades que deben ser limitadas por el poder de la universalidad. En la sociedad civil se multiplican las necesidades y los medios para satisfacerlas, descomponiéndose, diferenciándose, y singularizándose al máximo dentro de este círculo de la producción y el consumo. Hegel considera que, por un ardid de la razón, el egoísmo subjetivo contribuye a la satisfacción de las necesidades de todos los demás, aunque también es consciente de que la lógica de la sociedad civil, cuando funciona sin trabas, produce la miseria de los trabajadores (*Fil. der.* § 199, § 243), de donde viene la necesidad de la función mediadora del Estado. Aquí es evidente la comprensión que tiene Hegel del proceso de *socialización individualizadora* en la modernidad, como de muchos de sus efectos en cuanto a la contingencia personal y social.

Inmerso en el carácter cinético, pero también fragmentador de vínculos y contingente de la sociedad moderna, habría que añadir la comprensión que tiene Hegel desde su juventud del fenómeno de la "reificación y enajenación" que producen el trabajo fabril, la "abstracción" y despersonalización del dinero y los procesos económicos. Hegel descubre también la relación de mayor lejanía entre el individuo y las instituciones, que pueden convertir al individuo en un anónimo dominado por fuerzas ciegas y azarasas⁴⁰. La misma distinción entre sociedad civil y Estado, que aún hoy está vigente de algún modo, es una muestra de la mayor complejidad que exige el estudio de la sociedad moderna.

En el orden cultural, Hegel realizó un agudo análisis de la subjetividad moderna en sus lecciones de estética, donde recorre el proceso de la individuación subjetivadora al interpretar el arte romántico. A partir de la poesía caballeresca se inicia un proceso de mundanización, "desdivinización" de lo natural y afirmación de sí del individuo que lleva a la exterioridad contingente; partiendo de la aventura, lo fantasioso, la vulnerabilidad del honor y la contingencia del sentimiento amoroso se va manifestando una interiorización que acaba escindiéndose de la eticidad, por lo que conduce en Ariosto y Cervantes a lo cómico y la ironía de un mundo desdoblado. La disolución del arte romántico -su "decadencia"- consiste en esta mundanización e instalación en lo finito, particular,

⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Filosofía real*. FCE, México, 1984, edic. y trad. de J. M. Ripalda, pp. 197 ss. 219ss. Cfr. Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970, y Taylor, C., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.

inestable y contingente, en la insistencia en lo cotidiano y prosaico⁴¹. La armonía clásica entre lo interno y lo externo se rompe por el repliegue de la intimidad en sí misma y su libertad de movimiento, lo que lleva a "la contingencia completa y la exterioridad de la materia", a la recreación de la accidentalidad, la estima del presente de la vida (con "total autonomía de las relaciones religiosas") y de lo insignificante, como en la pintura holandesa. Esta arbitrariedad en los temas y formas convive con el creciente dominio de la apariencia y la libre invención, la veleidad y el humor, "el artista adquiere su contenido en él mismo" como parte de un "retorno del hombre hacia sí mismo", juega -como Goethe en el *Divan*- con el puro placer en los temas, en un inagotable autodespliegue de la imaginación⁴².

La tarea de esta forma artística es para Hegel la captación de lo fugaz, "aprehender lo más evanescente y transitorio y tornarlo duradero para la intuición en su más plena vitalidad", el arte clásico configuraba sólo lo sustancial, el arte romántico en su última manifestación debe triunfar sobre la caducidad, engañar a lo sustancial "en su poder sobre lo contingente y lo transitorio"⁴³. Aquí Hegel se muestra como el antecedente directo de la definición estética baudeleriana de la modernidad como *lo transitorio, fugaz y contingente*, y de su propuesta de que el arte debe *destilar lo eterno a partir de lo transitorio*⁴⁴.

El alcance y las consecuencias del ajuste de cuentas que hace Hegel con la modernidad no se harán evidentes sino a lo largo del siglo XIX, e incluso a principios del XX. En la teoría social y en el diagnóstico de los pensadores posthegelianos se desarrollarán críticamente distintos aspectos de este ajuste de cuentas, y de muchos de los cabos sueltos saldrán nuevos programas teóricos.

La inversión del idealismo hegeliano que propone Marx parte de las relaciones social-materiales de existencia -lo que Hegel llamaba sociedad civil- hacia una antropología basada en el modelo del trabajo humano. La enajenación del trabajador con respecto a su producto y a su trabajo aparece en esta antropología como la enajenación del individuo respecto de su propio ser genérico (*Gattungswesen*). El hombre es esencialmente social, productivo, consciente, libre y universal, pero la propiedad privada y el trabajo enajenado convierten estas características en su opuesto. El desarrollo del individuo es parte de un proceso histórico, así como el desarrollo de sus capacidades y necesidades, su sensibilidad y personalidad⁴⁵.

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Estética 5. La forma del arte romántico*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1985, trad. de A. Llanos, pp. 131 ss. La versión de Raúl Gabás (Península, Barcelona, 1989, 2 vols.) traduce "casualidad" en lugar de "contingencia".

⁴² *Ibid.*, pp. 151 s.

⁴³ *Ibid.*, pp. 138 s.

⁴⁴ Cfr. Baudelaire, C., *Le peintre de la vie moderne*, en *Au-delà du romantisme*, GF Flammarion, Paris, 1998, pp. 199 s. Jauss, H. R. *Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad*, en *La literatura como provocación*, Península, Barcelona, 1976, pp. 13 ss.

⁴⁵ Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, trad. de F. Rubio, cfr. Markus, G., *Marxismo y "antropología"*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

El ideal de Marx, definido dentro de los términos de *riqueza humana y hombre total*, es una reformulación en el terreno materialista del humanismo clasicista alemán -del concepto de *Bildung*- que aparece en Schiller, Goethe, Schleiermacher, Humboldt, Hegel y Feuerbach. Goethe, en su escrito en homenaje a Winckelmann, celebra las potencialidades extraordinarias del individuo: "...lo único, lo completamente inesperado, sólo se produce cuando reúne en sí mismo y en igual medida todas las capacidades."⁴⁶ En el ideal faústico de la expansión del yo, del heroísmo de la liberación y el desarrollo de las energías humanas reprimidas por la sociedad, se muestra su *humanismo revolucionario burgués*, antecedente del humanismo marxista, como analizaron G. Lukács y M. Berman⁴⁷. Para Marx, el comunismo implica el "desarrollo omnilateral de los individuos", su desarrollo "original y libre", creando las circunstancias para la "actividad multilateral" y el "desarrollo de todas nuestras capacidades"⁴⁸. El *reino de la libertad* consistiría en que el hombre socializado "termine con el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos", en donde los productores asociados regularían racionalmente su intercambio con la naturaleza "en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego"⁴⁹. La ética de la personalidad, que hereda Marx del romanticismo y del "modelo expresivista", está centrada en la noción de riqueza humana.

"...si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza?"⁵⁰

En la perspectiva utópica de Marx, el comunismo implica la desalienación completa y la confluencia de la especie y del individuo en una sociedad sin Estado, sin coerciones, compulsiones o autoridades externas al individuo. El impulso hacia la revolución proviene de las condiciones de vida y conciencia de la clase obrera y de las necesidades que el capitalismo crea, pero que es incapaz de satisfacer, lo que A. Heller llama *necesidades radicales*⁵¹. Si bien en Marx existe una crítica radical del capitalismo, sus injusticias y su efecto cosificador sobre las

⁴⁶ Goethe, J. G., *Winckelmann*, en *Obras completas III*, Aguilar, Madrid, 1968, trad. de R. Cansinos A., p. 1013.

⁴⁷ Lukács localiza en Goethe los principios del "humanismo revolucionario burgués" como antecedentes del humanismo de Marx y su idea del despliegue omnilateral de la personalidad humana (*Goethe y su época*, Grijalbo, Méx. 1968, pp. 75 ss.) M. Berman analiza el *Fausto* como la "tragedia del desarrollo", siguiendo la reflexión de Lukács (*Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 28 ss.)

⁴⁸ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Edic. de Cultura Popular, México, 1974, trad. de W. Rocés; pp. 296 y 526.

⁴⁹ Marx, K., *El Capital*, FCE, México, 1980, trad. de W. Rocés, Vol. III, p. 759.

⁵⁰ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI, México, 1971, trad. de P. Scaron, Vol. 1, p. 447 [387].

⁵¹ Cfr. Heller, A., *Marx y la "liberación de la humanidad"*, en *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, pp. 319 ss.

relaciones humanas, no se ofrece en contraposición una ética y una política desarrolladas para la construcción de normas, autoridades y consensos democráticos legítimos, en parte por la perspectiva meramente utópica de ubicarse más allá del deber y de las normas en un ámbito de espontaneidad absoluta, en un mundo en el que se pudieran satisfacer plenamente las necesidades, en parte por la propensión positivista que aparece en algunos textos al estipular leyes históricas cuasi-naturales independientes de los sujetos, pero también por la primacía de las relaciones sujeto-objeto (el paradigma de la producción) y el oscurecimiento de las relaciones intersubjetivas (el paradigma de la intersubjetividad lingüística), reduciendo la acción comunicativa a una forma de acción instrumental, como ha explicitado J. Habermas en *Trabajo e interacción*⁵². No obstante, Marx ha tenido el mérito de criticar -a la manera kantiana- la conversión de los hombres en meros medios para cumplir los fines de otros, o en simples mercancías. "La sociedad, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro."⁵³

Mientras que la ética del despliegue de la personalidad en Marx deriva de un enfoque ético-estético, pero que se obtiene por la acción de un sujeto colectivo, no individual -a diferencia del "genio romántico"-, su propuesta de "dar a cada quien según sus necesidades" corresponde a un criterio moral que trasciende el ámbito de la justicia pública, puesto que las necesidades de cada persona son distintas y diversificadas, por lo que no podríamos acabar con el contraste entre deseos y necesidades, ni con la pobreza relativa de muchos satisfactores y recursos naturales. Es evidente -por lo que se ha comentado- que Marx no sostenía un "igualitarismo aplanador" ni un "totalitarismo de estado" -por más que alguna propuesta suya haya conducido en esta dirección- sino una forma de individualismo radical utópico que compartió de algún modo con pensadores contemporáneos suyos. La autonomía absoluta de los individuos en una sociedad absolutamente libre y perfecta es una condición más que humana, semejante a la "comunidad ética" perfecta que imaginó Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. A partir de esta *paradoja de la libertad* que destruye la moral humana, sería posible ubicarse en algo así como el nietzscheano más allá del bien y del mal y de toda norma: al no haber condiciones para la maldad, no hay elección posible entre el bien y el mal. La diferencia entre los hombres no sería moral, sino meramente estética: la diferencia de sus facultades y capacidades⁵⁴. Aquí puede notarse cómo la ética de la personalidad de Marx, al igual que otras éticas de la "autenticidad" derivadas del ideal de autorrealización formativa y desarrollo del yo, pueden conducir a consecuencias paradójicas bajo cierta formulación, como ha señalado Taylor⁵⁵.

⁵² Habermas, J., *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1992.

⁵³ Marx, K. *Manuscritos...* p. 169.

⁵⁴ Cfr. Heller, A., *Más allá de la justicia*, Península, Barcelona, 1987, pp. 131 ss.

⁵⁵ Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

Marx introduce el proceso de individuación en la perspectiva histórico-económica. Por un lado "toda producción es una objetivación del individuo"⁵⁶, pero por otro lado la forma de producción establece sus condiciones de vida. En los *Grundrisse* afirma que en la reproducción social "no sólo se modifican las condiciones objetivas... si no que también se modifican los productores, en tanto despliegan nuevas cualidades, se desarrollan a sí mismos a través de la producción, se transforman, construyen nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de interrelación, nuevas necesidades y nuevo lenguaje."⁵⁷ El alejamiento de los hombres de sus condiciones naturales de vida es un proceso paralelo a la disolución de las comunidades naturales. "El hombre sólo se aísla (se singulariza, *sich vereinzeln*) a través del proceso histórico. Aparece originalmente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *zōon politikón* en el sentido político. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve."⁵⁸ Pero este proceso individualizador es paralelo al proceso de universalización generado por el avance del mercado mundial, de modo que las contradicciones del capitalismo se universalizan también, instituyendo "individuos *histórico-universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales."⁵⁹

Las consecuencias que Marx observa en esta dinámica social, a la vez *individualizadora* y *universalizadora*, constituyen un profundo análisis de la modernidad. La internacionalización de la producción y el consumo es parte de la inmensa energía -constructiva y destructiva a la vez- que despliega el capitalismo, transformando las relaciones sociales. El cambio, la fluidez y la movilidad son las notas características, M. Berman ha destacado la frase de Marx en el *Manifiesto comunista*, "todo lo sólido se desvanece en el aire", como expresión de la "visión modernista". En el *Manifiesto* se hace destacar lo evanescente de la vida social moderna, su carácter dramático, la pérdida del aura, el corrimiento del velo de las ilusiones religiosas y políticas, el desnudamiento que muestra la cruda realidad y nos hace conscientes.

"Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas"⁶⁰

⁵⁶ Marx, K., *Grundrisse*. Vol. 1, p. 161 [137].

⁵⁷ *Ibid.*, p. 455 [394].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 457 [395-6].

⁵⁹ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, pp. 36 s.

⁶⁰ Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, citado en Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1988, trad. de A. M. Vidal, pp. 89 s.

Hay que comentar sin embargo, con referencia a la interpretación de Berman, que no todo lo sólido se esfuma con facilidad, puesto que el capitalismo en su dinámica no sólo desea permanecer, reciclándolo todo -incluyendo a la crítica- y adaptándose, sino que detrás de la danza fantasmagórica de las mercancías que aparecen como relaciones accidentales y fluctuantes, persisten en el fondo las mismas relaciones basadas en el valor de cambio, que aparecen como una ley natural e inmutable, pero que en realidad para Marx son transitorias⁶¹.

El potencial del mundo moderno sólo podría ser liberado con la superación de su limitada forma burguesa, lo que implica según Marx, poner en manos de los hombres las *potencias infernales* que el capitalismo, como un mago, ha desencadenado sin poder controlar, como se muestra en sus crisis cíclicas. Los vínculos comunitarios de los trabajadores representarían un nuevo tipo de vínculo univeralista (el proletariado sería la *clase universal*) que se opone al marco privado, atomista y fetichizado de las relaciones capitalistas, basadas en el frío interés y en el cálculo egoísta. Acerca del tipo de "individualismo ético" que podría desprenderse del pensamiento de Marx, (haciendo a un lado el "utilitarismo de clase" que derivó de la interpretación positivista de Engels, Kautsky y Lenin), habría que poner en primer lugar su posición moral acerca del interés. El "interés general" en el capitalismo "es precisamente la generalidad de los intereses egoístas", la libertad e igualdad burguesas, en tanto concebidas por y para el intercambio de mercancías por los individuos, estarían afectados por esta premisa, que Marx rechaza⁶², de modo que nos encontramos de nuevo más cerca de Kant que de las doctrinas del "egoísmo racional" de inspiración hobbesiana, por lo que no deben aparecer como una sorpresa las sucesivas tendencias neokantianas del marxismo.

En lo que respecta al *individuo contingente moderno* -del cual he querido trazar las líneas fundamentales de aparición y desarrollo- en Marx es el producto histórico de esta individualización universalizadora. Aquello que es considerado contingente o casual depende de nuestra ubicación histórico-social, y la experiencia de la contingencia tiene que ver con la ya mencionada separación del hombre de sus condiciones naturales de vida debido al proceso de intercambio, cuyo efecto es singularizador. En *La ideología alemana* (I, C), la diferencia entre el "individuo personal" y el "individuo contingente" no es conceptual, sino que depende de un hecho histórico, las condiciones de intercambio de los individuos son "inherentes a su individualidad y no algo externo". Cuando se produce el cambio y la contradicción entre la forma tradicional y la nueva de relaciones

⁶¹ Cfr. Marx, K., *El Capital*, Vol. 1, p. 36 s. Dentro del contexto de Berman, D. Frisby ha señalado en *Fragmentos de la modernidad* (Visor, Madrid, 1985, p. 50 s.) que en el capitalismo "no todo debe resultar barrido" ni "todas las ilusiones se desvanecen permanentemente". Frisby acentúa los pasajes de Marx sobre la "fantasmagoría" y el carácter místico e ilusorio con el que aparece la forma mercancía, ideas que son el antecedente de algunas posturas de G. Simmel y de la imagen de W. Benjamin sobre la modernidad como "dialéctica de lo nuevo y lo inmutable".

⁶² Marx, K., *Grundrisse*, Vol. 1, p. 182-3 [156].

productivas, las condiciones anteriores aparecen como una "traba casual", son vistas como un absurdo. Por otro lado, los individuos no han podido concebirse como tales, con independencia de su clase social, esta clase social o aparente comunidad adquiere una "existencia propia e independiente frente a ellos", del mismo modo, sus condiciones de libre desarrollo en el capitalismo se hallan "a merced del azar". La libertad personal o el "disfrute de lo contingente", ha sido el derecho a disfrutar libremente de lo que "ofreciera el azar" dentro de las condiciones de la división del trabajo. El comunismo ofrece la posibilidad de terminar con esta "absorción de los individuos por determinadas clases".

"En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hayan más supeditados a un poder material"⁶³

Únicamente en la comunidad de los proletarios revolucionarios -que no tendrían porqué oponer ningún interés especial de clase a la clase dominante, puesto que estarían más allá del mundo de los intereses particulares-, "toman parte los individuos en cuanto tales individuos", quienes asumiendo el control de sus propias condiciones de existencia y las de toda la sociedad, eliminarían esta "alienación" que los ha puesto a merced del azar de fuerzas económicas ciegas, junto con el efecto deformador y fragmentador de la personalidad que ejerce la división del trabajo especializada y la pertenencia a una clase social determinada. Esto produciría una verdadera comunidad no alienada, una comunidad de verdaderos individuos, pues "solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal"⁶⁴. En oposición a *El único y su propiedad* de M. Stirner, Marx afirma que "el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás"⁶⁵, el desarrollo omnilateral de los individuos aparece como una condición para la eliminación del capitalismo, que desencadena "fuerzas destructivas" y antagonismo entre las clases. Estos individuos no son meramente "contingentes" - en el sentido de individuos abstractos-, sino que corresponden a una determinada fase del desarrollo histórico y a determinadas relaciones sociales, sin las cuales no es posible la "unicidad" ni la "originalidad". La forma de vida en el comunismo, sin embargo, no podría ser descrita o establecida de antemano, no se podría establecer que las relaciones mutuas estarían regidas por "el 'principio del amor' o el *dévoûment* (la abnegación o el sacrificio) ni tampoco el egoísmo."⁶⁶

El acercamiento a las condiciones sociales que hay detrás de la contingencia individual y la crítica del efecto fragmentador de la división del trabajo, lleva a Marx por varios caminos para resolver estos problemas. La

⁶³ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, p. 89.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 86 s.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 525.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 526.

contingencia ha aparecido hasta aquí tratada sin relación con la libertad de posibilidades, sino sólo con el azar ciego al que se ven sometidos los individuos. Una condición para entrar en el *reino de la libertad* sería la reducción al máximo de la jornada laboral, en parte posibilitada por los avances tecnológicos, y por otro lado, el fin de la alienación pensada en términos absolutos. En Marx difícilmente podemos encontrar expresiones de un gradualismo o matices, la revolución implicaría por tanto la desalienación total y la unidad de la especie y el individuo como consecuencias del fin de la propiedad privada, como si esta desalienación total fuera realizable, o como si sólo la propiedad privada fuera alienante, el fin de ésta aparece -de manera simplista- casi como el fin de todos los males. Esta revolución, pensada en términos siempre dramáticos, se realiza en Marx por dos vías distintas: por un lado, existe una motivación basada en la teoría de la alienación y de las necesidades radicales, a la que he dedicado mayor atención, por el otro, la revolución comunista no es un "ideal" o "deber ser" separado de la realidad, sino que las leyes cuasi-naturales objetivas de la sociedad burguesa y sus contradicciones llevarían ineluctablemente a ella independientemente de la voluntad de los individuos, en una especie de "astucia de la razón" en la que el elemento contingente es absorbido por la necesidad histórica, muy a la manera hegeliana⁶⁷.

Mientras que en Marx el problema de las formaciones sociales está en el centro, Nietzsche en cambio pretende sacar las consecuencias que para una filosofía de la *voluntad de poder* tiene la "muerte de Dios". La crítica desmitificadora y demoledora que el avance de la ciencia positivista ejerce sobre los valores y verdades tradicionales -y que conduce al nihilismo- ofrece la oportunidad de presentar los nuevos valores dionisiacos por encima de sus ruinas. Nietzsche parte también del ideal romántico de expansión de la personalidad, la impronta goethiana es interpretada en términos de un impulso vital creativo que se afirma más allá de la moral. Su "individualismo" aristocrático, cercano a la teoría del genio romántico, se conjuga de manera problemática con una crítica radical de la metafísica y del idealismo, del sujeto y de los criterios del conocimiento, todos ellos sustituidos por una concepción del devenir vital, de la voluntad de poder y del eterno retorno.

Nietzsche establece un diagnóstico sombrío de la modernidad como debilitamiento, decadencia y vulgarización de lo excelso, pero también como una cultura de masas caótica. Una modernidad sin pasiones auténticas, dominada por

⁶⁷ Acerca de esta "segunda vía" más cercana al positivismo y al hegelianismo puede citarse una frase del primer Prólogo de *El Capital* (ed. cit.): "quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas". En cuanto al tratamiento de la relación entre contingencia y necesidad, es Engels quien asimila la versión hegeliana en clave materialista y positivista, cfr. *L. Feuerbach...* "hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades." (Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Moscú, 1980, p. 640).

un historicismo vacío que desembocaría en la incapacidad de elevarse hacia lo "suprahistórico", hacia lo eterno y estable que ofrecían el arte y la religión; en ella se habrían arrasado todos los límites, desintegrado las creencias, barrido y empobrecido los valores de las clases cultas. La economía monetaria habría servido para fomentar la ligereza y la frivolidad, lo vil, trivial o meramente decorativo y el utilitarismo productivista que conduce a la mediocridad⁶⁸. A partir de esta visión acerca de la depauperización de la personalidad del hombre moderno, Nietzsche se propone abolir esta cultura de masas uniformadas e igualadas a fuerza de cristianismo, liberalismo y socialismo, mediante la sustitución de la moral del resentimiento de los débiles por una transvaloración e inversión de la filosofía.

En el camino hacia el "último hombre" -la antesala del *superhombre* que profetiza Zaratustra- Nietzsche propone y describe las cualidades de este individuo afirmativo. Mientras que el *tipo gregario* es pasivo, defensivo y vulgar, el *tipo solitario* es activo, agresivo y noble, afirma siempre su individualidad, es ajeno a toda obligación o ratificación exterior, por lo que es amo de sí mismo. El tipo superior prefiere la diferencia sobre la generalidad, es un *individuo soberano* responsable pero sin culpa, no tiene resentimiento al paso del tiempo y su voluntad fuerte está más allá del bien y del mal, es un artista. Por contraposición, la "interiorización moral" es una regresión de la fuerza vital contra el individuo mismo, autosupresión, resentimiento, culpa, mala conciencia, ideales ascéticos⁶⁹. Si interpretamos, como hizo G. Deleuze, la voluntad de poder como una fuerza dual que determina las valoraciones, *activa* por un lado y *reactiva* por el otro, podremos también separar el poder como posibilidad múltiple y diferencial del poder como dominio, aunque sin duda nos alejamos del sentido de algunas afirmaciones de Nietzsche cuando se refiere a la *jerarquía* y a la *selección*⁷⁰. En la última filosofía de Nietzsche, el individualismo aristocrático del *espíritu libre* se vuelve problemático debido a la fragmentación y disolución del sujeto, la espontaneidad de la vida y la voluntad que se quiere a sí misma están más allá de él.

La oposición a la *moral de esclavos* como una moral reactiva, decir "sí a la vida y a la realidad", conducen en Nietzsche a buscar la inversión de la filosofía idealista, a ejercer un *platonismo al revés*. La afirmación de este mundo y la negación del otro implican la inversión de la relación entre razón y sensibilidad, esencia y apariencia, ser y devenir, siempre a favor del segundo término, en la dirección incluso de la abolición de estas mismas distinciones. Esta inversión consiste en una crítica radical de la metafísica. La afirmación del devenir (*Werden*) sobre el ser (*Sein*) lleva a una crítica casi humeana del procedimiento de la razón "que nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad,

⁶⁸ Sobre Nietzsche y la modernidad cfr. Frisby, D. *Fragmentos de la modernidad*. Visor, Madrid, 1985, pp. 63 ss., y las *Consideraciones intempestivas*.

⁶⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986.

⁷⁰ Deleuze, G., *La filosofía de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1971, pp. 73 ss.

ser⁷¹. Heráclito habría acertado “al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que un *añadido mentiroso...*”⁷²; finalmente, “*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*”⁷³, la distinción se torna en buena medida inútil. El error metafísico nace de la naturaleza de nuestro lenguaje, de la *metafísica del lenguaje* y de su *fetichismo*:

“Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo”⁷⁴

El sujeto es para Nietzsche una construcción inestable, una invención hecha a partir de una pluralidad de diversos eventos fluyentes. Nuestros actos únicos e incomparablemente personales pierden éste carácter cuando los hacemos conscientes, entrando a “un mundo superficial de signos, un mundo generalizado y vulgarizado”, de modo que se vuelven una *marca del rebaño*: “la conciencia no forma parte en realidad del ser individual del hombre, sino de aquello que corresponde en él a la comunidad, al rebaño”⁷⁵. El pensamiento consciente es la parte menor, peor y “más superficial” del hombre, aquí entran en juego también el *fenomenalismo* y el *perspectivismo*, pues sólo podemos trazar perspectivas desde nuestro propio ángulo óptico, el mundo se vuelve “suceptible de interpretaciones infinitas”⁷⁶. Mediante la introducción de un orden en el devenir caótico, el *sentimiento del sujeto* unifica las vivencias personales, el yo (*Selbst*) consciente no es más que un instrumento de mi cuerpo (*Leib*), que es en realidad una pluralidad compleja de fuerzas cambiantes⁷⁷, algo fluyente que depende de las fuerzas cósmicas. La voluntad de poder ordena este “mundo”, que no es más que el conjunto de relaciones de fuerza y elementos incongruentes en sí mismos, no hay tampoco *una* voluntad, sino “fulguraciones de voluntad cuyo poder crece y decrece sin cesar”⁷⁸. Concebir al mundo como *devenir y apariencia*, como resultado de la voluntad de poder, es para Nietzsche una consecuencia de la falta de fundamento metafísico, aunque puedan parecer estos conceptos a su vez como “metafísicos”⁷⁹.

⁷¹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1992, trad. de A. Sánchez Pascual, *La “razón” en la filosofía*, 5, p. 48.

⁷² *Ibíd.*, 1, p. 46.

⁷³ *Ibíd.*, *Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*, 6, p. 52.

⁷⁴ *Ibíd.*, *La “razón” en la filosofía*, 5, pp. 48 s.

⁷⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, J. de Olañeta Ed., Madrid, 1976, trad. P. González B. § 354, pp. 183 s.

⁷⁶ *Ibíd.*, § 374, p. 209.

⁷⁷ Nietzsche, F., *En torno a la voluntad de poder*, Selección y trad. de textos de Manuel Carbonell. Península, Barcelona, 1973, pp. 63 ss.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 92.

⁷⁹ No entraré aquí a la discusión acerca de hasta qué punto Nietzsche supera o no a la metafísica. Juan Luis Vermal en *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (Anthropos, Barcelona, 1987) afirma que en los puntos en que Nietzsche “parece” retroceder hacia la metafísica (se refiere al uso de

Un mundo sin fundamentos estaría más allá de cualquier concepción teleológica o causalista, sería un mundo sin "sentido" moral o metafísico, sin racionalidad, en su lugar están la contingencia, la inocencia, el azar: las cosas en el universo "bailan"⁸⁰. La inversión que pretende hacer Nietzsche de la metafísica genera también la ruptura del sentido habitual de los términos opuestos de azar y necesidad, de libertad y necesidad. La "necesidad" incluye en sí el azar, el caos, la forma, la voluntad creativa y libre. La actitud propuesta de amar la fortuita necesidad del destino -el *amor fati*- incluye a los opuestos de una manera que nos recuerda la superación hegeliana de los contrarios, que subsume la libertad y la contingencia en la necesidad, aunque aquí más que una superación que eleva a un nivel superior se pretende un sobrepasar vencedor (*Überwinden*). Con la formulación del *eterno retorno*, llegamos al núcleo de la concepción nietzscheana; ya sea que lo interpretemos como una "prueba", una "meta" por la que optar o un "evento cósmico", éste deriva de un devenir continuo que se autodetermina para no ser una sucesión infinita, del afán de la voluntad de eternizarse en cada instante, de volver su contingencia necesaria, de aceptar y liberarse del pasado y con ello del *espíritu de venganza*.

"El 'caos universal' que excluye toda actividad teleológica no está en contradicción con la idea de ciclo: éste precisamente no es más que una *necesidad irracional*, sin ninguna segunda intención formal, ética o estética. La libertad de elección no existe ni en las pequeñas ni en las grandes cosas"⁸¹

Las doctrinas metafísicas -tanto "deterministas" como del "libre albedrío"- serán rechazadas, pero no dejará por ello Nietzsche de hablar tanto de necesidad como de libertad⁸², en un contexto acompañado por las nociones de fatalidad, azar (*Zufall*, *Hazard*) o destino (*Schicksal*). La justificación cosmológica del eterno retorno es poco interesante -la idea de que la actividad eterna en un universo espacialmente finito exige la repetición, o de que es una exigencia del principio de la persistencia de la energía- pero la justificación humana, prioritaria para el perspectivismo nietzscheano, lo es mucho más, pues implicaría un mundo y una vida autosuficientes en continua creación y destrucción -sin necesidad de una divinidad- lo mismo que la disolución de mi identidad "acabada" en la alteridad de las múltiples posibilidades en cuanto transfiguraciones de mí mismo, así como mi

conceptos como *mundo*, *devenir*, *apariencia* y *voluntad de poder*), esto es debido a la falta de un lenguaje propio que le ayude a salir definitivamente de los marcos que intenta superar.

⁸⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de A. Sánchez P. III, *Antes de la salida del sol*, p. 235.

⁸¹ *En torno a la voluntad de poder*, p. 143.

⁸² Mientras que en *La genealogía de la moral* (II, 2, p. 67 s.) se habla del *individuo soberano* y autónomo, libre de la culpa y del miedo al castigo, cuya *voluntad libre* se ha convertido en instinto de libertad, capaz de la promesa y la responsabilidad, en otros textos, como en el *Crepúsculo de los ídolos* (*Los cuatro grandes errores*, 7, p. 68), Nietzsche afirma ya no tener compasión alguna con el concepto de *voluntad libre*, destinado a hacer responsable a la humanidad sólo para hacerla dependiente de los teólogos con su *querer-castigar-y-juzgar*, despojando al devenir de su inocencia.

aceptación plena⁸³. El eterno retorno es lo que más acerca el devenir al ser, pero no sólo se postula porque en la vida todo placer quiere eternidad, sino que la afirmación de la vida exige también la aceptación trágica del dolor, de lo grande y de lo pequeño: “¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas⁸⁴. El *amor fati* consiste en afirmar “el hermoso caos de la existencia”, “considerar como belleza lo que tienen de necesario las cosas”⁸⁵.

“Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario y menos aún disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino *amarlo*...”⁸⁶

El *amor fati*, como propio de la voluntad fuerte que se quiere a sí misma, supone ya el eterno retorno como actitud, el amor a la necesidad significa la constitución de la propia necesidad, la contingencia es suprimida en el momento en que la voluntad añade que “así lo quería”. La libertad como autoafirmación del *espíritu libre* acaba siendo insuficiente, es necesario además una profunda afirmación del curso de las cosas, lo que aunado a la intención de eternizar el instante llevar a una actitud *contemplativa* con posibilidades ambiguas, siempre cerca de actitudes elitistas y conservadoras. Todo esto nos lleva a la recuperación del sujeto después de su disolución, a la necesidad después del azar, a la repetición después de la diferencia, en esta danza lúdica de los contrarios, ambos aparecen como falsos, pero siempre se da la reconsideración de este sujeto-cuerpo múltiple, de lo vivido, de la identidad en la pluralidad, de lo necesario y del destino, por ello Nietzsche ha podido ser interpretado por Heidegger en términos metafísicos.

“La suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable.”⁸⁷

Transformar la contingencia en destino no puede ser sino una forma de reconstrucción del sujeto, aunque no necesariamente de una metafísica del sujeto. Esta fórmula abre el horizonte hacia las nociones de complejidad del sujeto e identidad narrativa como autointerpretación, eliminando el yo con un solo centro y afirmando su contingencia. Pero ¿Cómo resolvemos esta contingencia y fragmentación, por un lado, y cómo nos liberamos del pasado y del tiempo, por el otro?

⁸³ Cfr. Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

⁸⁴ *Así hablo Zaratustra*, IV, *La canción del noctámbulo (de la embriaguez)*, p. 428.

⁸⁵ *La Gaya ciencia*, § 276-7, p. 133.

⁸⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1982, trad. de A. Sánchez P. *Porqué soy tan inteligente*, p. 54.

⁸⁷ Heidegger, M., *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, en *Conferencias y artículos*, Edic. del Serbal, Barcelona, 1994, trad. de E. Barjau, p. 107 [116].

“Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro...
Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.
¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!
Redimir a los que han pasado, y transformar todo ‘fue’ en un ‘así lo quise’ - ¡sólo eso sería para mí redención!”⁸⁸

Convertir la contingencia en destino implica la búsqueda de alguna forma de unidad de este yo múltiple fragmentado, de la reconciliación con la propia vida, una forma de vencer al tiempo y la finitud de la condición humana, así como una eternización del instante. Tanto en el culto a lo nuevo del modernismo baudeleriano, con su destilación de lo eterno a partir de lo transitorio, como en la actitud nietzscheana de eternizar el presente, se hace notar, como ha indicado Habermas, una exaltación del presente.

“El nuevo valor atribuido a lo transitorio, lo esquivo y lo efímero, la propia celebración del dinamismo, revela los anhelos de un presente puro, immaculado y estable.”⁸⁹

Aún así, la insistencia nietzscheana en resolver el problema de la contingencia del sujeto nos indica un camino realmente interesante, pero que no obtendrá su sentido último sin relacionarlo con el problema de la constitución del sujeto a partir de sus propias elecciones o de su propia *eleccion de sí*, tal como Kierkegaard señaló. Esta constitución del sujeto no puede llevarse a cabo sin la mediación intersubjetiva, por un lado, y sin el paso hacia la constitución del sujeto en un sentido moral, por el otro, o por usar las categorías kierkegaardianas, habría que transitar del estadio estético al ético.

⁸⁸ Así habló Zaratustra. II, *De la redención*, p. 204. ‘Die Vegagegnen zu erlösen und alles “es war” umzuschaffen in ein “So wolte ich es!” –das hieße mir erst Erlösung’.

⁸⁹ Habermas, J., *La modernidad, un proyecto inacabado*, En Picó, J., (Comp.) *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 89.

5. ELECCION DE SI Y QUERER RACIONAL

Así como en Hegel y Marx se encuentran motivos nodales acerca de la problemática contemporánea de la "socialización individualizadora", tanto en la crítica nietzscheana del sujeto como en la concepción de Kierkegaard acerca de la "autoelección" y de "la relación con uno mismo y con otro" aparecen temas ineludibles para la comprensión del sujeto contemporáneo, que derivan de este despliegue del individuo en la modernidad, que no ha quedado exento de antinomias, en donde se explora la relación de la elección de uno mismo con el marco social contingente.

En el enfoque de Kierkegaard la unicidad, incanjeabilidad e irreductibilidad del individuo es un tema central, la profundización en la interioridad y su dialéctica compleja es llevada hasta el extremo para insistir en las paradojas de la fe, en oposición al espíritu racional-sistemático del idealismo hegeliano. Se trata de partir de la "realidad concreta" y no de abstracciones, esta realidad concreta es ahora el *individuo singular (Enkelten)* cuya existencia es temporalidad, contingencia y finitud. No se busca aquí negar la historicidad, sino observarla *desde* el individuo, "el individuo tiene historia", es *sí mismo (selv)* y la especie, comienza dentro de un nexo histórico y no puede ser indiferente respecto de la historia de la raza humana; "todos los individuos tienen la misma perfección" y no pueden separarse como "meros números"¹, sin embargo, el individuo sería más alto que el género. Mientras que la historia avanza según determinaciones cuantitativas, el individuo participa en ella mediante un salto cualitativo que es la libertad personal. Kierkegaard opone el individuo a la masa, de modo que le importa el prójimo, pero muy poco la política, la multitud es para él la mentira y la huida de la individualidad, puesto que debilita el sentido de la responsabilidad². "El proceso de educación del género humano es un proceso de individualización...; es preciso romper ese enorme abstracto que es el 'pueblo', con el 'individuo'"³.

La constitución del sujeto en Kierkegaard es un proceso que pasa por varios estadios, en ellos se conforma la personalidad por medio de la *elección de sí*, el sujeto auténtico debe su individuación a sí mismo de manera biográfica, en una asunción autorresponsable de la propia vida. Si bien la elección se ejerce de una manera individual -nadie puede elegir por mí- nunca se esta completamente desligado de los otros. La elección es decisiva para el contenido de la personalidad porque mediante las alternativas en disyuntiva (*aut... aut, o lo uno o lo otro*) me adquiero, me recobro o me pierdo a mí mismo en el instante de la

¹ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Guadarrama/Orbis, Madrid, 1984, trad. de D. G. Rivero, p. 53.

² Kierkegaard, S., *Ese individuo*, en *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid, 1980, pp. 145 s.

³ Kierkegaard, S., *Diario*. Brescia, 1962, trad. it. De C. Fabro, I, p. 643.

elección. No eres nada sin elegir, ni puedes permanecer sin elegir, pero tampoco eres nada ni te encuentras a ti mismo "sino en relación con lo otros, y lo que eres lo eres en virtud de esa relación"⁴. Esta definición del sujeto como sí mismo -con antecedentes fichteanos- tiene la ventaja de estar libre de nociones metafísicas previas, y es otra manera de explorar la noción de autonomía individual en la modernidad, en el sentido de autodeterminación.

La elección de uno mismo otorga unidad e identidad a una historia de vida compartida con otros. Mientras que en la noción hegeliana de la historia los actos humanos eran subsumidos en un movimiento necesario, donde no había espacio para el "acto interior" de la elección, éste es para Kierkegaard "la verdadera vida de la libertad". En el instante de la elección el yo se elige a sí mismo en el sentido de que se recibe o produce, la riqueza de esta individualidad depende también de la historia que le otorga una identidad. "El individuo de que hablamos descubre ahora que el 'sí mismo' que ha elegido encierra una riqueza infinita, en la medida en que tiene una historia en la cual reconoce la identidad consigo mismo."⁵ De estas ideas se deduce una teoría de la *identidad narrativa* en relación con la experiencia del tiempo, emparentada con Montaigne, por un lado, y con la corriente hermenéutica -Dilthey, Heidegger, Gadamer, Taylor, Ricoeur- por el otro. Otros dos aspectos relevantes son el hecho de que esta identidad no pueda establecerse sino dentro del estadio ético -por más que éste desemboque en Kierkegaard en el estadio religioso- y su relación con la contingencia del sujeto.

Más que una elección, la vida estética es la indiferencia con respecto a ella o la inmediatez de vivir en el instante, de manera descomprometida. Es en lo ético donde se realiza la elección, después de este "bautismo de la voluntad" en el que elegimos antes que el bien o el mal a la elección misma, entramos en el estadio ético, convirtiéndonos en sujetos morales, "mi *aut aut* no significa la elección entre el bien o el mal, significa la elección por la cual se elige el bien y el mal"⁶. Esta elección es absoluta en cuanto define mi vida entera, y no algo particular y exterior, la personalidad se presenta desde el primer instante de la elección y consiste en buena medida en sostenerla o abandonarla. Elegir con libertad en el estadio ético implica que el individuo vea su posibilidad como tarea, es decir, como deber moral; este cumplimiento del deber moral no es visto como una tarea exterior, sino que es "expresión de su naturaleza más íntima"⁷.

En el estadio ético, simbolizado por la actitud responsable del padre de familia, el individuo es soberano de sí mismo, "la ética es lo que hace que el hombre devenga lo que deviene"⁸, y su convertirse en sí mismo hace que "ninguna contingencia se le escape", que domine las contingencias en que vive el hombre de la vida estética, inmerso en la fugacidad del momento, en lo efímero. La vida

⁴ Kierkegaard, S., *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1959, trad. de Armand Marot (de la segunda parte de *Enten-Eller*), p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁸ *Ibid.*, p. 133.

ética implica el paso hacia lo general, mientras que la vida estética se complace en la diferencia y la particularidad, la primera implica la centralidad y la firmeza, mientras que la segunda se encuentra en la excentricidad hasta el hastío, la melancolía y la desesperación; el individuo convierte así su multiplicidad en unidad, su carácter descentrado en centralidad por medio de la elección de sí, que le otorga una personalidad definida, al menos mientras sostenga el compromiso con ella. El paso de la vida estética a la ética es también el paso de lo contingente a lo esencial, en cuyo intermedio se encuentra el hombre ético. "Todo lo que ha sido planteado por su libertad le pertenece esencialmente, por fortuito (contingente) que pueda parecer... El que vive éticamente suprime, hasta cierto grado, la distinción entre lo que es fortuito (contingente) y lo que es esencial, pues se considera a sí mismo, y por entero, como igualmente esencial"⁹. Un resultado de esto es el equilibrio propuesto en el sujeto ético actuante entre los deberes abstractos y las situaciones particulares, "la personalidad es lo absoluto, la síntesis de lo general con lo particular"¹⁰, equivalente a "la tarea que consiste en coordinar lo fortuito con lo general"¹¹. Finalmente, para Kierkegaard el arrepentimiento y la culpa son los sentimientos que marcan la transición hacia el estadio religioso, hasta que el individuo se encuentra a sí mismo en Dios.

Lejos de mantener este interesante y prudencial "equilibrio" de la personalidad, Kierkegaard dará un giro. La dialéctica del individuo se desplaza de modo que lo ético aparece como el ámbito de la repetición, lo rutinario y la costumbre, y por tanto de lo impersonal. En *Temor y temblor* lo ético se reduce sólo a lo general, lo válido para todos, lo religioso en cambio pondrá al individuo en una situación excepcional y singular, por encima de toda ley moral¹², la disyuntiva de Abraham lo ubica más allá de la moral autónoma y la reflexión racional, anulando todo principio que no sea una fe ciega en cuanto "relación absoluta con el Absoluto", que acaba siendo paradoja, absurdo y escándalo.

En esta concepción del yo que elude -al igual que en Nietzsche- el esencialismo y depende ante todo de una decisión voluntaria, no dejan de aparecer como elementos importantes la relación consigo mismo y con otro distinto, pero Kierkegaard va más allá en su dialéctica *relacional* y *reflexiva*. En *La enfermedad mortal* afirma que el "yo es una relación que se relaciona consigo misma... es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma", pero esta relación ha sido "puesta por otro"¹³.

"Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro."¹⁴

⁹ *Ibíd.*, pp. 142 s., en la edición alemana de *Entweder-Oder* (Colonia y Munich, Deutscher Taschenbug Verlag, 1975, edic. de H. Diem y W. Rest, 2 vols., p. 827) el término es *zufällig*.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 149.

¹¹ *Ibíd.*, p. 137.

¹² Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987 pp. 45 s.

¹³ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, trad. de D. Rivero, pp. 47 s.

¹⁴ *Ibíd.*

Este "otro" es aquí Dios, pues el yo "al autorrelacionarse y querer ser sí mismo", debe apoyarse en el poder que lo ha creado, eliminando así la desesperación producto del pecado. La oración y la confesión son formas en que aparece el diálogo en cuanto relación intersubjetiva y conformadora del sujeto. Dentro de esta dialéctica del yo, la persona aparece como una *síntesis*, como una relación entre dos términos. "El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos"¹⁵.

Para E. Tugendhat en *Autoconciencia y autodeterminación*, con Kierkegaard se abren las puertas de una nueva comprensión de estos dos conceptos desde el punto de vista del "comportarse consigo mismo y con su existir", que elude los modelos metafísicos de la "sustancia" y el del "sujeto-objeto" (aquí el individuo es al mismo tiempo sujeto y objeto). La "relación" del sujeto con la "síntesis de posibilidad y necesidad" en el sentido de determinaciones o estructuras fundamentales del existir, abre una nueva concepción del comportarse práctico-volitivo de la persona como resultado de la elección de sí, que desarrollará Heidegger de manera más completa¹⁶.

Es indispensable en Kierkegaard que para constituirnos a nosotros mismos -para que el individuo sea sí mismo y por tanto libre- afrontemos esta realidad de la síntesis de posibilidad y necesidad. "El yo, *kata dynamin*, es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad". El hecho mismo de que en lo posible caben todas las posibilidades hace que el yo "pueda extraviarse de mil maneras". La necesidad es como un montón de sólo consonantes, "y no hay modo de pronunciarlas si no entra en juego la posibilidad", necesidad y posibilidad se alternan como la aspiración y la exhalación en el flujo respiratorio. La necesidad no es -como en Hegel- la unidad de posibilidad y realidad, sino que la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad¹⁷, la discordancia de estos términos de la síntesis es lo que produce la desesperación.

En oposición a Hegel, Kierkegaard realiza en sus *Migajas filosóficas* una crítica a la distinción aristotélica entre las modalidades de lo *posible* y lo *contingente*: no podría haber un "posible" que se convirtiera en necesario, lo que implica que todo posible es para Kierkegaard contingente en sentido estricto: "nunca puede predicarse lo posible acerca de lo necesario"¹⁸. Todo devenir histórico en cuanto producto de elecciones individuales acontecería por una causa

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, Madrid, 1993, trad. de Rosa H. Santos-Ihlau, Lecciones 7 y 10.

¹⁷ *La enfermedad mortal*, L. III, c. 1.

¹⁸ Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid, 1997, trad. de L. Larrañeta, p. 82.

libre actuante y no por necesidad, en tanto posibilidad no podría ser necesario a la manera hegeliana, "el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad"¹⁹, esto implica que se produzca una doble *incertidumbre*: "la nada del no-ser y la posibilidad anulada que es a un tiempo cada anulación de posibilidad"²⁰. La superación del devenir y la incertidumbre que produce se encontraría en la certeza de la fe. La existencia como posibilidad en Kierkegaard tiene un aspecto negativo y a veces paralizante -angustiante-, el hombre se encuentra en un "punto cero", en un equilibrio inestable entre alternativas que no se reúnen o concilian -son un *aut aut*- y de cualquier elección siempre deriva un aspecto limitante o negativo, o simplemente el peso de la responsabilidad; al asumir una dirección en la vida eliminamos siempre otra posibilidad.

En *El concepto de la angustia* se explica este concepto por referencia a una incertidumbre frente a la nada. Aquí la nada engendra la angustia, "la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad"²¹, así como nos enfrentamos a la "elección de la elección" para convertirnos en sujetos morales, aquí nos enfrentamos en cuanto libres a la "posibilidad de la posibilidad", -a la posibilidad de poder- lo que constituye el vértigo angustiante que Kierkegaard relaciona con el pecado original. La experiencia interior de la angustia -no se trata de angustia por algo exterior- como "posibilidad de la libertad" es educativa en cuanto que debería impulsar al individuo de lo finito hacia la infinitud. Siendo el hombre una síntesis de lo temporal y lo eterno, estos dos elementos entran en conjunción en el *instante* (*Oieblikket*, *Augenblick*, instante, mirada) entendido como la experiencia que no es pasado ni futuro, sino eterno presente²². En el instante "lleno de eternidad" se realiza el salto cualitativo de la elección y el salto de la fe, un compromiso total que es un acto temporal, histórico y contingente, pero que tiene una significación eterna, por lo que es "plenitud en el tiempo"²³. Sólo la paradoja de la fe podría conciliar lo contradictorio y resolver el *problema de Lessing* con "la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno", lo que constituiría un escándalo y absurdo para la razón. Esto acontecería "cuando la razón y la paradoja chocan felizmente en el instante, cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma"²⁴.

En Kierkegaard encontramos de nuevo la experiencia modernista de la fusión de lo eterno y lo transitorio. En esta experiencia del instante en el que elegimos y nos otorgamos una identidad se lleva a cabo la conversión de nuestra contingencia en *destino* y la integración de nuestra identidad a partir de la

¹⁹ *Ibíd.*, p. 85.

²⁰ *Ibíd.*, p. 88.

²¹ *El concepto de la angustia*, p. 67.

²² *Ibíd.*, pp. 116 s.

²³ *Migajas filosóficas*, p. 34

²⁴ *Ibíd.*, p. 70. El *problema de Lessing* se refiere a cómo demostrar las verdades del evangelio - como los milagros- si son, en cuanto verdades históricas, contingentes. "Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba a las verdades de razón como necesarias que son" (Lessing, G. E., *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Madrid, 1990, trad. de A. Andreu, p. 482).

fragmentación, un proceso similar al que observamos en Nietzsche. En la angustia kierkegaardiana se nos descubre el destino, pero no en el sentido antiguo de la palabra -ligado a la fatalidad o el hado- como algo preordenado que sólo habría que esperar a que suceda inevitablemente o independientemente de nosotros, sino como *autodestinación*, algo propio de la condición humana contingente moderna: el destino que nos otorgamos a nosotros mismos al construir nuestra identidad, al darnos un propósito que defina nuestra personalidad en un mundo en el que no encontramos un sentido. El "discípulo de la posibilidad" se pone al encuentro con su destino por medio de la angustia.

"La angustia descubre el destino, pero en cuanto el individuo pretenda confiarse al destino, la angustia cambiará de dirección y mantendrá alejado al destino. Pues tanto el destino como la angustia, y tanto la angustia como la posibilidad, no son más que formulas mágicas. Por eso, mientras que en relación con el destino la individualidad no se transforme a sí misma de la manera aludida, nunca dejará tampoco de conservar un cierto resto dialéctico, que ninguna finitud podrá exterminar."²⁵

La experiencia del instante de la elección es también la *catarsis* que nos otorga una personalidad moral. La catarsis es una experiencia ético-estética desde Aristóteles y Gorgias que, sin ser un término utilizado por Kierkegaard, corresponde a la experiencia que él describe. Para la "estética de la recepción", la catarsis es una experiencia emocional capaz de llevar al oyente y/o espectador al cambio de sus convicciones o criterios y a la liberación de su ánimo²⁶. Entendida como una liberación de la reflexión, y no como una mera identificación acrítica en el sentido que señalaron Brecht y Adorno, la noción de catarsis de Lessing le otorga un sentido moral, se trata de una "transformación de las pasiones en disposiciones virtuosas"²⁷, que ha podido ser retomada por G. Lukács como una sacudida de la subjetividad que da a la vida anímica una nueva dirección y autocomprensión, concentrando la atención -en un efecto homogeneizador- en valores universales de la especie, elevando la conciencia por encima de una cotidianeidad meramente particularista; "...la fuerza y la profundidad reales de la evocación artística se dirigen ante todo a la interioridad del hombre: lo que ocurre ante todo es el despertar de nuevas vivencias en el hombre, las cuales amplían y profundizan su imagen de sí mismo, del mundo con el que tiene que ver en el más amplio sentido de la palabra."²⁸

La acentuación de la elección de sí como catarsis moral y de la autodestinación son experiencias que corresponden a la madurez de la autocomprensión del hombre moderno en cuanto contingente. Esto ha llevado al

²⁵ *El concepto de la angustia*, p. 196.

²⁶ Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 76, 159 s. y 277 s.

²⁷ Lessing, G. E., *Dramaturgia de Hamburgo.*, Publicaciones de la Asociación de directores de España, Madrid, 1993. Trad. de F. Formosa, LXXVIII, p. 430. Cfr. LXXXI, pp. 439 s.

²⁸ Lukács, G., *Estética*, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de M. Sacristán, Vol. 2, p. 334, cfr. pp. 500 y 508.

establecimiento de concepciones de un universo despersonalizado y desdivinizado, sin orden ni finalidad, es decir, a la noción de la contingencia del mundo. Como sostiene A. Heller, tanto la contingencia *sociohistórica* como la *cósmica*, producen generalmente un efecto de *terror* en el individuo que obliga al otorgamiento de un destino autoelegido que antes se consideraba como un hecho dado en la naturaleza humana o en el entorno. Los hombres por lo general nacían con un destino y un lugar prefijados, estaban programados para convertirse en lo que debían convertirse a partir del momento y la condición social de su nacimiento, se consideraban parte de un orden providencial, por lo que no se sentían solos en un universo inconmensurable, ni pensaban en su existencia como prácticamente inexplicable o casual. En la modernidad el primero en expresar las dimensiones de este vértigo de la contingencia fue Pascal, para quien la elección existencial es una *apuesta* mediante la cual damos sentido a nuestra vida, puesto que la razón no puede dar cuenta del hombre por ser un pequeño punto frágil e insignificante en la infinitud cósmica, ni tampoco de la divinidad incognoscible e igualmente inconmensurable. Para Pascal, apostar por ser creyente o ateo es la forma de afrontar este *horror vacui*, así elude la contingencia. Kant modificará después los términos de la apuesta: podríamos apostar por la "primacía de la razón práctica", Hegel retornará luego al providencialismo, mientras que Kierkegaard nos enfrenta de nuevo a una alternativa cercana a la de Pascal, el *aut aut*. En términos de Heller, hoy podríamos descartar tal vez la conciencia de la contingencia cósmica, aunque no la conciencia de la contingencia histórico-social, a ésta última tenemos que enfrentarla de cualquier manera, pues es parte de nuestra condición; hombres y mujeres debemos elegir por nosotros mismos y asumir la responsabilidad de ello²⁹.

La filosofía entre los siglos XIX y XX no fue ajena a esta problemática de la contingencia cósmica, baste para ello señalar al espiritualismo francés de un Boutroux o al pragmatismo de Peirce, aunque uno de los temas de fondo será la disputa por la interpretación de la ciencia positivista y sus limitaciones, en particular la crisis que provoca en la racionalidad práctica el dualismo entre hechos y valores, expresado claramente en el pensamiento de Max Weber o en el primer Wittgenstein. Para los franceses como J. Lequier o C. Renouvier, la afirmación de la libertad personal en oposición al determinismo mecanicista es ante todo un evento subjetivo autofundamentado que nos lleva a concebir un orden moral, de ahí que sus seguidores J. Lachelier y E. Boutroux, afirmen la contingencia del mundo como una defensa de la libertad humana sólo para caer en un teleologismo providencialista que aseguraría el orden moral, y que paradójicamente pone en cuestión a la contingencia misma; subyace en ellos también en última instancia -si fallara la reinterpretación de la *Crítica del juicio*- la noción pascaliana de la apuesta³⁰.

²⁹ Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, trad. de M. Mendoza, Cap. 1, *Contingencia*.

³⁰ Habría que recordar que ambos autores escribieron un ensayo sobre Pascal, Lachelier específicamente sobre la apuesta de Pascal, que sería la última instancia "si el silogismo fracasa". *Nota sobre la apuesta de Pascal*, en *Del fundamento de la inducción*, Reus, Madrid, 1928.

El camino que va de Boutroux a Bergson no deja de ser interesante para el desarrollo de un *indeterminismo* basado en la complejidad, como el que planteó Heisenberg. Para Boutroux, la experiencia puede revelar conexiones constantes pero no estrictamente necesarias, los hechos son por ello contingentes; la riqueza y variedad de las realidades naturales no se pueden reducir a una uniformidad de tipos y a una necesidad mecánica. El efecto tiene siempre un elemento nuevo que lo hace irreductible a su causa, por lo que existe en la naturaleza una "indeterminación radical". Conforme avanzamos a los grados superiores más complejos de la organización de la materia la contingencia crece, hasta llegar al hombre, cuya vida psicológica es irreductible a la vida puramente orgánica, por lo que posee una "contingencia radical"³¹. Cada grupo de leyes es irreducible a las de los niveles inferiores, por lo que son contingentes entre sí, existe sin embargo un compromiso entre necesidad y contingencia, entre matemáticas y realidad. Para C. S. Peirce, las leyes naturales son la generalización de creencias probables y factibles que se corrigen siguiendo un criterio falibilista dirigido por intereses prácticos, el mundo acaba siendo por ello más un reino del azar que de la necesidad, más un mundo de probabilidades cruzadas que dificultan la previsión positiva que un orden total. En este *tykhismo* las leyes de la ciencia no son más que constantes o uniformidades que concuerdan o se corresponden con ciertas características de los objetos³². Es en este contexto pragmatista que W. James apela nuevamente, dentro de una concepción pluralista del mundo, a la apuesta de Pascal, sólo que aquí se apuesta por la fe simplemente por ser la alternativa más ventajosa, útil y satisfactoria.

Corrientes tales como el pragmatismo, el vitalismo, el historicismo y el neokantismo, incluyendo al llamado "marxismo occidental", apuntaron todas hacia una superación del positivismo clásico, en ellas el papel de las nociones de contingencia y posibilidad va siendo cada vez más importante. En el pensamiento de H. Bergson, la evolución natural y el impulso vital creativo se caracterizan por la imprevisibilidad y la contingencia, acentuando el hecho de que la evolución para C. Darwin no tenía ya una dirección determinada, sino que era hasta cierto punto ciega y asarozada. El mecanicismo sin embargo no puede dar cuenta del devenir fluyente ni de la "complejidad creciente"³³, el finalismo también resulta inadecuado, puesto que no existe un plan preestablecido en las bifurcaciones evolutivas. El éxito, las regresiones y las adaptaciones de las especies eliminan la idea de alguna forma de linealidad teleológica.

"La parte de la contingencia es grande en la evolución. Precisamente son contingentes las formas adoptadas, o más bien, inventadas. Contingente... la disociación de la tendencia primordial en tales y cuales tendencias complementarias que crean líneas de evolución divergentes. Contingentes son las detenciones y los retrocesos; contingentes, en gran medida, son

³¹ Boutroux, E., *De la contingence des lois de la nature*, F. Alcan, Paris, 1929, p. 123.

³² Peirce, C. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1958, VI, pp. 398 s.

³³ Bergson, H., *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, trad. de M. L. Pérez, p. 223.

también las adaptaciones. Tan sólo dos cosas son necesarias: 1º, una acumulación gradual de energía; 2º, una canalización elástica de esa energía en direcciones variables e indeterminables, al cabo de los cuales están los actos libres.³⁴

Tanto la física cuántica como la teoría de las mutaciones genéticas nos llevan en la dirección de esta complejidad de la que hablaba Bergson. La física indeterminista de W. Heisenberg hace patente el carácter obsoleto del causalismo determinista, puesto que no podemos establecer con precisión a la vez la posición y la velocidad de las partículas atómicas, generando un estado de imprevisibilidad en el que la complejidad nos lleva a un estado en que un efecto puede tener múltiples causas. Lo mismo sucede con la concepción meramente estadístico-probabilística de las leyes de la microfísica cuántica, así como el carácter aleatorio o complementario de las imágenes explicativas, tales como la teoría corpuscular u ondulatoria del átomo. A los constituyentes elementales de la materia "no podemos considerarlos 'en sí': se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia a nuestro propio conocimiento de aquéllas partículas."³⁵ En paralelo a esta confirmación de la contingencia cósmica se desencadenó la crisis del modelo de "física social" establecido por Comte y el surgimiento de alternativas en el campo de las ciencias sociales.

W. Dilthey establece el carácter distintivo de las *ciencias del espíritu* mediante la *comprensión hermenéutica*. Estas ciencias incluyen las experiencias internas vivenciales (*Erlebnis*) y el carácter individualizante que habría quedado excluido en el enfoque positivista. Más que relaciones causales, la razón histórica descubre las conexiones dinámicas de producción de valor y de sentido en individuos, épocas e instituciones, que son en sí mismos independientes y autocentrados, no derivables de un esquema determinista o de un plan unitario, sino partiendo de la diversidad y de la multilateralidad. El llamado *círculo hermenéutico* admite la progresiva comprensión de la relación bilateral entre el individuo, el texto y su contexto cultural, aún cuando en última instancia el individuo sea inabarcable en su totalidad e inefable; la comprensión de personas, épocas y culturas diversas requiere para Dilthey, sin embargo, de la presuposición de una naturaleza humana común³⁶.

El enfoque sociológico de M. Weber, inspirado también en los neokantianos de Baden, pretende ser, sin embargo, más "objetivo"; la comprensión incluye la captación evidente del resultado de las conexiones de sentido, que pueden verse como hipótesis causales que "explican" la acción social. Establecer un campo específico de investigación dependerá de los valores que la orientan e individualizan en un *tipo ideal*, un esquema de relaciones susceptible de control

³⁴ *Ibíd.*, p. 226.

³⁵ Heisenberg, W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona, 1976, trad. de G. Ferraté, p. 20.

³⁶ Dilthey, W., *El mundo histórico*, FCE, México, 1978, pp. 321 ss.

que delimita el *campo de posibilidad*³⁷. El papel del concepto de posibilidad no deja de ser interesante: la posibilidad objetiva se establece aislando una o varias series de componentes causales, para suponer luego qué hubiera sucedido en un proceso histórico donde éstas fueran cambiadas, a fin de establecer si hubiera tenido el mismo resultado y cuáles son las condiciones que han hecho posible la decisión a favor de una posibilidad determinada.

El otro aspecto relevante del pensamiento de Weber consiste en la distinción tajante entre la descripción libre de valores que considera propia del quehacer científico, cuya meta es el dominio técnico, y las decisiones que las personas deben tomar en un mundo "desencantado" y sin sentido, incapaz de otorgar unidad ética a la vida, puesto que los valores por los que nos decidimos carecerían de justificación racional. La ciencia nos ayuda a definir los mejores medios técnicos para obtener un fin en la perspectiva de la racionalidad medios-fin (*Zweckrationalität*), pero sería completamente inútil para decidir si este dominio eficientemente organizado debe tener algún sentido, puesto que no existiría nada que sustituya a las cosmovisiones tradicionales mágicas o religiosas en su función de otorgar sentido. El reino de la racionalidad instrumental nos impele a perseguir nuestros propios intereses en el ámbito del frío cálculo económico y la organización burocrática, fragmentando las diferentes esferas institucionales y culturales en una especialización creciente. Este control "objetivo" se da junto con una subjetivización irracional de los fines de la vida, en la que existiría una guerra entre valores y cosmovisiones como posibilidades a elegir, pero que serían imposibles de unificar o conciliar. Aquí, el desencantamiento que resulta del cercioramiento científico de la contingencia cósmica deja al hombre varado cuando se pregunta qué debe hacer y cómo debe vivir.

"La imposibilidad de hacer una defensa 'científica' de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible."³⁸

Acerca de esta resurrección de dioses y demonios en lucha "decide el destino, y no una 'ciencia'", la búsqueda de la "vivencia" procede de nuestra debilidad, que no es sino "la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo"³⁹. Esta visión sombría de la sociedad moderna es compartida por G. Simmel, quien señaló la contradicción ya anotada entre la predominante *cultura objetiva*, cuantitativa y calculística propia de la economía mercantil, y la *cultura subjetiva*, que identifica con el concepto cualitativo de individualidad en el sentido de formación en la interacción orgánica (*Bildung*).

³⁷ Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1979, pp. 5 ss.

³⁸ Weber, M., *La ciencia como vocación*, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de F. Rubio, pp. 215 s.

³⁹ *Ibid.*, p. 218.

Estas dos formas de aparición de la individualidad, la que considera a los hombres iguales "en sí" o en abstracto, relacionada con el liberalismo y la libre competencia, y la que destaca las diferencias cualitativas y la singularidad interior, relacionada con la creciente división del trabajo que produce la especialización funcional, se encuentran en una oposición tensa que Simmel considera, con tintes "trágicos", como irresoluble⁴⁰.

Esta oposición también sucede en la relación entre la vida pública y la privada. La vida pública está dominada por el frío cálculo económico y la forma de vida acelerada de las grandes ciudades, que obliga al distanciamiento psicológico, la reserva, la soledad, la indolencia y la antipatía resultado del bombardeo de los sentidos. La fragmentación de lo social y de los distintos círculos sociales produce la división interior y el desgarramiento de la personalidad. La vida privada, en cambio, incluye el necesario refugio en la intimidad amenazada, la búsqueda de la identidad en la vida anímica, artística, y sentimental. La intranquilidad, nerviosidad e inestabilidad interior y la insatisfacción permanente del hombre moderno tienen que ver con su conversión en "un mero punto de intersección de hilos que la sociedad tendió antes que él, en receptáculo de influencias sociales". La ampliación del disfrute de la esfera personal de libertad tiene como resultado este descentramiento y escisión del individuo que se ve a sí mismo como un punto aislado. Simmel relaciona la caída de la teleología cósmica con la pérdida de la relación del individuo con la totalidad, con la contingencia del hombre moderno.

"Y así escindido vive no sólo el mundo de la naturaleza sino también el de la sociedad, en la cual el individuo sostiene el derecho a la libertad e individualidad, mientras que la sociedad no quiere reconocer al individuo más que como elemento supeditado a las leyes suprapersonales en ella vigentes. En ambos casos la autonomía del sujeto corre el peligro de quedar absorbida por una objetividad ajena a él o de perderse en anárquica arbitrariedad y aislamiento."⁴¹

El joven Lukács comparte con Simmel la crítica de la despersonalización en la sociedad moderna y también su anticapitalismo romántico. En la *Teoría de la novela* continúa con la reflexión hegeliana sobre el arte moderno, donde la pérdida de la *Sittlichkeit* sustancial habría llevado a la escisión entre el alma y la realidad, entre el individuo y la comunidad. La visión fragmentaria y la aparición del *individuo problemático* son resultado del carácter contingente del mundo. "El mundo contingente y el individuo problemático son realidades que se condicionan recíprocamente unas a otras"⁴², la forma de la novela moderna es la búsqueda

⁴⁰ Simmel, G., *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1986, pp. 271 ss.

⁴¹ Simmel, G., *Goethe*, Nova, Buenos Aires, 1950, p. 146. Cfr. el análisis de Simmel que desde la experiencia estética hace D. Frisby en *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, Madrid, 1992, pp. 79 ss.

⁴² Lukács, G., *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1985, trad. de M. Sacristán, p. 345.

incesante del individuo problemático por autocomprenderse cuando el camino ya no está señalado y el mundo como totalidad orgánica se ha resquebrajado, "el hombre se quedó solitario y empezó a no poder hallar sentido y sustancia más que en su alma sin morada"⁴³. Lukács caracteriza con Flaubert algunos de estos rasgos: la sucesión nebulosa de los estados de ánimo y la disolución psicológica, donde "los sueltos fragmentos de la realidad se yuxtaponen dura, rota y aisladamente"⁴⁴.

El subjetivismo artístico es resultado, desde la óptica de Lukács, del colapso del mundo objetivo que deja al hombre en el desamparo y alienado respecto del mundo exterior, por lo que el sujeto "se convierte en fragmento". Nos encontramos con la imposibilidad de representar una vida concluida en sí, con la desilusión respecto de la utopía reconciliadora, la nostalgia de la "totalidad de la vida" y la dificultad de convertir la contingencia en destino en un ámbito de fragmentariedad frágil. Lukács concluye aquí con una débil esperanza en un mundo que recupere la unidad perdida; en un prólogo posterior, reconoce la importancia de Kierkegaard a la hora de escribir la *Teoría de la novela*, de ahí también la referencia de la contingencia en relación con el destino en *El alma y las formas*, donde el destino aparece relacionado con una experiencia místico-estética de unificación de lo interno con lo externo, del alma y de la forma, con una catarsis. "Este momento es tan místico como el momento crucial de la tragedia, cuando se encuentra el héroe y el destino, o el de la narración, cuando se encuentran el azar y la necesidad cósmica"⁴⁵. Estos son los antecedentes que convertirán a Lukács en el filósofo de la alienación y la cosificación capitalista dentro de un marxismo hegeliano, pero también en un filósofo de la experiencia ético-estética de la catarsis.

Mientras que para Lukács en *Historia y conciencia de clase* la categoría de totalidad en cuanto dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes acaba siendo el principio central de su metodología de la historia, W. Benjamin intenta seguir el camino inverso, partiendo del fragmento como entrada a la totalidad. Siguiendo intuiciones freudianas y surrealistas configura un método más cercano a la excavación arqueológica, que parte de "imágenes dialécticas" que surgen de lo extremo, lo excepcional y lo cotidiano. El fetichismo de la mercancía habría llevado a la conversión de la experiencia moderna en una galería de mercancías en circulación y consumidores que observa el *flâneur* baudeleriano en los "pasajes" parisinos, de manera que su interpretación requiere del desciframiento de alegorías y metáforas -de correspondencias- en un entorno que es un laberinto urbano, un rompecabezas⁴⁶. La experiencia moderna es caracterizada por la discontinuidad contingente, las imágenes fugaces, el *shock* y el desencantamiento como pérdida del *aura*. Debido a este carácter "micrológico",

⁴³ *Ibíd.*, pp. 369 s.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 391.

⁴⁵ *El alma y las formas*, *Ibíd.*, p. 25, cfr. el Prólogo de 1962 de *Teoría de la novela*, p. 289.

⁴⁶ Benjamin, W., *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1972, trad. de J. Aguirre, cfr. el estudio citado de Frisby, D., *Fragmentos de la modernidad*.

el método es distinto en cada caso, de acuerdo al contenido. El fragmento es una miniatura de la totalidad, una mónada que es una "constelación saturada de tensiones". El tiempo y la coyuntura revolucionarios implicarían un salto "mesianico" que rompe el curso del tiempo -entendido éste a la manera historicista como un *continuum* homogéneo y vacío- hacia un tiempo-ahora (*Jetztzeit*).

"El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesianica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida."⁴⁷

La reinterpretación del pasado y el recurso del recuerdo sirven aquí como desencadenantes del momento político revolucionario sin hacer referencia a una teoría del progreso lineal y necesario, sino a la constitución de un sujeto ético consciente desde la memoria de los antepasados humillados, en una reconstrucción a partir de fragmentos y desechos. En palabras de M. Reyes Mate, en lugar de un tiempo absoluto como ciego destino de la humanidad, la historia como interrupción de la lógica del destino⁴⁸.

El joven T. W. Adorno habría seguido las huellas de Benjamin para construir, a partir de vestigios y escombros, una teoría crítica que diese cuenta de la imposibilidad de una totalidad autosuficiente, que hiciera frente al mismo tiempo al intento de liquidación positivista de la filosofía por las ciencias particulares, así como a la dificultad de otorgar un sentido pleno y positivo a partir de una idealidad trascendente. En *Actualidad de la filosofía* se delinean algunos de los principales aspectos de lo que será el programa crítico de su *dialéctica negativa*: la obsolescencia de los sistemas idealistas y de sus verdades suprahistóricas habría derivado en una idea del Ser que se ha vuelto "impotente" en filosofía, obligando a una nueva forma de pensar mediante enigmas, que a partir de la irrupción en lo pequeño, en la escoria de los fenómenos -como en Freud- diese el giro hacia una crítica concreta de la realidad socioeconómica basada en la forma mercancía.

Para Adorno, la filosofía interpreta "sin poseer nunca una clave cierta de interpretación" mediante figuras enigmáticas de lo existente y fugaces

⁴⁷ Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973, trad. de J. Aguirre, p. 190.

⁴⁸ Reyes Mate, M., *La historia como interrupción del tiempo*, en *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, p. 286. "Lo que observa (Benjamin) en la socialdemocracia son rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo y cuya consecuencia más inmediata es la de vaciar a la historia de sujeto transfiriendo la responsabilidad de la misma a anónimos mecanismos deterministas. La desobjetivización conlleva a la exculpación y por tanto irresponsabilidad ante el costo de la historia, es decir, ante las muertes y sufrimientos de generaciones pasadas". *Ibid.*, p. 273.

indicaciones; "el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario", dispone de sus elementos -el material que recibe de las ciencias- "en diferentes orientaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible como respuesta mientras la pregunta se esfuma"⁴⁹, de modo que no hay comienzos absolutos como los que buscaría Husserl. Se trata de una razón crítica que ya no encuentra en la realidad su correlato ni su consuelo, que reclama la inexistencia de la razón autónoma que prometió el proyecto ilustrado, ejerciendo la crítica a partir de lo particular y lo fragmentario.

"...una filosofía que no admite ya la suposición de su autonomía, que ya no cree en la realidad fundada en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad, de un proyecto racional... La irrupción de lo irreducible sin embargo se lleva a cabo en una forma histórica concreta, y por eso le da el alto al movimiento del pensamiento hacia las suposiciones. La productividad del pensamiento sólo es capaz de acreditarse dialécticamente en la concreción histórica."⁵⁰

La posición de Adorno tras la segunda guerra está inmersa en la contradicción de anunciar la desaparición del sujeto autónomo -y de la sociedad que permitiría su despliegue- y sin embargo ejercer la crítica desde la esfera misma de lo individual, cuya eliminación en aras de la conformidad totalitaria y del consumismo se anuncia. Desde los resquicios, la diferencia, lo artístico y lo marginal se constituye una *minima moralia*. Partiendo de la propuesta asistemática de que "el todo es lo no verdadero", se busca en lo que es considerado irracional un núcleo de racionalidad. "La razón dialéctica aparece frente a la razón dominante como lo irracional: sólo cuando la sobrepasa y supera se convierte en racional."⁵¹ Un individuo empobrecido y embrutecido, objeto de la manipulación de la sociedad de masas y de la *industria de la cultura*, regresa al estado de mero objeto social mediante la reificación, no puede sostener su yo -su *sí mismo*- más que como un instrumento al servicio de un aparato.

"En esta reorganización, el yo (*das Selbst*) como organizador da tanto de sí mismo al yo como medio de explotación que se torna enteramente abstracto, mero punto de referencia: la autoconservación pierde su prefijo... La separación de las cualidades tanto del fondo instintivo como del yo que las comanda donde antes las mantenía unidas, hace pagar al hombre su creciente organización interna con una creciente desintegración."⁵²

Adorno se une aquí al diagnóstico freudiano de la fragmentación del yo resultado de la represión y del "malestar en la cultura", para dar una explicación de

⁴⁹ Adorno, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de J. Arantegui, pp. 87 ss.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 101.

⁵¹ Adorno, T. W., *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987, trad. de J. Chamorro, p. 70.

⁵² *Ibíd.*, pp. 232 s.

la patogénesis social de la esquizofrenia. La diferencia entre los sistemas económico y político dejarían apenas una delgada y efímera envoltura -de poca monta desde el pesimismo de Adorno- que es para los individuos "la razón de toda su existencia", de modo que deben su existencia a lo inesencial, accidental y aparente, tal como había anticipado la filosofía hegeliana. Desde el punto de vista del individuo "lo esencial es la absoluta contingencia, el sobrevivir resignado y en cierto modo anormal"⁵³. Una sociedad desunida y deformada no podría asumir hegelianamente la conciliación de lo universal y lo particular, ni podría ser pensada como un sólo sistema o totalidad, por lo que su crítica o superación se ejercería desde una estrategia más bien difusa, desde la desesperanza y la marginalidad.

En otro de los flancos de la filosofía de la primera mitad del siglo XX, la fenomenología había constituido, tal como lo señaló Adorno, el último gran intento por desarrollar un comienzo absoluto en filosofía. Partiendo de las vivencias intencionales y de las *intuiciones eidéticas* del yo, E. Husserl buscó conformar un idealismo trascendental en la forma de una ciencia egológica sistemática bajo principios apodícticos. A pesar de la dificultad de establecer a partir de un yo monádico la dimensión intersubjetiva -que en este caso se establece sólo por analogía con mi propio yo- Husserl estableció la posibilidad de una ontología del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que nace de las experiencias y evidencias originarias más cercanas a lo cotidiano. Las formaciones prácticas y los hechos de cultura serían previos a la forma del conocimiento científico y mantendrían una "topología esencial", a partir de ellas sería posible para Husserl la constitución de una ética que permita otorgar un sentido racional a la vida personal y colectiva. "La vida humana personal transcurre en diversos grados de autorreflexión y autorresponsabilidad... hasta la aprehensión concienical de la idea de la autonomía, de la idea de una decisión volitiva dispuesta a configurar toda su vida personal en la unidad sintética de una vida y con autorresponsabilidad universal"⁵⁴. Buena parte de esta problemática acerca de la decisión volitiva configuradora de la vida fue, sin embargo, asumida por el existencialismo con un contenido disminuído de racionalismo, pero recuperando la problemática de la elección de sí.

Uno de los aspectos interesantes del primer Heidegger ha sido el análisis del comportarse del hombre consigo mismo, dentro de una ontología fenomenológica que deviene hermenéutica del *Dasein*. Ya he señalado el tratamiento novedoso que Kierkegaard da al tema del *sí mismo* como relación entre la posibilidad y la necesidad, a las determinaciones del comportarse práctico-volitivo consigo mismo, tal como aparece en el análisis de Tugendhat. En el caso de Heidegger, el comportarse consigo mismo es un comportarse con el propio ser mediante la comprensión a partir de la temporalidad; lo que se intenta descubrir en *Ser y Tiempo* es el "sentido del ser" a partir del *ser ahí*. De cualquier modo que estimemos la comprensión del ser partiendo del ser ahí, se puede

⁵³ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁴ Husserl, E., *La filosofía como automeditación de la humanidad, como autorrealización de la razón*, en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984, trad. de H. Steinberg, pp. 264 s.

entender "mundo" -siguiendo la recomendación de *¿Qué es metafísica?*- no como ente en su totalidad -o la totalidad de los entes- sino como lo "relativo al Dasein humano"⁵⁵ o, como afirma Tugendhat, como la totalidad de las situaciones prácticas, un espacio de lo práctico⁵⁶. Si bien Fichte habría sido el primero en entender la racionalidad de la persona a partir del comportamiento del yo consigo mismo (la autodeterminación de la persona y no de la razón, como en Kant), también en Hegel el comportarse consigo mismo se dió como una totalidad. La temática kierkegaardiana de la elección de sí se convierte en Heidegger en la relación de la persona con su existencia toda, con su vida, se trata de comprender el propio ser como un "campo de juego de posibilidades" presentes y futuras.

Heidegger define al ser ahí como *ser en el mundo* referido a las cosas y a los otros, éste se encuentra en una apertura al mundo o "estado de abierto" (*Erschlossenheit*) que tiene dos formas: el "encontrarse", que corresponde a un estado pasivo de habérselas con su ser en cuanto *necesidad* e inevitabilidad práctica, que son los afectos y estados de ánimo (un estado de ánimo, como la angustia o el júbilo, abre el "ser en el mundo como totalidad"), y el "comprender", que corresponde a un estado activo, el de la *posibilidad* práctica, un poder hacer frente a las cosas como posibilidades de actuación del ser ahí en su proyectarse. De este modo, necesidad y posibilidad están esencialmente unidas en la estructura del comportarse del ser ahí consigo mismo, en el primer caso se asume el hecho de ser "arrojado" (*Geworfenheit*) al mundo, la facticidad y la finitud, en el segundo se asume además, bajo el aspecto del fin del querer (*Worumwillen*), el cuidado o la cura (*Sorge*) por ese ser que se ha de ser⁵⁷, abriéndome también con ello al mundo como totalidad. El lenguaje es un medio de apertura y constitución del mundo desde la perspectiva de la comprensión bajo la forma del "ser uno con otro", del "coencontrarse" con los otros.

La relación del ser ahí con su ser, el comportarse con su ser -al igual que con otros entes y con el mundo- es una forma nueva de comprender el concepto de autoconciencia, y por otro lado en el huír de mí mismo o en el elegirme se juega en Heidegger mi autenticidad en cuanto autodeterminación. El ser ahí es siempre *ser posible* o poder ser, éste poder ser en el comprender tiene la forma de *proyecto* referido a un *sentido*. Falta por aclarar de qué tipo de posibilidad habla: el ser ahí es para Heidegger "primariamente ser posible"⁵⁸, pero haciendo una sutil distinción, su posibilidad no es la misma que la de los objetos que están a la vista o ante los ojos, para quienes reserva el concepto de *contingencia*.

⁵⁵ Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986, trad. de X. Zubiri y E. García B., p. 78. *Von Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, p. 22.

⁵⁶ Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, México, 1993, p. 134.

⁵⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988, trad. de J. Gaos, § 29-32. *Sein und Zeit*, en Gesamtausgabe I/2, V. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1980. Cfr. Tugendhat, *op. cit.* pp. 141 ss.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 161.

"El 'ser posible' que es existencialmente en cada caso el 'ser ahí' se diferencia así de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo 'ante los ojos', en cuanto que con esto puede 'pasar' esto o aquello. En cuanto categoría modal del 'ser ante los ojos' significa posibilidad lo *aún no real* y lo *nunca jamás necesario*."⁵⁹

El especial significado que reserva Heidegger a la posibilidad humana estriba en esto: que algo se realice o no depende de mí, de una determinación subjetivo-volitiva que implica un modo de ser proyectado hacia el futuro, otorgándome un sentido y una concepción de la vida, esto es, un elegir cómo quiero ser o no ser que depende de una elección de sí. Tampoco se trata ciertamente de una *libertas indifferentiae*, puesto que el ser ahí está sumido en cada caso en determinadas posibilidades y en una situación, entregado a la responsabilidad de sí mismo⁶⁰. En cuanto proyección el ser ahí es "no ser", o "ya no ser" puesto que al elegir una posibilidad deja de poder elegir otras, y está determinado por esta nihilidad de su finitud, que se relaciona con la culpa y la angustia⁶¹. Finalmente la muerte es su posibilidad más propia, puesto que es la comprensión de la posibilidad como la imposibilidad de la existencia.

En todo caso en la perspectiva de *Ser y Tiempo* tomamos la decisión de elegirnos de manera auténtica o propia (*eigentlich*) -es decir, autodeterminante-, o bien de manera inauténtica en un sentido muy cercano a la elección de sí de Kierkegaard como "elección de la elección". En palabras de Tugendhat, "tenemos la posibilidad de elegir las posibilidades o, como también se ha dicho, somos libres de ser o no ser libres... la elección implica siempre elegir la elección... al elegir existimos en el modo de ser sí mismo"⁶². La decisión autónoma distingue al que se orienta por lo que se dice -por el "se" impersonal- del que delibera y decide por sí mismo, pero además hay que considerar para un plan del conjunto de la vida que dé continuidad al sí mismo, que el comportarse con la propia vida tiene que asumirse al mismo tiempo como un comportarse con la posibilidad de la muerte. Mientras que la elección auténtica rescata al ser ahí de "estar perdido en la arbitrariedad y casualidad de las posibilidades en las que se encuentra fácticamente"⁶³, sin embargo, éstas posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no se pueden sacar de la existencia, sino del propio estar arrojado en la "historicidad", resultando finalmente que en Heidegger las posibilidades en que uno se encuentra están ya previamente dadas, sin darse ningún criterio para elegir entre ellas, de modo que -concluye Tugendhat- "él no tiene a la vista una razón que justifique la elección... se trata en el sentido exacto de la palabra, de una elección irracional", por ello no se podrá llamar a una elección "autodeterminante" a menos de que realicemos "la elección en la forma de un *querer racional*".

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.* p. 310.

⁶² Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 182.

⁶³ *Ibíd.*, p. 190.



“La elección no se puede entender como autodeterminación cuando se niega su carácter volitivo irreducible, cuando se cree poderlo reducir a racionalidad. Pero tampoco cuando, como Heidegger lo hace, se niega que tiene que poderse apoyar en una razón, que se fundamenta en la pregunta por la verdad, aun cuando no puede identificarse con ella.”⁶⁴

Una de las claves de esta impostura de Heidegger -y de K. Jaspers posteriormente- que pondrá en entredicho la posibilidad de desarrollar una ética racional y un concepto de libertad y responsabilidad, está en la noción de “destino” (*Geschick, Schicksal*). Este concepto -que Tugendhat no toma en cuenta en su análisis- se le aparece a Heidegger desde Nietzsche a la vista del *ser para la muerte*, del desamparo existencial y de las consecuencias de la *muerte de Dios*, que dejarían al hombre en el abandono en medio del ente⁶⁵. Mientras que declaraba la inautenticidad -en cuanto anónima reificación- de las actividades cotidianas y sociales, a excepción del resuelto ser para la muerte, la huída de la libertad se dió ya en la noción de historicidad como repetición o reiteración (*Wiederholung*), en donde la existencia auténtica posterior a la angustia no es más que un retomar para el porvenir las posibilidades que ya han existido en el pasado y la tradición, tomando en cuenta “la fidelidad... a la única autoridad que puede tener un libre existir, a las posibilidades reiterables de la existencia”, el “destino individual” aparece así como “libertad para el *abandono* de una determinada resolución”.

“La historicidad propia comprende la historia como el ‘retorno’ de lo posible, y sabe de que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuelta, en el modo de la ‘mirada’ (*Augenblick*) y bajo la forma del destino individual”⁶⁶

El “comprender” activo de las posibilidades fácticas ha quedado subordinado por el “encontrarse” pasivo de los afectos y estados de ánimo, el aspecto de la necesidad. Mientras que en Kierkegaard la experiencia del instante eterno permite el salto cualitativo de la elección, y existe una autodestinación -por más que no siempre sea una autodestinación en un sentido racional, como lo es en la vida ética- en Heidegger no se da la autodestinación como respuesta a la contingencia existencial, puesto que ésta se convierte en una aceptación heroica del destino individual dentro del destino del pueblo, como gesta histórica fundada en la tradición. *Augenblick* no tiene ya el sentido de una catarsis liberadora, la contingencia ha sido resuelta -por el terror que produce su aceptación- en un *destino necesario*, que se convertirá en la segunda etapa del pensar heideggeriano en el “destino epocal del ser”.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 191, cfr. los diversos ensayos de Tugendhat sobre Heidegger, sobre todo el titulado *La pregunta de Heidegger por el ser*, en *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 1998.

⁶⁵ Otto Pöggeller describe los pormenores de este encuentro con Nietzsche, en *Nietzsche como decisión*, apartado de *Los caminos del pensar de M. Heidegger*. Alianza, Madrid, 1993, pp. 122 ss.

⁶⁶ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, § 75, p. 422.

Esperando el segundo Heidegger que el ser se muestre en el lenguaje como *casa del ser* dentro de la dimensión apofántica, o esperando simplemente - tras el final de la metafísica como destino del ser mediante la mundialización de la técnica- en el "hay", en lo que "se da" (*es gibt*), o en el "dejar ser" (*lassen*) el "acaecimiento propicio" (*Ereignis ereignet*); la tarea no puede consistir sino en asumir una actitud receptiva, sacrificada y serena. Al liberarnos de la interpretación técnica de las cosas, habríamos de refugiarnos en la naturalidad del lenguaje vernáculo, que nos permitiría habitar preparando el advenimiento de lo destinado tras la destrucción de la metafísica, rememorando su historia a partir su final.

"...la analítica del *Dasein* proporciona el instrumento que permite delimitar en un sentido no metafísico el sentido del ser. La destrucción es llevada así a su término. Pero entonces aparece que los diversos recubrimientos del sentido inicial del ser mantienen una relación esencial con lo que ellos recubren. La historia de la metafísica cambia pues radicalmente de significación. Sus diversas etapas pueden a partir de ahora ser comprendidas como modificaciones sucesivas del sentido inicial, en la unidad de un envío único -de donde el nombre de *Seingeschick* (destino del ser) para designar las épocas del ser."⁶⁷

La interpretación que ofrece Sartre del existencialismo apunta precisamente a asumir el aspecto del proyectar y del actuar humano en un sentido que se torna contrario al del *misterio* heideggeriano y del destino en cuanto *teología sin Dios*. La contingencia no se convierte en un destino superior a los hombres, sino que es ella misma una necesidad que asumo mediante una elección libre que es una interiorización de la finitud. En *El ser y la nada*, la *situación* es definida como la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo, es el producto común de la contingencia del *en sí* y de la libertad del *para sí*⁶⁸. Existen dos contingencias que conformarían la *facticidad* del para sí: es necesario que yo sea en la forma de ser ahí, pero "es enteramente contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser", por otro lado, es necesario que esté comprometido en un determinado punto de vista, pero "es contingente que sea precisamente en éste o en aquél". Soy totalmente responsable de mi ser y al mismo tiempo totalmente injustificable, este *orden* que soy yo no es más que "el cuerpo como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma". El cuerpo es mi contingencia, soy un "ser contingente comprometido en medio de seres contingentes"⁶⁹.

⁶⁷ Heidegger, M., *Seminario de Le Thor 1969*, Alción, Córdoba, Arg., 1995, trad. de Diego Tatián, p. 33, cfr. el Apéndice de Félix Duque al libro citado de O. Pöggeler, *Los últimos años de Heidegger*, y la opinión de Adorno acerca del "venerable" culto a la muerte en Heidegger. "La identificación con lo inevitable es, en cuanto sacrificio, todo el consuelo de la consoladora filosofía: la última identidad." (*La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Taurus, Madrid, 1971, trad. de J. Pérez, p. 121).

⁶⁸ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de J. Valmar, revisada por C. Amorós, pp. 511 ss.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 335 ss.

Para J.-P. Sartre el conocimiento y la acción, la verdad y la libertad, no son sino dos caras de una misma relación original, la libertad como un *hacer* es un "escapar del ser" o un nihilizar algo dado (el en sí nihilizado por el para sí), este mundo dado es "la pura contingencia que la libertad se aplica a negar al hacerse elección".

"Decíamos que la libertad no es libre de no ser libre, y que no es libre de no existir. Pues, en efecto, el hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia*. Contingencia y facticidad se identifican: hay un ser que la libertad ha de ser en forma del *no ser* (es decir, de la nihilización). Existir como el *hecho* de la libertad o haber de ser un ser en medio del mundo es lo mismo, y significa que la libertad es originariamente *relación con lo dado*."⁷⁰

Estar condenados a ser libres significa -además de la angustia por la elección y de la responsabilidad existencial de no actuar inauténticamente o de *mala fe*- la necesidad de un proyectar fines e inventar valores que otorguen sentido, dado que el hombre no es más que lo que se hace, un ser para sí contingente que en cuanto simple negatividad nunca logrará ser en sí, pues todo proyectar de un ser finito acabaría en esta nihilidad. Sin el apoyo de un orden externo, un cielo inteligible o una divinidad el hombre deberá ser su propio legislador, elegirse y elegir al mismo tiempo en el desamparo una humanidad que posea una coloración valorativa. Pero en el marco fenomenológico del que parte -donde la subjetividad autoconsciente cartesiana sigue siendo la base- Sartre no podrá explicar de manera adecuada la intersubjetividad que está en la génesis social del individuo, por más que ésta no disuelve la responsabilidad de la elección individual. En este marco no se vislumbra con claridad una fundamentación de la moral, menos aún en sentido universalista; puesto que ni el hombre es pura conciencia, ni es libre en cualesquiera circunstancias⁷¹. Por otro lado, Sartre obtiene una conciencia más clara de la fragilidad con la que se construyen y deshacen los acuerdos sociales a partir de compromisos individuales compartidos mediante un reconocimiento recíproco, en una praxis inmersa en una "totalidad destotalizada" que se opondría permanentemente al comportamiento basado en la serialidad reificada. El mérito de Sartre consiste en acentuar que la libertad individual es un valor innegociable y no reducible, en buscar concebir su inseparabilidad respecto de la contingencia en el marco de la historicidad.

La peculiar interpretación sartriana del marxismo, en la que agota en buena medida su proyecto filosófico, incluye también un tratamiento de la contingencia como libertad en la situación histórica. Si la historia se escapa a mi proyecto individual, no es porque yo no la haga, sino porque la hace el otro también, además de que existe un marco objetivo, pero que nunca deja de ser un marco de

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 511 s.

⁷¹ Las perspectivas morales de la libertad frente a la historia, la violencia y la escasez, analizados después de *El ser y la nada*, no cambiaron esencialmente este marco conceptual. Cfr. Jorge Martínez, *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, México, 1980, p. 450.

posibilidades. La "acción real" del hombre sobre la historia implica que "el resultado alcanzado... es radicalmente distinto de lo que parece a escala local cuando se vuelve a colocar en el movimiento totalizador."⁷² En *Verdad y existencia*, la *historialización* en cuanto proyecto que el para sí hace de sí mismo, otorgando un sentido moral y un fin, se distingue de la *historización* como paso a la objetividad, que tiene por resultado la historicidad o pertenencia objetiva a una época. Con el concepto de *historialización* se opone a la historia como "aceptación de un destino" de Spengler⁷³ en el sentido de una historia como acción, que parta de la elección en un ámbito de finitud en cuanto ignorancia originaria: "sólo soy como libertad en tanto que punto de vista contingente que no es el fundamento de su ser y está en peligro en el mundo... La libertad es interiorización de la finitud." La elección originaria "hace que mi contingencia *exista* como necesidad de la contingencia", que se vuelva hacia lo que no era más que ser "para conferirle un sentido y un vector de temporalización." En el presente hay un *destino*, que es la necesidad de que cada acción en el mundo se convierta en *cosa* exterior, aún después de haber sido acción auténtica, negadora y transformadora.

"...hay en su esencia un *destino* que es la necesidad de convertirse en *cosa* para una libertad que es *mi* libertad en tanto que imprevisible, es decir, mi libertad futura volviéndose sobre el presente que vivo y que se habrá convertido en pasado. Cada proyecto, como síntesis ex-stática y viva de los tres ex-stasis concretos de la temporalidad, es interiorización de la finitud y *al mismo tiempo* conciencia de que el ser-libre de la libertad futura vuelve a exteriorizar esta finitud."⁷⁴

Sartre buscará comprender la acción política revolucionaria en términos de proyecto y trascendencia de la situación presente dada existencialmente, en el marco de libertades recíprocamente enfrentadas en un "absoluto insuperable". Si bien el hombre posee la contingencia propia de la facticidad, se distingue de lo fáctico por su capacidad práctica de preparar el futuro y trascender el presente, pero siempre en el marco *trágico* de una *condition humaine* insuperable -el destino cosificador que espera a toda acción humana- que constantemente deberá comenzar de nuevo. La vida humana aparece en Sartre en la forma de una *pasión inútil*, un inútil querer ser Dios que no obtiene un fundamento para evadir la contingencia ineludible, mi acción como ente finito es limitada dentro de un entorno social complejo y reticente, por lo que nada asegura un futuro mejor, más bien siempre se llegará al punto en que es necesario recomenzar como Sísifo, de modo que la rebeldía y la revolución agotarían su sentido en sí mismas en tanto actitudes vitales -como en el pensamiento de A. Camus- pues "no es necesario tener esperanzas para obrar"⁷⁵.

⁷² Sartre, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1970, trad. de M. Lamana, I, p. 75.

⁷³ Sartre, J.-P., *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. de A. Puleo, revisada por C. Amorós, pp. 48 s.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁵ Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1980, trad. de B. Prati, p. 38, cfr. *Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960.

La *condición humana*, en tanto que somos contingentes y finitos dentro de la historicidad, no tendría que concebirse -como en Sartre- como un estado ontológico insuperable, angustioso y desesperado, pues aunque estos estados de ánimo también la puedan conformar, no pueden convertirse en una especie de "naturaleza humana" invariable o en un falso sustituto de la misma, pues de hecho la condición humana en Sartre pretende suplirla⁷⁶, sin embargo *la condición humana contingente moderna tiene un origen histórico, es una condición social*, tal como la he rastreado en esta investigación. El hombre siempre ha sido mortal y ha buscado la reducción y el control de las contingencias inquietantes que le rodean, pero no del mismo modo en cada caso, no a partir de una estructura permanente, lo que Sartre describe es una específica forma "trágica" de asumir la contingencia. El hecho de que el sentido de la vida en la modernidad sea otorgado por nosotros y no previo, que tengamos que elegirnos a nosotros mismos y autodestinarnos, no lleva necesariamente a una filosofía del absurdo como resultado del terror a la contingencia. La característica de la condición humana debería ser ante todo la apertura de posibilidades dentro de un marco social, en oposición a todo destino sin autodestinación, que acaba siendo ahistórico. No se debe partir de la elección y la práctica individuales sin haber considerado antes que llegamos a ellas conformando nuestra identidad en un espacio social intersubjetivo cada vez más complejo, mediante un reflexivo *querer racional*.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

III. CONTINGENCIA Y PLURALISMO

6. IDENTIDAD Y AUTONOMIA EN EL ESPACIO SOCIAL

Los aspectos que complementan y están a la base de la idea de autoelección y autoconformación proyectiva en un ámbito contingente y pluralista, no pueden estar sino en una teoría de la identidad dentro de un espacio social constituido intersubjetivamente. Autonomía y racionalidad, autodeterminación y querer racional, deben concebirse junto a la conformación social de las identidades en el tiempo. Ahora bien, estos ingredientes se combinan en la filosofía contemporánea bajo la forma de *teorías del lenguaje, de la interacción social y de la identidad narrativa*. Utilizo el concepto de "espacio social" para indicar, en un sentido muy amplio, tanto lo relativo a la conformación del sujeto, persona o individuo en el marco referencial en donde se orienta valorativamente, como a la noción de "espacio o esfera pública" en que interviene, e incluso a las ideas de "espacio del poder" y de "espacio sistémico", entre o dentro de lo que se ha llamado subsistemas o esferas sociales.

E. Durkheim habló de los procesos paralelos de socialización e individuación en la modernidad desde el punto de vista de la *división del trabajo social*. La obligación social de ser cada vez más una "persona autónoma" aparece como el resultado neto de la diferenciación funcional en una sociedad cada vez más compleja. La "individuación" es aquí mera diferenciación especializadora o singularización, lo que pondría en duda que se resuelva realmente en autonomía, puesto que es diferenciación cuantitativa pero no individuación en sentido cualitativo¹. Por otro lado, Durkheim no imaginó que los sistemas sociales y de la personalidad pudieran estudiarse a partir de la constitución de estructuras lingüísticas intersubjetivas, aunque sí alcanzó a ligar la generación de la identidad con el proceso de socialización.

A partir del interaccionismo simbólico de G. H. Mead fue posible exponer con mayor detalle el proceso social mediante el cual la reflexividad del yo se forma simultáneamente con la intersubjetividad del reconocimiento recíproco, en un proceso de interacción con el *otro generalizado*, la sociedad como expectativa normativa. La interacción social, a diferencia de la relación con el entorno físico, se halla sometida a una *doble contingencia*, pues la persona actúa sin poder predecir el comportamiento del otro, pero reacciona de manera autoconsciente al

¹ Durkheim, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982, Vol. 2, trad. de C. Posada, p. 201 ss. Habermas opone, en *Pensamiento postmetafísico* (Taurus, Madrid, 1990, p. 188 s.), estos dos conceptos de individuación, el sociológico-funcional, y el filosófico, que implica una "totalidad individual" inagotable predicativamente y distinguible de los demás.

comportamiento del otro con ciertas actitudes, a fin de cumplir con algunas expectativas y previsiones². La relación del *sí mismo* (*self*) consigo mismo se hace posible por las operaciones interpretativas del otro, aprendiendo a entender su propio comportamiento desde esta perspectiva interactiva. Asumiendo el papel de otros es como puedo retornar sobre mí, convirtiéndome en un sí mismo con una identidad y comportamiento propio. Mientras que, desde el punto de vista ético, debemos compasivamente “sentirnos en el otro”³, la idealización de una comunidad racional sería la forma como ejercemos la crítica social mediante un ideal de la comunicación completamente desarrollado.

“El ideal de la sociedad humana es un ideal que une tan estrechamente a los individuos en sus interrelaciones, que desarrolla tan completamente el necesario sistema de comunicaciones, que los individuos que ejercen sus propias funciones peculiares pueden adoptar la actitud de aquellos a quienes afectan.”⁴

Mead supone, como Peirce, un consenso que permita alcanzar a la larga una *ultimate opinion* que suponga una contrafáctica república de seres racionales que, a diferencia de la kantiana, parta de la reflexividad, la autonomía y la autorrealización producto de la interacción comunicativa y la actividad cooperativa. Si bien dudo de la posibilidad o idoneidad de cualquier “opinión final” o consenso final ideal que a la larga pudiera surgir entre todos los hombres, sí comparto con J. Habermas la valoración positiva que hace de Mead en el sentido de que “socializa a la vez que temporaliza a la razón práctica”, logrando con ello concretizar y dinamizar la idea de “espacio público universalizado de Rousseau y el mundo inteligible de Kant”⁵. La idea del *espacio público ilustrado*, que se asienta en el raciocinio y el convencimiento en condiciones de igualdad, es concebible bajo esta perspectiva. Los procesos paralelos de individuación y socialización pueden ser vistos ahora desde la perspectiva lingüístico-comunicativa, el crecimiento de la autonomía personal es visto desde la perspectiva de los otros, y no a partir de un *yo solitario*. Las intuiciones que al respecto habían tenido Humboldt, Fichte, el joven Hegel y Kierkegaard se han visto confirmadas en este ámbito intersubjetivo del lenguaje abridor de mundo, la temática que estudia Tugendhat de la relación consigo mismo como un “comportarse consigo mismo”, está mediada en Mead lingüística y socialmente como un “hablar consigo mismo” que es una internalización del hablar con los demás⁶.

Las nuevas formas de concebir la identidad se consolidan mediante la primacía del lenguaje en la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein y Heidegger. Así como el *Dasein* queda envuelto en el lenguaje que -como casa del ser- lo constituye, en L. Wittgenstein las reglas de la práctica lingüística son

² Mead, G. H., *Selected Writings*, New York, 1964, p. 131.

³ Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, México, 1990, trad. de F. Mazía y G. Germani, p. 312.

⁴ *Ibid.* p. 336.

⁵ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, trad. de M. Jiménez R., p. 223.

⁶ Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, p. 193.

resultado de nuestro acuerdo intersubjetivo, no del acuerdo o correspondencia representativa con una realidad objetiva o sustancial, de modo que la única justificación posible se encuentra en los hechos mismos de la práctica lingüística habitual, que consisten en seguir una serie de reglas que constituyen "juegos de lenguaje", en correspondencia con una determinada "forma de vida"⁷. Así como Wittgenstein reduce el significado al uso, empleo o aplicación de un término en la *praxis* social, los valores no están *en* el mundo, sino que esta ausencia se ve colmada a través del establecimiento de reglas -lo que implica costumbres, usos e instituciones públicas- con las que nos esforzamos en introducir valores en el mundo. Para describir el uso de las expresiones de juicios estéticos, por ejemplo, es necesario describir el papel definido y complejo que desempeñan dentro de la cultura de una época⁸. El abandono de la idea de un lenguaje perfecto -lógico, matemático o metafísico- muestra la dimensión plural y social de nuestro pensamiento, su lado contingente, abriendo la dimensión pragmática del significado, pero al mismo tiempo acercándonos a cierta forma de contextualismo hermenéutico.

Siguiendo esta línea de análisis del lenguaje ordinario, para J. L. Austin y J. Searle los "actos de habla" (*speech-acts*) sirven de soporte a la práctica interactiva intencionada, la función *performativa* -realizativa o ejecutiva- del lenguaje la efectuamos mediante el carácter *ilocucionario* de los actos de habla, con los que *hacemos cosas en el decir*, como cuando declaramos, argumentamos, preguntamos u ordenamos. "Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas"⁹, la conducta lingüística forma parte de "hechos institucionales", de los cuales no son poco importantes aquellos en los que decidimos prometer o comprometernos con los otros, acordando nuestras relaciones y acciones futuras bajo las formas de la obligación y la responsabilidad. Con esto se rompe el carácter absoluto de la prohibición que establecía que no podríamos derivar "debe" a partir de "es" y la distinción rígida entre descripciones y evaluaciones -hechos y valores- que no permitía el desarrollo de una ética de la argumentación. Muchos de los enunciados evaluativos o prescriptivos debido a su significado están implicados en hechos institucionales que me comprometen a observar ciertas "reglas constitutivas", "hablar un lenguaje está impregnado por todas partes de hechos tales como compromisos contraídos, obligaciones asumidas, argumentos convincentes presentados y así sucesivamente."¹⁰ La noción de obligación se muestra como una "noción contractual" que asumo mediante una decisión, de modo que el espacio social está constituido por estos acuerdos y reglas de convivencia. R. M.

⁷ "La expresión '*juego de lenguaje*' (*Sprachspiel*) debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida (*Lebensform*)."
Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, Barcelona, 1988, edic. bilingüe, trad. de A. García y U. Moulines, 23, pp. 38 s.

⁸ Wittgenstein, L., *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, trad. de I. Reguera, p. 72, cfr. Tomasini, A., *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México, 1988.

⁹ Searle, J., *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990, trad. de L. M. Valdés, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200, cfr. Searle, J. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona 1997.

Hare afirmó algo semejante al analizar el lenguaje prescriptivo, pues de las notas descriptivas de estos enunciados podemos deducir reglas morales, lo que convierte a los deberes en *razonables y universalizables* a partir de valores aprendidos por generalización empírica en la experiencia social, conformando un criterio moral autónomo basado en decisiones que surgen de las situaciones singulares concretas, sometidas a constante verificación. Estos principios morales dependen de la elección de una forma de vida, algo similar a la elección de sí existencial en situación de Sartre, aunque con tintes utilitaristas y ecos kantianos¹¹.

En el curso de la adaptación de la pragmática lingüística a una "pragmática universal", Habermas desarrolló una delimitación teórica de la identidad desde el punto de vista del desarrollo del yo en la interacción comunicativa, siguiendo lineamientos de la teoría crítica de la sociedad. Al margen de la intención de encontrar homologías entre el desarrollo del yo y la evolución histórica de las imágenes del mundo o de sus etapas concretas, me interesa destacar que Habermas considera que la identidad en la modernidad se genera a través de la *socialización* e integración a un sistema social, pero que posteriormente se refuerza y despliega por la *individuación*, una creciente independencia con respecto a los sistemas sociales, que coincide con la etapa posconvencional del desarrollo moral según L. Kohlberg, caracterizada por la autonomía y los principios éticos universales¹². La identidad tanto individual como grupal en nuestras sociedades complejas no es algo que pudiera simplemente asignarse, sino que es problemática. En sistemas de roles diferentes y hasta contradictorios es difícil permanecer consistente consigo mismo, las vinculaciones sociales son frágiles, azarosas y conflictivas, los entornos existenciales son cambiantes, la continuidad de la biografía personal no es conseguible con facilidad -menos de manera completa- de modo que acecha siempre el peligro de disolución, escisión o integración meramente coactiva, de una *identidad dañada*.

"La lograda identidad del yo significa la peculiar capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y aptos para la acción de permanecer idénticos a sí mismos aun también en el caso de transformaciones profundas de su sistema de personalidad por medio de las que reacciona a situaciones contradictorias. Los atributos de autoidentificación, por lo demás, deben estar reconocidos intersubjetivamente, si es que pretenden fundamentar la identidad de una persona. El diferenciarse de otros ha de estar reconocido por esos otros."¹³

La identidad madura se prueba en la capacidad de construir nuevas identidades e integrarlas con las ya superadas para "organizarse a sí mismo y sus

¹¹ Hare, R. M., *El lenguaje de la moral*, UNAM, México, 1975, cfr. Camps, V., *Pragmática de la lengua y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976.

¹² Habermas, J., *Desarrollo de la moral e identidad del yo*, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid 1981, trad. de J. N. Muñiz, p. 63.

¹³ Habermas, J., *¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?*, en *Ibíd.*, p. 86.

interacciones en una biografía inconfundible"¹⁴. Al mismo tiempo, junto con la necesidad de una identidad racional-reflexiva referida a estructuras universalistas se daría el imperativo de trocar la identidad ciudadana o nacional en una identidad cosmopolita anclada en condiciones formales, expresión al mismo tiempo de *intereses generalizables* en una sociedad mundial. Nuestra identidad ya no podría estar referida sólo a un pueblo o Estado nacional, ni articulada o fijada en imágenes comunes del mundo que prescriben una identidad común, esta sociedad compleja y pluralista exigiría más bien condiciones formales de racionalidad ética. Al no ser ya el propio grupo quien establece la identidad, se transforma también la categoría del "otro", que ya no es simplemente el que no pertenece al grupo, sino que es para el yo a la vez "absolutamente igual y absolutamente diverso, prójimo y extraño en una misma persona"¹⁵. Las identidades del yo posconvencionales, construídas en un contexto de *identidad flexible* que posibilitaría el reconocimiento y el respeto recíprocos, necesitarían de esta Humanidad o sociedad mundial para establecerse.

En la interpretación que hace Habermas de Hegel -y que sirve como preámbulo a su exposición sobre la identidad racional- la solución hegeliana para apartar las contingencias que amenazan la identidad es el acto de comprensión en el que el yo se identifica con el espíritu, superando la *triple escisión del yo moderno* frente a la naturaleza exterior, la sociedad y la naturaleza interior. Esta comprensión universal que unifica la vida de los hombres exige en Hegel una necesidad universal, pero no basada en el mito y la fatalidad, sino que se empeña en preservar la idea de libertad individual subjetiva, reconciliando la necesidad absoluta con la contingencia de la libre voluntad. El pensamiento conceptual aparece como el que excluye las contingencias que surgen de las posibilidades del conocimiento, la acción y la sensibilidad, pero habría que distinguir las contingencias de la naturaleza no suficientemente dominada por el pensamiento objetivante, de la contingencia como libertad de decisión que en Hegel era un paradigma. Hegel pensó que la sociedad moderna había alcanzado en el Estado constitucional soberano su identidad racional, y que esto sería posible si su doctrina filosófica se convirtiera en patrimonio común, pero Habermas considera inviable esta posibilidad y ensaya con su teoría una nueva forma de "conciencia normativa unitaria" para todos los miembros de una sociedad compleja, configurando una identidad racional que solucionaría el problema hegeliano de la "pérdida de la eticidad"¹⁶.

De acuerdo con el planteamiento habermasiano -con el que dialogaré todavía acerca del alcance de su propuesta y de sus últimas posiciones, menos pretensiosas, en el apartado siguiente- en los discursos prácticos se levantarían *siempre e inevitablemente pretensiones de validez (Geltungsansprüche) universales*, tales como la inteligibilidad de la expresión, la verdad del contenido proposicional, la veritatividad de la manifestación intencional, y la adecuación del

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 94 ss.

acto lingüístico a normas y valores vigentes. Estas pretensiones de validez -verdad, veracidad y corrección- son los presupuestos de una teoría de la acción comunicativa que implicaría el acatamiento de normas de validez intersubjetivas conectadas con expectativas recíprocas de comportamiento -siempre susceptibles de crítica y revisión- dentro de una *pragmática universal* del lenguaje que establece las condiciones para el éxito de los actos de habla. En estos actos de habla estaría implícita una pretensión de racionalidad en el sentido procedimental formal, de donde deriva Habermas su propuesta de racionalidad ética discursiva y de legitimidad político-jurídica. Por encima de la acción basada en la racionalidad teleológica weberiana, que discrimina los medios técnicos y las decisiones en términos de la mera acción estratégica, o del parsoniano "aspecto funcional", la racionalidad de la acción comunicativa implica este aspecto intersubjetivo-normativo, reinterpretando al formalismo kantiano en el sentido de una teoría del consenso argumentativo libre de coacciones, producto de una relación que tienda a ser perfectamente recíproca, una *situación ideal de diálogo*¹⁷. De estas premisas surge el principio de universalización como regla de argumentación:

"(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento general de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados... (D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico."¹⁸

Las nuevas formas de identidad reflexiva se fundamentarían en la conciencia de iguales oportunidades de participación "en aquéllos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje"¹⁹, pero esta comunicación generadora de valores y normas con frecuencia aparece de manera *difusa* desde la *base* de la sociedad, y no institucionalmente, poseyendo un carácter subpolítico o subcutáneo, como sucede en el arte moderno o en las manifestaciones autogestivas de la sociedad civil. De cualquier manera que aparezcan estos procesos, representarían formas de *apropiación y rememoración crítica de la tradición* con una *orientación radical de futuro*, puesto que la legitimidad cultural no se obtendría sino mediante una formación de voluntad común pasada por un tamiz argumentativo. Esta temática acerca de la crisis de identidad la elaborará Habermas posteriormente dentro de la noción de crisis de legitimación racional derivada del desacoplamiento entre "sistema" y "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) productor de sentido.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 11, 32 s. y 77, cfr. *Teorías de la verdad*, y *¿Qué significa pragmática universal?*, en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989.

¹⁸ Habermas, J., *¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?*, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de M. Jiménez R., p. 68, cfr. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985 (existe una segunda edición revisada, 1996).

¹⁹ *La reconstrucción...* p. 109.

El mundo de la vida constituye las estructuras normativas integradoras y las tradiciones que se tematizan comunicativamente, apareciendo como el horizonte formador de contexto y armonizador de las orientaciones, mientras que el elemento sistémico se compone de los subsistemas económico, político administrativo y el aparato sociocultural. Entre ambos aspectos se daría una diferenciación progresiva, pero también una subordinación del mundo de la vida a los imperativos sistémico-funcionales, generando su *colonización* y el empobrecimiento cultural -una reificación- debido a la acción de las esferas del dinero y del poder ejercidos de manera técnico instrumental. Esta crisis de pérdida de sentido producida por la modernización y esta sutura sólo podría cerrarse mediante una acción de *resistencia* del mundo de la vida en cuanto espacio de la acción comunicativa, así como mediante actuaciones de los nuevos movimientos sociales de protesta en busca de una *democratización radical* que abra más espacios a la sociedad civil en la esfera pública. El desarrollo de los sistemas complejos económico y político en el capitalismo tardío tienden a subordinar al mundo de la vida mediante funciones meramente adaptativas, individualistas-posesivas, utilitaristas o hedonistas, en los que se convertirían los roles de trabajador, consumidor, ciudadano y cliente de las burocracias dentro de una "racionalización unilateral" que llevaría a la sociedad hacia medios de control independientes del lenguaje, los que aparecen como una realidad objetivizada fuera de todo control, expulsando los elementos práctico-morales tanto del ámbito privado como de la esfera pública, desequilibrando o desconectando la relación entre los aspectos cognitivo, práctico-moral y estético-expresivo²⁰.

Cuando Habermas se pregunta si efectivamente nos encontramos en el momento final del individuo -o si ya no vale hablar de organización autónoma del yo- lo hace en un sentido muy particular. Si la democracia no es concebida como la distribución igual del ejercicio del poder político, sino como un método de selección de líderes o para establecer compromisos entre las élites dominantes, y si la sociedad es concebida debido a su complejidad como una serie de sistemas cuya lógica interna se independiza o ya no depende de los procesos discursivos de formación de la voluntad ciudadana, entonces estaríamos en el final del individuo. En la teoría de sistemas de N. Luhmann, la dominación de las contingencias derivadas de la complejidad creciente no depende ya en efecto de referencias al individuo, a la identidad o a la intersubjetividad de un mundo de la vida -que sólo pertenecen al ambiente de los distintos sistemas sociales- sino a la capacidad de cada sistema de autotematizarse en *autopoiesis*, de adaptarse y controlar las variaciones de un ambiente complejo en exceso y abierto a posibilidades riesgosas en un ámbito de escasez, de forma análoga a un organismo biológico. La integración sistémica ocuparía el lugar de la integración social en una "sociedad deshumanizada", por lo que Habermas propone cubrir las

²⁰ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, trad. de M. Jiménez, Vol. 2, pp. 451 ss.

lagunas de la teoría de sistemas con su propia teoría, relacionando "sistema" con "mundo de la vida" en un enfoque crítico que incluya a los movimientos sociales²¹.

En la postura de Luhmann, los códigos de los subsistemas de una sociedad funcionalmente diferenciada aparecen como *amoraless*, de modo que "la sociedad moderna ya no puede integrarse moralmente", y esto a pesar del hecho de que -curiosamente interpreto yo- sus miembros sigan conservando en su "praxis comunicativa" el abordamiento de los demás mediante el "aprecio y desprecio" moral como personas, incluso con un código bueno/malo que puede ser empleado *universalmente* según el propio Luhmann²². En Habermas y Luhmann encontramos los extremos de la transparencia comunicativo-racional de la utopía de la situación ideal de habla, por un lado, y la idea de una sociedad no compuesta de seres humanos, sino de sistemas de comunicación autorreferenciales de los que dependen los hombres para reducir las contingencias y la complejidad, aunque al intentar reducir contingencias resulte siempre una mayor complejidad cualitativa y nuevas contingencias sistémicas. La "racionalidad" no es otra cosa en Luhmann que la utilización de las diferencias sistema/entorno para el mejoramiento funcional estabilizador, las soluciones evolutivas son discriminaciones de alternativas siempre improbables, elecciones inusitadas, desconcertantes y riesgosas. En buena medida la respuesta a esta cuestión del fin del individuo se relaciona con la disputa acerca del grado de viabilidad de los ideales ilustrados de la modernidad, la llamada disputa entre modernos y posmodernos.

Para decidir acerca del alcance de estas posturas será necesario avanzar aun más en la temática de la identidad en un espacio social plural y contingente, puesto que todavía nos queda por establecer el tipo de relación entre la propuesta de identidad discursiva y las formas de crisis y conformación de la identidad que generan las consecuencias de la modernidad tardía. Desde el punto de vista social, la diferenciación y la destradicionalización hacen que a los sistemas funcionales les importe sólo un aspecto fragmentario de la forma de vida de los individuos, dejando en la indefinición muchas de las situaciones relevantes de la vida personal, aumentando los potenciales de conflicto y los espacios de opción para la toma de decisiones. El individuo tiene que convertirse en su propio centro de acción y planificación en la sociedad que U. Beck y A. Giddens han definido como *sociedad del riesgo*, en ella "se abren las compuertas para la subjetivización y la individualización de los riesgos y contradicciones originados socioinstitucionalmente".

²¹ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de J. L. Etcheverry, p. 142 ss. *La reconstrucción...* p. 39 y 104 ss., cfr. *¿Teoría de la sociedad o tecnología social?*, Amorrortu, Buenos Aires, 1985 y *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 434 ss.

²² Luhmann, L., *Paradigm lost: sobre la reflexión ética de la moral*, en *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998, edic. y trad. de J. Beriain y J. M. García, p. 197 ss.

"En la sociedad individualizada, los riesgos no sólo aumentan, sino que también surgen nuevas formas cualitativas de riesgos personales: aparecen también nuevas formas de 'culpabilización', lo cual representa una sobrecarga. Con esas coacciones que imponen la autoelaboración, autoplanificación y autoproducción de la biografía era forzoso que se originaran, más pronto o más tarde, también nuevas exigencias en formación, previsión, asistencia terapéutica y actividad política."²³

Tanto para Beck como para Habermas, esta no es una "individuación" en sentido enfático, sino en buena medida una "individualización" en el sentido de una diferenciación que al mismo tiempo estandariza, aumentando y perfeccionando la dependencia respecto del mercado. Tal como Simmel había mostrado, una de las paradojas de la modernidad consiste en que el dinero simultáneamente individualiza y estandariza. "La individualización se convierte en la forma más avanzada de socialización dependiente del mercado, de las leyes, de la educación etc."²⁴ Esta individualización implica una institucionalización de los modelos biográficos y su adaptación al mercado, como es el caso de la televisión, que aísla y estandariza, sustituyendo las relaciones vitales tradicionales por estereotipos y generando potencialmente una masa de "ermitaños". Al mismo tiempo, la consecuencia de que el individuo se convierta en la unidad de reproducción vital de lo social -a partir de la crisis y flexibilización de la familia- implica un nuevo contexto para revalorizar la problemática de la "autorrealización", de la búsqueda de la identidad propia, de una vida plena o del desarrollo de las capacidades personales.

En el enfoque de Giddens, el hecho de que el "destino" haya sido sustituido por el "riesgo" en la modernidad hace que el comportamiento reflexivo del yo busque reducir la complejidad y las contingencias producidas ahora por las acciones e instituciones humanas. En este entorno riesgoso vivimos con una actitud de cálculo hacia nuestras posibilidades de acción, haciéndonos más reflexivos en torno a la elección de alternativas y de nuestro estilo de vida, con lo que revaloramos las cuestiones existenciales. Por otro lado, puesto que el marco de la pequeña comunidad y la tradición habría sido sustituido por organizaciones más amplias, el individuo no puede vivir sin formarse expectativas respecto de las contingencias y requiere de una buena dosis de *confianza* en sí mismo y en los demás²⁵, para obtener un grado necesario de seguridad frente a la incertidumbre. La identidad del yo se ha vuelto problemática, pero esto no implicaría necesariamente una pérdida o el aumento del nivel de angustia, puesto que la

²³ Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. de J. Navarro, D. Jiménez y M. Borrás, p. 172. Acerca de la incursión de la "vida propia" en un ámbito institucional globalizado, y de las "biografías de riesgo" cfr. Beck, U. *Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política*, en Giddens, A. y Hutton W. (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona 2001, p. 233-245.

²⁴ *Ibíd.*, p. 167.

²⁵ A. Giddens recupera esta temática de Luhmann (*Confianza*, Anthropos-UIA, Barcelona, 1996, p. 39 s.), cfr. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona 1995, trad. de J. L. Gil Aristu, p. 52 s.

reflexividad del yo -de la que es expresión la psicoterapia- puede compensar, equilibrar y evitar las catástrofes, asegurando la continuidad biográfica y narrativa a pesar de las crisis y la fragilidad existenciales. Para un yo reflexivo, "la crónica de la identidad propia es constitutivamente frágil", forjar identidades nuevas puede proporcionar ventajas, pero también es una carga, la identidad se crea y reordena según las experiencias y las "tendencias fragmentarias de las instituciones modernas"²⁶. Sin embargo, la modernidad fragmenta, pero también une. La diversificación de las circunstancias de interacción hace que los sucesos distantes puedan integrarse en la experiencia personal; el refugio en el estilo de vida tradicional o establecido proporciona sólo una seguridad limitada, frente al tradicionalismo rígido o la conformidad autoritaria se dan otras posibilidades de unificación de la personalidad.

"Una persona puede aprovecharse de la diversidad para crear una identidad propia específica que incorpore de manera favorable elementos de diferentes ámbitos en una crónica integrada. Así, un cosmopolita es aquél que saca fuerzas precisamente de encontrarse como en su casa en una multiplicidad de ambientes."²⁷

Un resultado de las instituciones actuales es que en el plano colectivo y en la vida diaria las cuestiones morales/existenciales pasarían a ocupar una posición central, las cuestiones de la realización del yo acaban exigiendo una reestructuración de las instituciones sociales y desembocando en una "política de la vida". Giddens articula en un sólo programa las aspiraciones a reducir la explotación, la desigualdad y la opresión propias de la *política emancipatoria* - donde justicia, igualdad y participación se coronan con el ideal de autonomía individual- con las aspiraciones de la elección de un estilo de vida y de la realización del yo propias de la *política de la vida*, que incluye las temáticas donde "lo personal se convierte en político", tales como la discusión sobre la calidad de vida, el ecologismo y el feminismo, la gestión de nuestro cuerpo, del sexo y de la reproducción²⁸. El feminismo y el "retorno al cuerpo" representan la búsqueda de nuevas identidades y formas de realización del yo generadoras de poder en circunstancias de interdependencia global. Si bien existe la tendencia "narcisista" (Lasch) privatizadora y el peligro del aislacionismo, Giddens nos muestra que el ámbito público es una vía que aún continúa abierta.

Si analizamos la crisis de identidad del hombre contemporáneo desde el punto de vista de la crisis de sentido en el ámbito del "mundo de la vida", ésta última aparece como el resultado de la *pluralización*, más que del secularismo. P. Berger y T. Luckmann consideran que el impacto de la movilidad geográfica y social en la "red de interacción relacional", el pluralismo moderno y la diferenciación estructural desestabilizan el estatus de "algo dado" u "obvio" conferido a los sistemas de sentido y a los valores orientadores de la acción y

²⁶ Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, p. 236.

²⁷ *Ibid.*, p. 242.

²⁸ *Ibid.*, p. 265 ss.

sustentadores de la identidad²⁹. El Estado o las iglesias ya no ostentan la posición monopólica de la producción y reserva de sentido, pero las *instituciones intermedias* entre los individuos y el Estado cumplen esta función, aunque sea administrando dosis homeopáticas que no eliminan del todo las causas del malestar. Si bien ya no es posible hablar de un orden de valores único -lo que hace inviable todo fundamentalismo- y existe una "crisis latente de sentido", hay aún elementos de una moral general fuera del sistema legal, y las instituciones intermedias (grupos, asociaciones e instituciones civiles, algunas funciones estatales, partidos, iglesias, medios de comunicación etc.) pueden conservar reservas que transmiten sentido a los individuos y a las comunidades de vida. Los problemas del pluralismo, la anomia, la reificación y la contradicción entre normas de diferentes esferas, podrían resolverse o neutralizarse creando "pequeños mundos de la vida" (*kleinen Lebenswelten*), comunidades de sentido y creencias portadoras de una sociedad civil pluralista en un ambiente de "mercado abierto de sentidos".

"En los 'pequeños mundos de la vida' los diversos sentidos ofrecidos por las entidades que los comunican no son simplemente 'consumidos', sino que son objeto de una apropiación comunicativa y procesados en forma selectiva hasta transformarse en elementos de la comunidad de sentido y de vida."³⁰

Preveniéndonos de las "terapias" propuestas de regresión radical-colectivista "que en definitiva resultan ser siempre totalitarias", como del individualismo radical "que en el fondo es un solipsismo", Berger y Luckmann apuestan por la modernidad pluralista a pesar de sus dificultades. El reto consiste, sin embargo, en "superar tanto la inseguridad de sentido como la incertidumbre en la justificación moral"; sólo si las instituciones intermedias garantizan "que los patrones subjetivos de experiencia y acción de los individuos contribuyen a la negociación y objetivación social del sentido", se evitará que los individuos se sientan como "completos extraños en el mundo moderno"³¹.

El creciente apercebimiento de la contingencia social y sus efectos en la problemática de la identidad, junto con la resaca moral que trae aparejado, han tenido también como consecuencia propuestas que acentúan el entorno comunitario forjador de identidad, y con ello un retorno "comunitarista" a las nociones aristotélicas de *virtud* y *vida buena*, así como a la *Bildung* romántica y la *Sittlichkeit* hegelianas. Al mismo tiempo, dichas propuestas conducen a acentuar la identidad en términos narrativos y en términos de autenticidad y autorrealización. Toda moral universalista -como las éticas del discurso de Habermas y Apel o el liberalismo político rawlsiano- al desligarse de las

²⁹ Berger, P. L. y Luckmann, T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997, trad. del Centro de Estudios Públicos y J.-C. Mèlich, p. 105.

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

³¹ *Ibid.*, pp. 119 ss.



convenciones locales y contextuales necesita "compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva"³². Se dan entonces las reservas hermenéuticas que insisten en que la aplicación de las reglas prácticas requiere de una prudencia práctica en el sentido aristotélico, como señaló Gadamer. Los juicios morales de la ética discursiva parecen dar a preguntas descontextualizadas respuestas desmotivadas, por lo que tienen un déficit práctico que compensar, pero esto no debería significar que los juicios morales quedaran encerrados en el provincianismo de su peculiar horizonte histórico o tradición particular, porque esto imposibilitaría el juicio imparcial indispensable en la política pública y las cuestiones acerca de la justicia como equidad, debilitando lo que Habermas llama el potencial de racionalidad de la práctica comunicativa, con una asunción no crítica ni reflexiva de lo vigente y lo existente.

Mientras que la fusión de horizontes hermenéuticos de Gadamer se realiza siempre desde la perspectiva de *mi* tradición y situación particular -lo que a mi modo de ver dificultaría en gran medida la posición universalista- sin embargo también pretende llegar a una generalidad superior mediante el ponerse en el lugar del otro "que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro"³³. Las teorías de la "asunción ideal de rol" de Mead y Kohlberg, de la "situación ideal de diálogo" o de la "posición original" de Rawls pretenden hacer abstracción de particularidades con el fin de asegurar un reconocimiento y respeto recíprocos en un ámbito de imparcialidad adecuado para responder a los principios de justicia. Estas teorías pretenden -al igual que las éticas de los bienes en común de inspiración aristotélica y las éticas de la compasión- reducir o compensar las contingencias, la extrema vulnerabilidad y el desamparo. Desde un punto de vista antropológico, opina Habermas que "la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales."³⁴ Los dos aspectos complementarios de las éticas de la *justicia*, por un lado, y de la *solidaridad*, por el otro, provendrían de una misma raíz común, de la necesidad de protección frente a los riesgos.

"Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida."³⁵

³² Habermas, J., *¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?*, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de M. Jiménez R., p. 81.

³³ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, trad. de A. Agud y R. de Agapito, p. 375.

³⁴ Habermas, J., *¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?*, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 105.

³⁵ *Ibid.*, p. 108.

En cada caso se atiende a un aspecto distinto, a la igualdad ciudadana o a las diferencias particulares de cada forma de vida, a la justificación racional o a la aplicación concreta. Esto es algo que se relaciona con lo que el liberalismo había tematizado distinguiendo a grandes rasgos lo *público* de lo *privado* (o más contemporáneamente, lo público de lo no público). Igualdad y diferencia, público y privado, no han sido sin embargo conceptos utilizados siempre del mismo modo, y como señalé anteriormente, Simmel ya había encontrado en el juego de estos conceptos el carácter irreconciliablemente dual y paradójico de la modernidad. Mientras que en la tradición de la teoría crítica habría que abstenerse de toda descripción positiva, y en cambio hacer una crítica en términos negativos de la vida quebrantada o vulnerada -por lo que Habermas se orienta hacia una ética formal- en la tradición liberal la vida privada es el ámbito que debe quedar "libre de interferencias" para elegir mi propio plan de vida, poniendo límites a la autoridad mediante las libertades políticas, pero también buscando la autonomía frente a las costumbres y los hábitos colectivos, es decir, defendiendo mi individualidad. De este modo John Stuart Mill buscó fundir en la tradición liberal al utilitarismo individualista y al ideal humboldtiano de formación (*Bildung*) del hombre y de sus diversas capacidades al máximo. Un individuo original que se autoperfecciona gracias al disfrute de su esfera privada, al dominio de sí mismo (*self-control*) y a la autonomía (*self-government*).

"Esta es, pues, la razón propia de la libertad humana. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir... En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida (*of framing the plan of our life*) según nuestro propio carácter para obrar como queremos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada."³⁶

Kant ya había hecho notar antes que Mill la inoperancia de un gobierno aparentemente "benevolente y paternalista" que quisiera imponer despóticamente la manera en que los ciudadanos "deban" ser felices, de modo que lo mejor sería que cada uno buscara y definiera lo que considera su propia felicidad. Por ello en la discusión acerca de un buen gobierno no se trata de la felicidad, sino ante todo de garantizar el derecho de cada uno. Si bien el objetivo de la moral no es cómo llegar a ser felices, sino cómo ser dignos de la felicidad, el hecho de que "los hombres piensan de modo diverso" implica una sociedad pluralista en este sentido.

"Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera (como se figure el bienestar de otros hombres), sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que prefiera, siempre que no cause perjuicio alguno a la libertad de

³⁶ Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de P. de Azcárate, p. 68-9. *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 16 s.

los demás para perseguir un fin semejante, la cual puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (es decir, según el derecho del otro)”³⁷

La igualdad jurídica basada en la dignidad humana, confirmada entre todos mediante un contrato originario, implica que cada miembro de la república pueda alcanzar una posición de cualquier nivel -todavía en Kant en cuanto súbdito, varón y persona autosuficiente- “a que puedan llevarle su talento, su diligencia y su suerte”, eliminando las prerrogativas hereditarias³⁸, de este modo Kant consigna el principio básico de la igualdad de oportunidades y de libertades, aunque con una antropología dualista y una razón monológica que resultará insuficiente, pues no considera los intereses, aun cuando puedan ser universalizables o conciliables vía consenso.

El individualismo moderno, sin embargo, inició con una fuerte tendencia a concebir a la sociedad como conjunto de átomos o individuos aislados que calculan o maximizan su ganancia, utilidad o placer partiendo de sí mismos, siguiendo el modelo de Hobbes, Locke o Mandeville (hasta Hayek, Friedman y Gauthier). El individuo aparece como el propietario absoluto de sí mismo que nada debe a la sociedad, según el “individualismo posesivo” (Macpherson) o como un “calculador racional” que busca la maximización del auto-interés. Tocqueville había afirmado que el “individualismo” propio de las democracias, si bien no se identifica con el egoísmo, sí nos acerca a él en la medida en que ataca a las virtudes públicas y nos aísla de nuestros semejantes; sin embargo -como opina V. Camps- el individualismo en cuanto acentúa el valor de la autonomía del sujeto moral para crear y aceptar normas de conducta individuales y colectivas, sigue siendo insustituible -aunque parezca paradójico- para la existencia misma de la ética y de un mundo más justo³⁹. El individualismo ético tendrá que estar más allá del *homo economicus* y más cerca de una intersubjetividad equitativa, pero sin hacer a un lado la responsabilidad ética, que no ha dejado de ser un asunto individual.

A. Renaut sugiere que debemos concebir a la libertad de los modernos no como simple *independencia* del individuo -como observó B. Constant y con él Tocqueville- sino sobre todo como *autonomía*, lo que requiere de autorreflexión, autofundación normativa y autodestinación. La autonomía implicaría la constitución de normas éticas y políticas argumentadas y acordadas, incluyendo con ello limitaciones necesarias al despliegue de la individualidad, mientras que la independencia puede llevar a la oposición contra toda norma o valor más allá del individuo mismo y de sus intereses, rebasando el horizonte deontológico kantiano,

³⁷ Kant, I., *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 1999, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, p. 260.

³⁸ *Ibid.*, p. 263.

³⁹ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993, cfr. Tocqueville, A., *La democracia en América*, 22.

como en el caso de G. Lipovetsky. Según Renaut, el ideal de autonomía definiría al "humanismo", mientras que el de independencia al "individualismo"⁴⁰.

En la concepción de J. Rawls del liberalismo político, la justicia como equidad (*fairness*) busca tratar a cada persona como un soberano igual y como un fin en sí, afirmando la pluralidad de las personas y a la justicia como un fin político básico compartido. Lo justo o correcto (*right*) sería anterior y obtendría primacía sobre lo bueno, puesto que no existe un código de reglas morales definitivo en una sociedad pluralista, pero sí sería posible en cambio acordar un criterio de justicia dentro del contexto de la necesaria neutralidad del liberalismo frente a toda concepción del bien. Independientemente del plan de vida elegido, en una situación hipotética de igualdad de condiciones -la *posición original*-, cada persona buscaría asegurar el máximo posible de ciertos *bienes primarios* distribuidos equitativamente, como derechos, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza, para poder así materializar sus distintos planes racionales de vida, de modo que las partes acordarían necesariamente, a manera de *contrato*, dos principios de justicia entre otros a elegir: la igualdad de libertades y la de oportunidades. Las desigualdades económicas y sociales se estructurarían de acuerdo con el *principio de la diferencia*, de tal manera que se otorgue el mayor beneficio para los menos aventajados, otorgando un mínimo aceptable incluso en la peor situación⁴¹.

La elección de este acuerdo debería ser el resultado de un *equilibrio reflexivo* entre los principios generales y las intuiciones acerca de la justicia, tomando en cuenta los casos particulares, de modo que debe concordar con nuestras convicciones "en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida"⁴². La argumentación recae en *Teoría de la justicia* en la regla de racionalidad *maximin*, que prescribe que en situaciones de *incertidumbre* y *aversión al riesgo* es racional elegir aquél curso de acción cuya alternativa peor sea la menos mala comparada con las alternativas peores de otros cursos de acción, que es el modo rawlsiano de calcular y reducir las contingencias⁴³. Partiendo de una definición de la personalidad moral de inspiración kantiana, caracterizada por una concepción del bien y un sentido de la justicia que puedan conectarse adecuadamente mediante un procedimiento racional en una cultura pública, Rawls sostiene que la posición original establecería hipotéticamente las "condiciones justas y favorables para que cada uno construya su propia unidad" con un derecho igual a elegir su modo de vida, pero la elección de nuestra

⁴⁰ Renaut, A., *El futuro de la ética*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, pp. 67, 77 y 97. Tocqueville no sólo veía la atomización de lo social en la democracia americana, sino que admiraba la multiplicación de agrupaciones asociativas gestionadas democráticamente, que mediaban entre el individuo y el estado (pp. 86 s.). Lipovetsky ha propuesto sustituir la noción del "deber", por una definición más suave -*light*- de "responsabilidad", señalando una distinción similar a la de Renaut entre un individualismo responsable y organizador, y otro irresponsable, sin regla y desorganizador (Cfr. *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 191). En cuanto a la vigencia del pensamiento kantiano, cfr. Renaut, A. *Kant aujourd'hui*. Flammarion, Paris, 1997.

⁴¹ Rawls, J. *Teoría de la justicia*. FCE, México, 1979, trad. de M. D. González, pp. 340 ss.

⁴² Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, trad. de A. Domènech, p. 38.

⁴³ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, p. 181.

concepción de lo bueno se estructuraría dentro de los límites de los principios de la justicia ya explicitados como un "subproyecto del proyecto general"⁴⁴. De este modo, la conformación de nuestra identidad personal tiene dos dimensiones, la del bien y la de lo justo. La primacía de lo justo significaría también que lo bueno y lo justo son complementarios, sin embargo, en *El liberalismo político* afirma que "aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna particular doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral", puesto que se cimentaría más bien en ideas intuitivas fundamentales "latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática"⁴⁵. La teoría de Rawls se presenta ahora en términos poco contractualistas, simplemente como el intento de buscar un consenso sobrepuesto o entrecruzado (*overlapping consensus*) entre distintas posiciones dentro de una sociedad pluralista, rescatando ciertas concepciones de la persona y de la sociedad que puedan ser compartidas por todos como resultado de una discusión o argumentación libre y racional -similar a la expuesta por Habermas- al margen de las diferentes concepciones del bien que puedan convivir con ella. Este liberalismo pretende ser neutral respecto de toda concepción general o comprensiva del bien, incluidas las de Kant y Mill sobre la autonomía y la individualidad, eludiendo la cuestión acerca de cuál concepción del bien es la verdadera o la correcta.

"La independencia de la teoría moral respecto de la epistemología surge del hecho de que el procedimiento del equilibrio reflexivo no da por supuesto que existe una concepción moral correcta. Es, si lo prefieren ustedes, una especie de psicología y no presupone la existencia de verdades morales objetivas. Incluso si se lograra un equilibrio reflexivo amplio, puede que se siguieran defendiendo muchas concepciones morales contrarias."⁴⁶

Este *pluralismo razonable* llevaría a la conclusión de que la identidad y continuidad del yo es una hipótesis fundamentalmente práctica y contingente. Rawls señala que una filosofía de la mente ampliamente empírica, como la de D. Parfit, puede favorecer una concepción moral con un criterio de identidad más débil, puesto que ni la continuidad mental, ni la de la memoria, del carácter, la voluntad, los deseos o los planes de vida son suficientes para establecer una continuidad del yo, de modo que lo que constituye a una persona es "algo frágil y sujeto a confusión". Al establecer un orden moral es cuando empleamos un criterio de identidad; derechos y deberes, obligaciones y responsabilidades se asignan a personas y posiciones sociales, necesitando entonces una continuidad de carácter, metas, experiencias y memoria para constituir un criterio de identidad razonable, de modo que si las conclusiones de la filosofía de la mente no proporcionan razones para aceptar una de las concepciones morales más que otras, son las teorías morales las que incorporan diferentes concepciones e

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 622.

⁴⁵ *El liberalismo político*, p. 207.

⁴⁶ Rawls, J., *La independencia de la teoría moral*, en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999. trad. de M. A. Rodilla, p. 195.

ideales de la persona, empleando de forma diferente uno o varios criterios de identidad, que pueden satisfacer las conclusiones de la filosofía de la mente.

“Las diferencias de acento surgen del hecho de que un criterio de identidad está cortado a la medida de los requerimientos de una concepción moral particular. En esa medida, las variaciones entre los criterios no son previas a la teoría moral sino que son explicadas por ella.”⁴⁷

Antes de entrar en sociedad no disponemos de ningún tipo de identidad, carecemos de una identidad pública o no pública previa. “Todo ocurre como si simplemente nos materializáramos, por así decirlo, y fuéramos a parar desde la nada a la presente posición en el mundo social, con todas sus ventajas y desventajas, según nuestra buena o mala fortuna”⁴⁸. Según esta forma rawlsiana de haber sido “arrojados al mundo”, constituimos una identidad moral que revisamos y alteramos según motivos racionales y razonables, pero esto no afectaría necesariamente nuestra identidad pública o institucional. “Los ciudadanos tienen que ajustar y reconciliar estos dos aspectos de su identidad moral”⁴⁹, sus valores en torno a la justicia pública y los que están alrededor de su vida no pública se ajustan de acuerdo a las asociaciones a las que pertenecen. Si perdiéramos los compromisos y vínculos que definen estos dos aspectos de la identidad perderíamos la orientación y los propósitos de nuestra vida, pero los cambios en nuestra identidad moral -paulatinos o abruptos, incluso cuando decimos que “ya no somos la misma persona”- no implicarían un cambio en nuestra identidad pública ni en nuestra identidad personal.

Estas consecuencias se deducen de un planteamiento en el que la contingencia y el pluralismo de las identidades morales no deberían afectar a una noción de la justicia en su primacía, que sería no contingente al menos en el sentido de que implica condiciones ideales hipotéticas en las que nos situamos en igualdad de condiciones como sujetos autónomos, poniéndonos en el lugar del otro para poder asumir la imparcialidad equitativa, aunque sí contingentes en el sentido de que podríamos no asumirlas, aunque suframos las consecuencias de ello. En la segunda formulación de su teoría, con el fin de evitar el individualismo o el elitismo epistemológico que critica M. Walzer, Rawls se inclina más hacia las valoraciones e intuiciones subyacentes a la cultura democrática, no sin riesgo de resbalar hacia un convencionalismo o contextualismo relativista. El difícil equilibrio entre sus dos formulaciones se manifiesta en esta reflexión de C. S. Nino acerca de la necesidad de una posición intermedia.

“Esa posición intermedia sostendría que si bien es posible acceder a principios de justicia mediante la reflexión individual (si no, no se explicaría el aporte que cada uno hace a la discusión colectiva), el consenso al que se llega a través no de cualquier práctica social sino de la práctica de la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁸ *El liberalismo político*, p. 167.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

discusión y decisión colectiva -como se da, con el método democrático- es en general un método más confiable para llegar a soluciones morales intersubjetivas correctas, gracias a su tendencia inherente a aproximarse a exigencias de imparcialidad.”⁵⁰

La búsqueda de un “suelo común” a la vista del hecho del pluralismo, no excluye en Rawls la existencia de “virtudes políticas” tales como la civilidad, la tolerancia, la cooperación equitativa, la razonabilidad y el sentido de equidad; las ideas del bien pueden introducirse y complementar la concepción política, pero sólo como pertenecientes a una “concepción política razonable de la justicia”⁵¹. Frente a la objeción de que el abandono de toda doctrina comprensiva implicaría abandonar toda idea de comunidad política, Rawls aclara en *El liberalismo político*, en oposición a M. Sandel y a los comunitaristas, que no entiende a la sociedad como un agregado de individuos que buscarían únicamente su propia ventaja personal o asociativa, sin ningún objetivo final común, sino que concibe la unidad social “como derivada de un consenso entrecruzado” en torno de una concepción política de la justicia, compartiendo el mismo objetivo político básico de prestar apoyo a instituciones básicas justas, garantizando lo esencial del reconocimiento público de las personas como ciudadanos. Si bien apoya al “republicanismo clásico” que implica promover la participación ciudadana y las virtudes políticas, no considera que esta participación política democrática, con todo y su necesidad a fin de proteger las libertades básicas, pueda ser el “locus privilegiado de la vida buena” en el sentido en que lo entienden algunos defensores del “humanismo cívico” (H. Arendt, C. Taylor), y que aparecería como un regreso de lo que Constant llamó “libertades de los antiguos”⁵².

De una u otra manera y por distintas razones, los planteamientos de Habermas o Rawls han aparecido a los llamados comunitaristas insuficientes desde el punto de vista de una concepción del individuo y de la identidad personal que no podrían ser entendidos al margen de las vinculaciones sociales que lo constituyen bajo la forma de fines, valores, tradiciones y concepciones del bien compartidas por una comunidad, orientándose hacia una concepción sustantiva y no procedimentalista del razonamiento práctico. Lo que Habermas describió como una pérdida de la eticidad concreta a compensar, y lo que intenta compensar Rawls cuando habla de la unidad social derivada de un consenso, de un suelo común o de virtudes políticas, es lo que se les reclamará, a veces con un claro tono antimoderno conservador y otras como una propuesta más moderada que sopesa y considera tanto el universalismo liberal-ilustrado como las exigencias de una “política de la diferencia” local, étnica o lingüística, propias de la discusión acerca del multiculturalismo. La legitimidad política tendría para los comunitaristas sentido desde la pertenencia a una comunidad y a su dimensión normativa, y no tanto a partir de derechos individuales y políticas de la justicia, por lo que

⁵⁰ Nino, C. S., *Ética analítica en la actualidad*, en *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, p. 149.

⁵¹ *El liberalismo político*, p. 228.

⁵² *Ibid.*, pp. 235 ss.

consideran imposible la pretensión liberal de un punto de vista neutral frente a las distintas concepciones del bien. El comunitarismo vuelve a poner en circulación las nociones contextuales aristotélicas de virtud, vida buena y prudencia, la *Sittlichkeit* hegeliana y la perspectiva hermenéutica paralela al giro lingüístico de la filosofía, acercándose más a la construcción narrativa de la identidad del sujeto en el tiempo y recuperando la dimensión de la *autenticidad* en oposición a la de la *autonomía* en el sentido kantiano.

Destacaré de estos autores comunitaristas la aportación de C. Taylor, para quien los seres humanos son animales que se autointerpretan, cuya identidad personal depende de su orientación hacia concepciones del bien que derivan de la matriz de su comunidad lingüística, de modo que los marcos morales sustantivos de los que depende nuestra identidad requieren de una noción de valoración fuerte, trascendente y ontológica. Los significados de nuestras experiencias dependen y se entretajan con el texto de nuestra autointerpretación⁵³. Los *marcos referenciales* aparecen como el trasfondo ineludible -una condición trascendental- que explica y da sentido a nuestras respuestas morales, lo que me ubica en el *espacio moral* otorgándome una identidad y una orientación, pues en realidad saber quién soy es conocer dónde me encuentro, es tener un horizonte de significación y sentido en oposición a las concepciones modernas atomistas y narcisistas que habrían aislado y desvinculado al "yo" o "sí mismo" (*self*) al mismo tiempo que lo instrumentalizaban, lo que conduciría a una pérdida del significado y sustancia del entorno humano, a la fragmentación. El yo para Taylor "jamás se describe sin referencia a quienes le rodean", yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo en el *espacio social* y en la orientación moral espiritual, aunque esto no implicaría que no pueda innovar una autocomprensión original, pero siempre desde la base de un lenguaje común. Sin embargo, la obtención de la identidad es problemática y compleja, existen capas distintas de ella, como la ideología, la creencia religiosa o la nacionalidad, hay, por otro lado, diferentes "fuentes" históricas de la misma, "nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella."⁵⁴

La estructura temporal del *ser en el mundo* que Heidegger describió, implica la proyección de nuestro futuro en cuanto abanico de posibilidades. En referencia al bien, para Taylor también mi vida sería concebible con un grado de "comprensión narrativa" coherente, que describe el camino entre lo que soy y lo que proyecto llegar a ser.

"Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración del cómo llegamos ahí... Sabemos dónde estamos por una mezcla de reconocimiento de las señales que

⁵³ Taylor, C., *Interpretation and the Sciences of Man*, en *Philosophical Papers*, 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15 ss.

⁵⁴ Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996. trad. de A. Lizón, p. 41 ss.

tenemos enfrente y la percepción de cómo hemos viajado hasta llegar ahí...”⁵⁵

La *ética de la autenticidad* de Taylor intenta recuperar la dimensión del “expresivismo romántico”, de la autorrealización potencial expresiva del yo como *Bildung* frente a la razón desvinculada o descomprometida (*disengaged reason*) y a la instrumentalización del mundo natural y humano en la modernidad. Recuperar los horizontes de sentido vinculados a valores trascendentes y últimos (incluidos los religiosos, con las preferencias teístas de Taylor) sería la forma de reconstruir la moral, dando coherencia y sentido a nuestras acciones y a nuestra identidad, denotando cierta nostalgia de las concepciones que se conciben desde un lenguaje sustantivo fundamental bajo la forma de un realismo moral fincado en el rescate de marcos culturales, priorizando los valores -considerados hiperbienes objetivos- sobre los derechos y el bien sobre la justicia. La postura política de Taylor se inscribiría en lo que Walzer denomina un “segundo liberalismo” distinto al que acentúa los derechos individuales, la neutralidad del Estado y la carencia de un proyecto moral propio, pues se caracterizaría por el interés del Estado en el florecimiento y resguardo de formas nacionales, religiosas o culturales particulares, sin dejar de defender, sin embargo, los derechos individuales⁵⁶.

Además de acentuar la importancia de los marcos referenciales en la conformación identitaria, la propuesta de Taylor está fincada en la autenticidad, es decir, en la fuente de la interioridad humana, un llamado de la voz interior moral a la que hay que ser fiel (Hutcheson), un “sentimiento de la existencia” (Rousseau) relacionado con una libertad autodeterminada frente al dominio de las imposiciones externas. Este decidir por mí mismo se relaciona con la idea herderiana de que cada uno tiene una forma original de ser humano, su propia medida, la autenticidad se relaciona así con la autorrealización y el desarrollo de uno mismo. Nuestra identidad se define siempre en diálogo y a veces en lucha con las identidades de los “otros significativos”, elegir mi vida es algo trivial si no es porque ciertas cuestiones son más significativas que otras, “el ideal de autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. La idea no podría persistir sola, porque requiere un horizonte de cuestiones de importancia, que ayuda a definir los aspectos en los que la autoformación es significativa.”⁵⁷ En la modernidad, la autorrealización habría sido enfocada inadecuadamente -desde Nietzsche a los posmodernos- por oposición a las exigencias de la sociedad y la naturaleza, de forma narcisista y egocéntrica, fuera de sus condiciones de significación social. Mientras que la autenticidad es una faceta del individualismo moderno, se distinguiría del

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65. La idea de una identidad narrativa había sido ya retomada por A. McIntyre en *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 261, cfr. mi comentario en el primer capítulo sobre la ética aristotélica y la contingencia.

⁵⁶ Taylor, C., *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, con los comentarios de A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf. FCE, México, 1993.

⁵⁷ Taylor, C., *La ética de la autenticidad (The malaise of modernity)*, Paidós, Barcelona, 1994, trad. de P. Carbajosa Pérez, p. 75.

individualismo de la anomia y de la descomposición, así como del relativismo blando que caracterizaría los ideales liberales.

El desarrollo de la esfera de la intimidad y el ideal de una identidad generada desde el interior en la autoexploración otorgaría una importancia nueva al reconocimiento de la diferencia -como en el feminismo, las relaciones interraciales y los debates multiculturales- puesto que la elección de uno mismo requeriría de un horizonte de significación que desarrollara y preservara los valores comunes para poder compartir una vida política participativa y un sentido comunitario de pertenencia basado en lealtades y objetivos comunes. Taylor se opone a la disolución de las comunidades históricas, denunciando "el abandono de los lazos tradicionales a favor de un craso egoísmo"⁵⁸ y de la fragmentación social, se trata de luchar por mantener "una identidad frágil y en conflicto" en una sociedad atomista e instrumental de contactos impersonales y casuales, en donde la autorrealización egocéntrica ha llevado al nihilismo y a una "estética del yo" narcisista. Sin embargo, Taylor no puede negar que el ideal de la autenticidad ha generado ambas consecuencias, la que defiende y la que ataca, y que se encuentra ligado más a un ideal estético formativo, que a un ideal propiamente moral o ético, sin embargo, desea que, como aspecto que es del individualismo y del afán de libertad, inaugure una época de "responsabilización".

Para Taylor, la reducción de la complejidad y de las contingencias del sujeto depende del mantenimiento de los lazos comunitarios tradicionales, y no de cualesquier otra forma de identidad o lazo que surga de una ideología cosmopolita o del ejercicio de una racionalidad que pueda trascender la eticidad concreta. Sin embargo, cabría dudar de hasta qué punto existiría una incompatibilidad o una imposibilidad de convivencia entre la lógica de la autonomía -el individuo como un elector autónomo de fines- y la de la autenticidad -la interioridad y autorrealización del yo dentro de marcos referenciales-, entre la prioridad del sujeto o la prioridad de sus fines en cuanto externos a él. El camino que hemos seguido aquí, que atraviesa por la conformación intersubjetiva, contextual y dialógica de la identidad, pero también por la autoelección, nos marca que ambos aspectos se tocan en determinados puntos esenciales para ambas posiciones, e incluso se necesitan para explicar la configuración del sujeto.

El aspecto de la autonomía implica la capacidad reflexiva de tomar distancia crítica frente a diversos contextos y a no aceptarlos como algo dado e insuperable, el pensar no sólo desde la primera persona -el yo- sino también desde la tercera persona y la primera del plural incluso para pensarnos a nosotros mismos, la indispensable actitud de ponernos en el lugar del otro atribuyéndole hipotéticamente, como me atribuyo a mí mismo, la autonomía indispensable para el respeto y reconocimiento mutuo, abriéndonos a la perspectiva de la imparcialidad. El aspecto de la autenticidad nos muestra la necesidad de un horizonte de significación para construir la identidad, subjetividad y sensibilidad propias, que no excluye la discriminación de valores para definir lo que

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 107.

consideramos una vida buena y digna, mediante un razonamiento práctico que busca un beneficio epistémico al comparar dos posiciones axiológicas, jerarquizando modelos ideales o virtudes en un ámbito contextual a la manera aristotélica, aún cuando habría que acentuar -cosa que no siempre se hace- la pluralidad y complejidad de estos horizontes valorativos en cuanto modelos de virtud y vida buena, que no excluyen la existencia de otros modelos y narrativas vitales posibles. Una prudencia que aristotélicamente se tendría que ejercer en un ámbito plural y contingente, que podría ser de otra manera. Ambos aspectos -que sin embargo no son los únicos- son importantes a la hora de concebir nuestra identidad moral y pública. C. Thiebaut concibe así un "doble registro" necesario de la subjetividad moral que incluya estas dos lógicas en tensión, aunque reclama a Taylor este recargarse del lado del yo autoconsciente cuando se ha partido de la intersubjetividad lingüística, negándole su lugar al planteamiento irrenunciable de la autonomía, que implica situarnos en la tercera persona o en un "nosotros" dialógico universalizable.

"Lo que tal vez haya de más cuando Taylor sustituye la idea de autonomía por la de autenticidad es, básicamente, que procede a conceder un paradójico e injustificado privilegio -lógicamente aporético si toda predicación de identidad tiene un origen social- de la actitud de primera persona sobre la reflexividad y la distancia que reclama, incluso al pensarnos a nosotros mismos, la de tercera persona."⁵⁹

Dentro de esta tensión problemática, la aportación de R. Dworkin es un intento interesante de explorar vías intermedias entre el liberalismo y el comunitarismo, puesto que considera que el valor o la bondad de la vida de una persona estaría hasta cierto punto en función del valor de la vida de la comunidad en donde vive: los ciudadanos pierden o ganan juntos, no por separado, se trata de evitar una "política de la esquizofrenia" entre las elecciones personales y las políticas⁶⁰. La vida ética personal y la búsqueda de la vida buena deberían tener un lugar y un espacio propios, pero al mismo tiempo sería necesario unir el bienestar moral individual con las cualidades de la comunidad política, en un *republicanismo cívico-liberal*. El valor de la vida buena -siguiendo la inspiración aristotélica- es inherente a la realización de una vida conseguida o lograda, una praxis ejercida con destreza que consiste en la habilidad práctica de afrontar un desafío, independientemente de su repercusión social externa. Este modelo del desafío implica un criterio "formal" que pueda acoger diferentes concepciones sustantivas del bien relacionadas con *intereses críticos*, es decir, aquéllos que deberíamos desear porque ante su ausencia la vida perdería parte de su valor. La igualdad en la distribución de los recursos se basaría por tanto no en los intereses volitivos de la gente, sino en sus intereses críticos, una vida buena sería una vida adecuada a unas circunstancias donde los recursos están debidamente

⁵⁹ Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 102.

⁶⁰ Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político (Foundations of Liberal Equality)*, Paidós, Barcelona, 1993, trad. de A. Domènech, p. 57.

distribuidos, en estas circunstancias la vida es más rica, excitante, diversa, compleja y creativa, mientras que la injusticia limita la bondad de la vida, incluso la vida del rico.

La construcción de una *ética liberal* tendría que incluir "intuiciones y convicciones acerca del carácter y los fines de la vida humana" que puedan congeniar con los principios políticos liberales.

"Una ética liberal debe tener un carácter estructural y filosófico, más que sustantivo, tiene que consistir... en... apoyar una concepción del valor ético basada en la habilidad y la realización más que en el producto acabado, lo que no excluye ninguna concepción sustantiva, detallada, de la buena vida, que tenga probabilidades de ser popular en nuestra comunidad política."⁶¹

Los vínculos biológicos, sociales y naturales, aunque no los hayamos elegido, serían candidatos evidentes a convertirse en parámetros, pero pueden no serlo, dependiendo de una reflexión sobre nuestras creencias éticas. La neutralidad estatal no implicaría tampoco dejar de promover en un marco cultural oportunidades y modelos ejemplares que puedan ser considerados elementos necesarios de la vida buena o que sean parte de un patrimonio cultural. La posición de Dworkin va más allá -aunque no contradice- el enfoque rawlsiano en cuanto pretende una fundamentación ética del liberalismo, pero también porque suaviza las fronteras entre lo público y lo no público, entre el individuo y la comunidad, acercándose a lo que Giddens llamó "política de la vida", estas son también las razones por las que se vuelve interesante. Aunque su concepción pueda ser vista por Rawls como una entre otras, es compatible con las aspiraciones universalistas y pluralistas de la tradición ilustrada.

Con Wittgenstein hemos aprendido que las reglas, valoraciones e instituciones sociales se establecen también bajo la forma de reglas lingüísticas mediante las que introducimos valores en el mundo. Wittgenstein no profundizó, sin embargo, en el problema de en qué medida estas prácticas son verdaderos "reductores de contingencias". Las obligaciones y compromisos que establezco en comunicación con los otros, la forma en que me elijo a mí mismo en relación con los otros en un ámbito plural y contingente, son también maneras de construir un mundo organizado por valoraciones, sin el cual efectivamente me encontraría ante un horizonte de eventos sin sentido humano; aquello que llamó Wittgenstein "lo místico" podría ser visto como este mundo normativo derivado de la expresión simbólica intersubjetiva, con el cual además huímos del caos o del sinsentido, que sin embargo nos acechan permanentemente bajo formas tales como la alienación y el desencantamiento que generan las instituciones modernas.

Sin embargo, los acuerdos que han sido establecidos en el espacio social bajo la forma de "contrato", y que inciden en la esfera pública, son formas de reducción de contingencias limitadas a esta esfera, aunque puedan incidir en la

⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

apertura de posibilidades dentro de las esferas no institucionales. La distinción entre las éticas de la justicia y las de la solidaridad compasiva nos indica la existencia de dos niveles en la reducción de contingencias. En relación con las éticas de la justicia, la regla rawlsiana *maximin* tiene un alcance limitado en cuanto está más ligada a la tradición utilitarista-consecuencialista, mientras que la ética del discurso habermasiana no interviene significativamente en el ámbito prudencial propio de cada "mundo de la vida". La noción tayloriana que busca lograr un beneficio epistémico al comparar distintas opciones axiológicas para así poder discriminar, es interesante porque nos acerca a este ámbito prudencial en la aplicación de normas, aunque su potencial como alternativa para construir una racionalidad práctica se ve disminuido a la hora de tematizar la necesidad de un punto de vista moral imparcial.

Reducir contingencias e incertidumbres implica, por tanto, unir más íntimamente las condiciones y pretensiones del diálogo reflexivo y equitativo generador de normas con el ejercicio prudencial concreto bajo condiciones gradualmente inciertas, pero no irracionales, como las que exige la ponderación circunstancial en el sentido de la situación hermenéutica, en la que el "saber de sí" se relaciona con un "saber del otro", lo que permitiría una gradual *fusión de horizontes* que podría incluir la perspectiva imparcial y la posibilidad de ubicarse más allá del horizonte propio, pero también la necesidad de tomar en cuenta al propio contexto, al que habría que trascender. En este proceso de trascendencia del horizonte propio reducimos contingencias desde varios puntos de vista: otorgamos un sentido a la existencia a partir de nuestra autoelección como sujetos morales dentro de un marco social, calculamos consecuencias y construimos principios morales en cuanto reglas y acuerdos que instituyen un orden social. de modo que superamos la visión meramente particularista.

Estos tres objetivos expresan los distintos aspectos que necesitan complementarse mutuamente: a) el de la elección de sí en la modernidad contingente, la autodeterminación en cuanto compromiso con los otros basándonos en un querer racional, b) el de la construcción y reconstrucción permanente de acuerdos y consensos intersubjetivos bajo "reglas constitutivas", c) el de la discriminación prudencial normativa dentro de las finas redes de cada forma de vida y espacio moral. Estos tres aspectos se corresponden con tres tipos de reducción de contingencias, las que corresponden a la contingencia existencial, a la contingencia socio-institucional, y a la contingencia contextual dentro de cada particular forma de vida. Estos tres aspectos inciden en la formación de una identidad moral en un marco contingente, que relacionaré con los alcances y límites de las concepciones recientes acerca de la contingencia del lenguaje y, por tanto, con la relación general entre filosofía y contingencia

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

7. CONTINGENCIA Y FILOSOFIA

El recorrido histórico-crítico de las líneas diversas y etapas de la experiencia de la contingencia y de la condición humana contingente, con sus convergencias y divergencias, nos ha servido para fortalecer la tesis que otorga un lugar destacado al concepto de contingencia -como una de las grandes categorías filosóficas que incluso ya se consolidaba desde la antigüedad- y una carta de ciudadanía contemporánea, aunque resta todavía ubicar problemáticamente el lugar propio que le corresponde frente a algunos de los que, para redescubrirla, han exagerado o sobreestimado su alcance, y frente a aquéllos que, por temor al relativismo, al nihilismo, al contextualismo o a un pensamiento demasiado débil -o quizás más bien debilitado- han buscado reducir su papel dentro del discurso filosófico. El apercibimiento en el campo de la racionalidad práctica de la contingencia de las teorías del sujeto y de la identidad -de su fragilidad, fragmentación, pluralidad o complejidad ineludible- ha llevado, por un lado, a programas teóricos que pretenden ubicarla dentro de un marco donde esta pluralidad pudiera resolverse -al menos en el ámbito público- en una perspectiva de imparcialidad equitativa, igual reconocimiento y respeto individual o colectivo, y a la posibilidad de consensos basados en la argumentación, pero por otro lado, ha llevado también al escepticismo frente a la posibilidad de sostener teorías universalistas, o a limitar radicalmente el alcance de cualquier tipo de enfoque teórico racional en la modernidad, derivando en diversas versiones de un contingentismo y diferencialismo radical, es decir, en posturas que consideran inviables, indeseables o exageradas en algún sentido muchas de las propuestas de reducción de contingencias. También es posible ubicar posturas intermedias que buscan resolver la controversia mediando entre los diferentes aspectos que habrían aparecido como irreconciliables. De forma que la relación entre ética y contingencia se convierte en un punto nodal a la hora de dirimir argumentalmente entre las diversas posiciones, como he venido mostrando.

Si bien la filosofía ha ido renunciado, como afirmó Adorno, a la ilusión de que prodría "aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento", la actualidad de la filosofía ha seguido siendo "el entretejerse histórico de preguntas y respuestas"¹. En estos juegos con enigmas no se nos siguen dando a menudo sino fugaces indicaciones y figuras a interpretar bajo diferentes claves, recomponiendo un texto incompleto, contradictorio y fragmentario, una realidad en buena medida irreductible a la *ratio* no sólo en el sentido de que la idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía, sino en el sentido de que el mundo opone resistencia a una razón demasiado confiada en sí misma y en sus propios alcances, que se pretendía como una totalidad autosuficiente y omniabarcante, sosteniendo una imagen del hombre demasiado segura de sí misma y

¹ Adorno, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de J. Arantegui, pp. 73 ss.

homogénea. También como entonces la tarea más seria y actual de la filosofía es la crítica del pensamiento mismo frente a las estructuras de dominación y la exigencia de la autonomía que la ilustración prometió, pero que al mismo tiempo obstaculizó. La tarea crítica, unida a la función *terapéutica* wittgensteiniana -que consiste en deshacer perplejidades desde distintas perspectivas teóricas, sabiendo que no existe un único método filosófico- siguen siendo las premisas desde donde nos atrevemos todavía a hacer filosofía. Si la filosofía es un espacio reflexivo que busca la resolución de las tensiones, dudas e incertidumbres que se presentan a los hombres, abordarlos desde el punto de vista de la contingencia implica atender a estas dos cualidades de la misma.

El intento de determinar y aproximarse al alcance del concepto de contingencia cuando nos referimos a la identidad del sujeto en el espacio social, a la elección de sí o a la construcción normativa del yo, implica también asomarnos a las posturas que consideran la imposibilidad de asumir un punto de vista moral basándose en pautas de racionalidad, pero que han sido al mismo tiempo muy sensibles a la perspectiva de la desaparición del punto de vista de una totalidad omniabarcante y de la creciente complejidad, buscando acentuar la conciencia de que superamos la etapa de los paradigmas legaliformes únicos. El clima *posmoderno* de la filosofía de fines del siglo XX obedece a su manera también a la divisa adorniana de "irrupir en lo pequeño", romper con el pensamiento identitario y ejercer la deconstrucción teórica², portando elementos nietzscheanos, heideggerianos, hermenéuticos, estructuralistas y pragmatistas.

Comenzaré por analizar este clima cultural posmoderno en el ámbito de la filosofía en lengua francesa, para establecer el lugar privilegiado que el concepto de contingencia ocupa en algunos pensadores. Para J.-F. Lyotard, una de las consecuencias en el diagnóstico de la sociedad informatizada es la incredulidad respecto de los *metarrelatos* omniexplicativos, que serían sustituidos por la dispersión y heterogeneidad de los distintos juegos de lenguaje, en una sociedad muy compleja basada en la *performatividad* en tanto funcionalidad eficiente. Bajo la condición posmoderna, el saber formativo en términos de *Bildung* habría sido sustituido por la información en términos de subordinación al valor de cambio; en una sociedad globalizada este "disponer de las informaciones" por profesionales "decididores" se convierte en factor decisivo frente a la crisis de las formas modernas de legitimación. La descomposición de los grandes relatos conduce a la disolución del lazo social y a la conversión de las colectividades en una masa de átomos individuales "lanzados a un absurdo movimiento browniano"; de este movimiento azaroso e isotrópico de los individuos -donde todas las direcciones son igualmente probables- se deduce un estado donde cada uno "se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese *sí mismo* es poco". Este sí mismo está atrapado en un cañamazo de relaciones muy flexibles o en un nudo de circuitos de comunicación más complejos y móviles que nunca, el sistema estimula estos desplazamientos para luchar contra su propia entropía, puesto que se alimenta de "nuevas jugadas" que le otorgan un suplemento de performatividad que consumir.

² Cfr. *Ibid.*, p. 91, donde se habla ya de "deconstrucción", y p. 102.

En un sistema de saber que genera incertidumbre y dispersión bajo la forma de un archipiélago, sólo hay "islotos de determinismo", por lo que dominan las paradojas, las teorías de las catástrofes, modelos como el de los fractales, la discontinuidad y la inestabilidad. En este entorno sólo se legitima el saber mediante la *paralogía* y la diferencia, mediante la invención de nuevas jugadas y el cambio de las reglas del juego³.

A la vista de Lyotard, la idea habermasiana del consenso argumentativo no es viable debido a la heterogeneidad de los juegos de lenguaje y al carácter inconmensurable de unos frente a otros, puesto que reduciría la capacidad de invención y de disenso. En cuanto la paralogía no es sólo innovación, sino un poder que desestabiliza las capacidades de explicar y que genera nuevas reglas del juego del lenguaje científico, conformando opacidades más que generadas por la transparencia, el consenso debería ser un momento posterior y el acento debería situarse en la disensión, pues cambiar de paradigma implicaría desordenar el orden de la "razón". Respecto al consenso ético-político, consideraría imposible el acuerdo acerca de las reglas como "metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje", el heteromorfismo de los juegos de lenguaje implicaría la renuncia al "terror" del isomorfismo y la sola posibilidad de *petits recits*; el consenso, de existir, debería ser local, temporal, flexible y rescindible, incluso se habría vuelto un valor "anticuado y sospechoso", ligado a la creencia, moderna aún, en la emancipación común de la humanidad -ya sea que esté ligada al "pueblo", al "ciudadano" o al líder, al Estado o al partido-, regularizando las jugadas permitidas en todos los juegos de lenguaje⁴.

Para Lyotard el proyecto moderno, más que inacabado, ha sido liquidado después de eventos como los de Auschwitz, el Gulag e Hiroshima, el desfallecimiento de la modernidad se efectúa bajo un encadenamiento contingente contrario a las filosofías de la historia y a su idea de progresión lineal necesaria, bajo la égida de los futuros contingentes de Aristóteles y el fin de la posibilidad de la unanimidad. Este desfallecimiento alienta las diferencias culturales e individuales, haciendo surgir lo no representable e impresentable -por ejemplo, en el arte- y el fin de las reglas previamente establecidas⁵. Con Lyotard se muestra una de las formas en que el clima cultural posmoderno, como reflexión crítica acerca de la modernidad desde el punto de vista de su dificultad para asumir el pluralismo, relanza un contingentismo radical ya presente en la filosofía de los últimos dos siglos, una filosofía ensayística en el sentido de Montaigne.

Dentro de este clima cultural, J. Derrida enarbola un proyecto de superación de la metafísica postheideggeriana a partir de una deconstrucción de la teoría del lenguaje y del significado centrada en la diferencia. Todo proceso de significación

³ Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1989, trad. de M. A. Rato.

⁴ *Ibíd.*, pp. 109 s.

⁵ Lyotard, J.-F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, trad. de E. Lynch.

sería un juego formal de diferencias complejo donde cada elemento remite a otro, cada huella remite a otra, en un proceso sin fin y sin origen. Esta *differánce* -que produce las diferencias- implica un descentramiento radical como un juego del azar absoluto sin seguridad, un juego en sentido nietzscheano que nos llevaría a la indeterminación genética y terminaría con el recurso a una lógica de la identidad o a una estructura centrada, "la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa."⁶

Así como resultaría imposible llegar a un sentido último del signo, el sujeto también estaría descentrado frente al lenguaje, las relaciones diferenciales dentro del espacio social serían también múltiples, inabarcables e inconscientes, el sujeto depende también del sistema de las diferencias. La deconstrucción, des-sedimentación o diseminación de los significados implicaría la del *logos* occidental basado en la metafísica de la escritura fonética, traspasado por el etnocentrismo y ligado a la dominación técnica del mundo y de los *otros*⁷. El sujeto como *ego* seguro de sí mismo sería parte de este *logos* a deconstruir, puesto que su afirmación habría reducido lo otro a lo propio, lo diferente a lo idéntico y homogéneo, en un proyecto de dominación instrumental en términos weberianos. La identidad "metafísica" del sujeto se presenta como una relación de violencia, oposición y exclusión respecto del otro en sentido levinasiano; la práctica de la deconstrucción aparece como arriesgada e incierta, pero sería una decisión indispensable para asumir una responsabilidad frente al futuro.

En este punto surge la pregunta acerca de los límites de una política emancipatoria en un ámbito de escepticismo, ausencia de criterios o referentes y de propuestas político-institucionales concretas, o de hasta qué punto, como afirma T. McCarthy, las prácticas deconstructivas necesitarían complementarse con otras reconstructivas de ideales, normas, leyes e instituciones, para evitar que se queden como ilusiones románticas.

"Es puro romanticismo suponer que desarraigar y desestabilizar las estructuras universalistas conducirá de por sí a dejar que lo otro sea en respeto y libertad, y que no conducirá a un particularismo intolerante y agresivo, a una guerra de todos contra todos en la que el mejor adaptado sobrevive y el más poderoso domina. Ampliar el espacio social en el que pueda darse la otredad, establecer y mantener un pluralismo múltiple y amplio, parece, por el contrario, que exige que inculquemos principios universales de tolerancia y respeto y establezcamos las instituciones que aseguran los derechos e imponen límites."⁸

⁶ Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, trad. de P. Peñalver, p. 400.

⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, trad. de P. Peñalver, pp. 16 ss., cfr. *Posiciones*, Pre-textos, Valencia 1977, trad. de M. Arranz.

⁸ McCarthy, T., *Ideales e ilusiones, reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, trad. de A. Rivero, pp. 125 s.

Dentro de esta corriente post-estructuralista, M. Foucault desarrolla una teoría social en donde las estructuras de saber y de poder se corresponden, de modo que puedan rastrearse las prácticas epistémicas y las sociales a partir de circunstancias particulares y contingentes, en donde la producción de la verdad -del "régimen de verdad"- aparece ligada intrínsecamente y condicionada a los intereses y coacciones correspondientes a redes de relaciones de poder en las que estamos enredados⁹. Partiendo del estructuralismo lingüístico, en la *genealogía* de los saberes, discursos y dominios de objetos, los actos individuales aparecen en este primer enfoque de Foucault subordinados por completo a los sistemas de significación o redes discursivas, de modo que son meros efectos del poder. La crítica y desublimación del sujeto moderno trascendente o "constituyente" tiene aquí como consecuencia el extremo de la desatención a las creencias, intenciones o acciones individuales en la explicación social, el sujeto no sería más que la internalización de las relaciones de poder bajo controles, disciplinas, estrategias y dispositivos, puesto que la práctica social se diluye en un proceso anónimo e impersonal en donde sin embargo -y paradójicamente- se alude a una crítica y resistencia al poder desde los intersticios o pequeños espacios dentro de las mallas del poder contra la sujeción y la dominación, que comportaría la exclusión de lo diferente y la homogeneización. Es por esto que un pensador con intenciones críticas ha podido ser interpretado en paralelo con la teoría de sistemas de Luhmann, para la que el sujeto individual, con sus acciones e intenciones, es teóricamente irrelevante; estos dos autores "convergen significativamente en describir procesos carentes de subjetividad, más aún procesos por los que los sujetos, por decirlo así, son atravesados y agitados."¹⁰ Por otro lado, la tesis de la subordinación del saber al poder tendría que ser en sí misma una forma de saber, un conocimiento, lo que Foucault no asume, además de que habría que aportar razones y criterios normativos acerca de por qué resistirnos a ese poder, como apunta Habermas¹¹.

Sin embargo, Foucault dará un viraje posteriormente hacia una hermenéutica de la subjetividad reflexiva en medio de su investigación sobre la historia de la sexualidad. El estudio que hace de las *tecnologías del yo* y de la *gubernabilidad*, es decir, de las formas en que el individuo actúa sobre sí mismo o se autodomina en relación con la dominación de los demás -desde la divisa greco-romana *epimeleia heautou* o *cura sui* como cuidado o preocupación de sí, a su interpretación cristiana, que paradójicamente implica una "renuncia de sí" y la emergencia de un "poder pastoral" individualizado- le permite enlazar las formas

⁹ Foucault, M., *Verdad y poder*, en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de M. Morey, pp. 128 ss. En *El orden del discurso* (Tusquets, Barcelona, 1973, trad. de A. González, p. 15), la oposición y separación de lo verdadero y lo falso aparece como "arbitraria" y organizada en torno a "contingencias históricas" que se modifican y desplazan, sostenidas por instituciones y coacciones.

¹⁰ Bovero, M., *Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder*, en Bobbio, N. y Bovero, M., *Orígenes y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985, trad. de J. Fernández, pp. 60 s.

¹¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 339.

de autoconocimiento con el ejercicio del poder a partir de la ascesis y la *practique de soi*¹².

En este nuevo contexto se inscribe el intento de recuperar un *ethos* filosófico ilustrado, entendido como una crítica permanente de nuestro tiempo histórico. A partir de la reflexión sobre la respuesta kantiana a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, Foucault elude la analítica de la verdad, pero no el pensamiento crítico que llevaría a una "ontología de nosotros mismos" en la actualidad¹³. La *Aufklärung* es la actitud que busca la "salida" de la minoría de edad mediante el atreverse a saber -a hacer uso de nuestra propia razón- cambiando la relación entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón. Lo interesante de estas afirmaciones de Kant sería que se hacen en el contexto de un "análisis particular del momento singular", la novedad consistiría en la reflexión sobre el "hoy" como diferencia en la historia, la actitud y elección voluntaria frente a la actualidad que conforma un *ethos* característicamente moderno¹⁴. Foucault relaciona curiosamente esta actitud con la de Baudelaire, que consiste en la voluntad de eternizar y "heroizar" el presente otorgándole un alto valor, en un juego de la libertad con lo real, que sin embargo en Baudelaire no se da en la sociedad o el cuerpo político, sino en el arte. Lo moderno sería lo transitorio y lo contingente, la discontinuidad del tiempo, la ruptura, la novedad y el vértigo. El ascetismo del *dandy* "hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte."

"Para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo."¹⁵

Foucault evasivamente no se pronuncia a favor o en contra de la Ilustración, sino que se orienta a sus "límites", y en este caso a la relación reflexiva con el presente que inaugura. Lo mismo sucede con el "humanismo", que sería un concepto demasiado flexible y cómplice de muchas cosas, al que le opone "el principio de una crítica y una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía" a partir de una ontología histórica del presente. Este proyecto se caracterizaría como una "actitud límite" que consiste en "estar en las fronteras": "en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? No se trata de una crítica trascendental que posibilita una metafísica, sino de una crítica *genealógica* y *arqueológica*."

¹² Cfr. Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, trad. de M. Morey, y la entrevista *Sobre la genealogía de la ética*, en Terán, O. (Comp.) *Discurso, poder y subjetividad*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995, trad. de L. Rossi, pp. 131 ss.

¹³ Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, en *Obras esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de A. Gabilondo, cfr. con el mismo título, el extracto del curso de 1983, en *Saber y poder*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 197 ss.

¹⁴ Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, en *Obras esenciales III*, pp. 335 ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 342.

"Arqueológica -y no trascendental- en la medida en que no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos... Esa crítica no pretende hacer la metafísica convertida en ciencia; busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad."¹⁶

Tomando una actitud "experimental", se trataría de abandonar los proyectos globales y radicales -que reconducirían a las más peligrosas tradiciones- siendo preferibles las transformaciones muy precisas de los últimos años en dominios particulares, que conciernen a modos de ser y pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos y a nuestra percepción de la locura o la enfermedad. Serían preferibles estos cambios "parciales" a las promesas utópicas del "hombre nuevo" de los peores sistemas políticos en el siglo XX. Una investigación con una estrategia local y parcial no se hace, sin embargo, sólo "en el desorden y la contingencia", sino que tendría su generalidad -objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo-, su homogeneidad -formas de racionalidad que organizan prácticas, técnicas, reglas de juego, estrategias-, su sistematicidad -los tres ámbitos del dominio sobre las cosas, las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo- y su apuesta o reto -la paradoja entre el aumento de las capacidades técnicas y la libertad o autonomía de los individuos en sus relaciones, que corren el peligro de contradecirse-. Esta propuesta que se autolimita, inspirándose en la adorniana "irrupción en lo pequeño" y en el abandono de la pretensión de abarcar la totalidad que se ha relacionado con los sistemas autoritarios, no sólo nos acerca a lo contingente para alejarnos de lo necesario, sino que se presenta a sí misma como una "ontología crítica de nosotros mismos" que no se ha de considerar como una "teoría" o un cuerpo de saber que se acumula, sino como "una actitud, un *ethos*, una vida filosófica"¹⁷ que conllevaría a un análisis histórico-crítico de los límites establecidos y de su franqueamiento posible.

Dentro de las cosas que podrían sorprender de esta sugerente propuesta - que podría llamarse anarco-libertaria, pero que se ha negado a abordar detalladamente a las instituciones democráticas- está el recurso a la ontología y la utilización completamente vaga del término, al mismo tiempo que se rechaza la metafísica, pero también el uso del término "teoría" en oposición estricta al de actitud, vida o *ethos*. Si bien no podemos tener un conocimiento completo y definitivo de lo que constituyen nuestros límites históricos, no por ello debemos

¹⁶ *Ibíd.*, p. 348.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 351.

abandonar a la teoría frente a una actitud vital, sobre todo si esto puede conducir al abandono de la argumentación racional en aras de una "elección auténtica", como he analizado en el caso de Heidegger. Nuestra finitud, fragilidad y contingencia relativa no necesariamente conducen en esa dirección, ni la teoría tiene porqué concebirse como separada o desligada de la practicidad de una actitud vital. La "analítica de la verdad" y el "pensamiento crítico" deben tener alguna relación que no reduzca la una a la otra, por muy problemática y compleja que esta relación pueda ser. Así como se ha reducido la teoría a una mera actitud, la ética como *práctica reflexiva* acaba convirtiéndose en una estética de la vida (esto sin dejar de considerar el papel importante que le corresponde a las actitudes y la automodelación personal, que es una aportación de Foucault). J. Merquior ha señalado la intención de Foucault de contraponer a Kant con Kant eludiendo la analítica de la verdad. "¿porqué deberíamos pensar en la cuestión del presente como algo a plantear *en lugar de* y por último, en cierto modo, *en contra de* la cuestión de la validez del conocimiento...?"¹⁸

Estas cuestiones conducen a intentar esclarecer las relaciones que en Foucault existen entre el descubrimiento o conocimiento de uno mismo y la invención de uno mismo. A partir del estudio de las formas de "subjetivación" moral y de organización de una conciencia de sí dentro de posibilidades, Foucault reinscribe su concepción de las estrategias de poder en relación con el cuidado de uno mismo. Dado que había reducido prácticamente las relaciones sociales a relaciones de poder, el ejercicio del poder -la gobernabilidad- sería para él la estructuración del campo de acción de otros mediante acciones destinadas a actuar sobre otras posibles acciones (incitar, inducir, seducir, facilitar o dificultar, coaccionar o prohibir)¹⁹, el poder se ejercería mediante técnicas de individualización y totalización que atan a los individuos a su propia identidad como sujetos mediante el control o dependencia, por un lado, y mediante formas de autoconocimiento, por otro. Foucault vincula las prácticas de libertad como técnicas éticas dirigidas a vivir una vida bella mediante el cuidado de uno mismo con la temática del poder, haciendo una nueva distinción entre las "relaciones de poder", propias de toda interacción social, y los "estados de dominación", "en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas o fijadas"²⁰, estas relaciones de dominación inmóviles impedirían la mínima reversibilidad de movimientos, ya sea con instrumentos económicos, políticos o militares.

¹⁸ Merquior, J. G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988, trad. de S. Mastrangelo, p. 279.

¹⁹ Foucault, M., *El sujeto y el poder*, en Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, versión española de L. Rossi en Terán, O. (Comp.) *M. Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995, p. 181.

²⁰ Foucault, M., *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, entrevista con R. Fornet-Betancuort, H. Becker y A. Gómez-Muller, en *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, trad. de F. Alvarez-Uría, p. 109.

Foucault descubre en la temática del cuidado de uno mismo -*souci de soi*- la manera como se pensó la libertad individual en cuanto ética reflexiva en la antigüedad greco-romana. Ocuparse de sí y autoconocerse mediante reglas de conducta o principios que serían a la vez verdades y prescripciones, transformándose a sí mismo a fin de lograr un cierto modo de ser que conformara un *ethos* dirigido al autodomínio -no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos, por ejemplo- en donde ocuparse de sí aparece como una precondition para ocuparse de los otros, pues quien ejerce un poder tiránico sería alguien que no habría cuidado adecuadamente de sí mismo y sería un esclavo de sus deseos. Puesto que no existe para Foucault una teoría *a priori* del sujeto anterior a su constitución, el sujeto es una forma histórica específica en cada caso, las prácticas de sí en cuanto liberadoras reforzarían las posibilidades de resistencia y de conversión de los estados de dominación en relaciones de poder móviles, reversibles y cambiantes, con el mínimo posible de dominación, ya que las relaciones de poder siempre existirán y no serían malas en sí mismas²¹. Estas técnicas acerca de cómo vivir habrían convertido a la ética griega en una "estética de la existencia".

"La idea del *bios* como material para una obra de arte estética es algo que me fascina. También la idea de que la ética pueda ser una estructura muy fuerte de la existencia, sin relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria, todo lo cual es muy interesante."²²

Con estas afirmaciones -que no son coherentes con otras cercanas en el tiempo- Foucault ha dado un giro completo con respecto a sus primeros escritos, situándose en el extremo opuesto, puesto que los problemas éticos ya no tendrían nada que ver con los problemas del conocimiento, no existiría "una relación analítica o necesaria entre la ética y las estructuras sociales, políticas o económicas", ni tendrían que ajustarse las prácticas de sí a un código moral externo. Por otro lado, Foucault retoma la idea de Sartre de que el yo no nos es dado, sino que "tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte."²³ En este vuelco existencial y nietzscheano hacia una *etopoética* de la existencia nos encontramos con una variante de la "ética de la autenticidad", la elección de sí como actitud crítica frente al presente histórico se delimita como una actividad autoformadora, un ascetismo o una práctica de sí, incluido el papel de la escritura en la formación "narrativa" del yo a partir de los cuadernos personales de notas, tal como aparece en el *Fedro* platónico. El cristianismo habría convertido la *epimeleia heautou* en *epimeleia tonallon*, es decir, en el cuidado de los otros y el descuido de sí, pero luego vendría la sustitución en la modernidad de un sujeto constituido a través de prácticas del yo -donde el sujeto no podría tener acceso a la verdad si primero no operaba sobre sí mismo- por un sujeto fundador de

²¹ *Ibid.*, pp. 123 ss.

²² Foucault, M., *Sobre la genealogía de la ética*, Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, en Terán, O. (Comp.) *Discurso, poder y subjetividad*, *op cit.*, p. 139.

²³ *Ibid.*, pp.141 s.

prácticas de conocimiento -donde la evidencia cartesiana sustituye a la ascesis- lo que habría implicado que la "cientificidad" se haya superpuesto a la "espiritualidad", quedando esta dimensión relegada²⁴.

Los planteamientos del último Foucault en los años ochentas obtienen su pertinencia y actualidad a partir de la nueva situación en relación con el uso de nuestro cuerpo y los placeres, pero sobre todo ante la presencia de un ámbito cada vez más plural de estilos de vida, que nos impulsa a redefinirnos permanentemente como sujetos. Esta "reconciliación" con el sujeto se relaciona con la valoración positiva de la *enkrateia* griega como autodomínio o autonomía, sin relación con lo que había considerado como dominación social en sus análisis -por cierto muy sesgados- de la modernidad. Aristóteles había relacionado la *enkrateia* con la templanza y la moderación, ésta consiste en un ejercicio ascético para elegir nuestros actos de acuerdo con la razón y triunfar sobre nosotros mismos y nuestros apetitos, de modo que nos convertimos en nuestros propios soberanos, aunque es un autodomínio normal y cotidiano que no exige el esfuerzo mayor que realiza el hombre prudente. En realidad, como he mostrado, este aspecto de la autonomía ética no ha estado tan ausente en los últimos siglos, aunque efectivamente habría estado subordinado o hasta cierto punto relegado. La propuesta individualista de Foucault acaba orientándose hacia una ética de contenido, en este sentido cercana a los neoaristotelismos contemporáneos, sin olvidar su relación estrecha con Nietzsche y Heidegger. Taylor señala -y no nos viene mal recordarlo dentro de los límites de su propia propuesta, ya señalados anteriormente- en el contexto de la idoneidad de una ética de la autenticidad y la autorrealización, los peligros que conlleva una noción de libertad autodeterminada contra las imposiciones externas en relación con sus formas egocéntricas. En su vertiente esteticista, la idea de autocreación original en oposición a las reglas externas y fuera de todo marco social referencial podría llevar finalmente al subjetivismo posmoderno de la "amoralidad de la creatividad", a la vez que a olvidar el "entramado dialógico que nos liga a los demás"²⁵.

En el ámbito de la lengua inglesa, la adaptación postwittgensteiniana y neopragmática del posmodernismo que nos ofrece R. Rorty se presenta bajo la forma de un *contingentismo* radical. A partir de una crítica de la epistemología representacionista, en la que la mente humana aparece como un espejo que refleja el mundo, establece una crítica a los filósofos sistemáticos y a favor de aquellos filósofos -que llama *edificantes*- que mezclan diferentes discursos e interpretaciones epocales, sin someterse a una única legalidad, sino que "poetizan" o inventan. Dewey, Wittgenstein y Heidegger habrían dejado como legado, además de su escepticismo hacia la filosofía sistemática, el fin de la filosofía como género diferenciado dentro del campo de la cultura²⁶. Decretando el final de la racionalidad basada en el fundamentalismo absolutista y

²⁴ *Ibid.*, pp. 160 ss., cfr. *La ética del cuidado de uno mismo...* p. 131.

²⁵ Taylor, C., *La ética de la autenticidad (The malaise of modernity)*, Paidós, Barcelona, 1994, trad. de P. Carbajosa, pp. 89 ss.

²⁶ Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 330 ss.

trascendentalista moderno, Rorty hereda del "textualismo" de la filosofía romántica la tesis que niega una realidad desnuda o inmediata como referente de nuestro pensamiento o lenguaje, de modo que sólo nos quedaría el léxico o vocabulario que usemos y el éxito que nos ofrezca en la resolución de necesidades humanas, los significados serían relativos a la elección de léxicos inestables que uno puede elegir²⁷. Este textualismo lleva a Rorty a un contextualismo en el que nuestro lenguaje particular, tradiciones y condicionamientos, nos impiden "salir fuera de nuestra propia piel", compararnos con algo absoluto o trascender nuestra situación particular.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, a partir de la tesis de que "la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla"²⁸ -una descripción inventada del mundo que resulta útil para predecir y controlar acontecimientos en el caso de la ciencia, y para otros fines en el caso de los poetas y los políticos- Rorty considera que ya podríamos sustituir la búsqueda de la objetividad por la de la solidaridad, reemplazando de este modo la Verdad por la Libertad. El cambio cultural -científico, político, artístico o cotidiano- se debería más al ejercicio del talento de hablar de forma diferente que del talento de argumentar bien, la verdad no sería algo que está ahí afuera, sino un conjunto de *metáforas* cada vez más útiles, en el sentido en que Nietzsche definía la "verdad" como "mentiras útiles". La interpretación wittgensteiniana y davidsoniana que Rorty asume acerca de la *contingencia del lenguaje* implica que éste no es más que un conjunto de herramientas alternativas, léxicos con los que enfrentamos problemas y planteamos propósitos, no una entidad sino la coincidencia en "teorías momentáneas" respecto del significado de las expresiones dentro de un juego de lenguaje, que consiste en reglas creadas con fines de comunicación y entendimiento. Nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad y nuestra cultura no serían más que una contingencia resultado de una constelación de fuerzas causales, "producto del tiempo y del azar"; se trataría en términos de Freud de "tratar al azar como digno de determinar nuestro destino"²⁹.

La constitución del yo o sí mismo (*self*) es para Rorty un conjunto de contingencias particulares, de marcas ciegas en un "registro personal de cargas" (Larkin) que nos otorgaría una percepción individual idiosincrática. Según Rorty, la disputa entre la poesía y la filosofía no es más que la del esfuerzo de la "creación de sí por medio del reconocimiento de la contingencia" frente al esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia, sería una disputa entre lo particular y lo necesario, pero también entre lo privado y lo público, puesto que no habría un puente que pudiera unirlos. La espontaneidad individual como autocreación se contrapone inevitablemente a la insistencia en la responsabilidad social universalmente compartida, ambos mundos serían inconmensurables. Sólo desuniversalizando el sentido moral y tornándolo tan individual como las

²⁷ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, 1982, pp. 139-159.

²⁸ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de A. E. Sinnot, p. 23.

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

invenciones del poeta podríamos acabar con este conflicto, concibiendo con Freud a nuestra conciencia como un experimento resultado del azar. "La idea platónica y kantiana de racionalidad se centra en la idea de que, si hemos de ser morales, debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales. Freud sugiere que tenemos que retornar a lo particular..."³⁰ Concibiendo la libertad como el reconocimiento de la contingencia y el conocimiento de sí como una creación de sí, la vida humana "triunfa" cuando escapa a las descripciones heredadas y halla "nuevas descripciones". La vida se piensa como una narración dramática en un "nietzscheano proceso de autosuperación"³¹, cuyo paradigma sería el genio que puede decir de la parte relevante de su pasado "así lo quise", de acuerdo con la frase de Zaratustra: "Recrear todo 'fue' para convertirlo en un 'así lo quise' ". Aparte de encontrar aquí Rorty la necesidad -de la que hablé anteriormente- de convertir la contingencia en autodestinación, el terror del individuo es también el de terminar sus días en un mundo que no hizo, que no lleva su marca personal, mediante un "darse luz a sí mismo" (Bloom).

Esta complejidad del yo hace que la narración de nuestro propio desarrollo sea un tejido de contingencias mucho más fino, tal como la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes en Freud, por lo que nuestra moral estaría más cerca del cálculo prudencial, la proyección imaginativa o la redescrición metafórica. En esta conciencia de la contingencia radical de nuestro léxico, nuestra identidad y los valores sociales, se genera para Rorty la actitud "ironista", el progreso político, científico, artístico o filosófico dependería más bien de la "coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública". Rorty pretende mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, ligado a nociones de verdad, racionalidad y obligación moral es ya un obstáculo para la preservación de las sociedades democráticas. La solidaridad se "crea" simplemente al redescrirnos de modo que incrementemos nuestra sensibilidad hacia los *detalles* particulares del dolor y la humillación de los demás, al concebir a los demás como "uno de nosotros" y no como "ellos"³², sin identificarnos con un supuesto "núcleo humano común" inexistente, sino transformando nuestra sensibilidad mediante la percepción de los detalles, como hacen los novelistas y periodistas. No sería posible tampoco "fundamentar" o "justificar" a la democracia liberal, sino simplemente "redescribir" sus prácticas y sus metas.

El contextualismo etnocéntrico de Rorty pretende moderar sus limitaciones mediante su idea de solidaridad, de modo que, sin abandonar la tesis de la injustificabilidad de las creencias de nuestra comunidad y desechando toda noción de validez argumentativa, pueda "mostrarse" la superioridad de su alternativa. "De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

³² *Ibid.*, p. 18.

describir diversos temas.”³³ La sustitución de un léxico por otro obedece aquí no a razones o a criterios, sino a conveniencias pragmático-utilitarias. T. McCarthy ha señalado algunas de las deficiencias del planteamiento de Rorty, como la necesidad, existencia y exigencia del razonamiento práctico para enfrentarnos a las contingencias de la vida social, para relacionarnos reflexiva y activamente con los esquemas de interpretación y las expectativas de fondo, lo que implica también la disponibilidad intersubjetiva de un mundo objetivo -no en el sentido metafísico del término, pero evitando el puro “constructivismo social”- y una noción de aceptabilidad racional en la que se puedan tener buenas razones, aunque éstas puedan revisarse continuamente y cambiar. McCarthy señala que la sensibilidad ante el dolor y la humillación no son las únicas cualidades que podemos compartir universalmente, sino también “la capacidad para hablar, actuar, pensar, trabajar, aprender, interactuar, desempeñar papeles, ser guiados por normas, tener deseos y tener otros sentimientos...”³⁴, de modo que tendríamos mucho más en común sin tener que “crear” *ex nihilo* la solidaridad. La separación propuesta por Rorty haría que los filósofos e intelectuales se mantuvieran alejados de las cuestiones políticas y se dedicaran a su propia perfección privada, “privatizando” con ello a la filosofía para “proteger” a la esfera pública del universalismo ilustrado; implicaría también mantener la esfera pública libre de crítica radical, no pudiendo ser cierto que si cuidamos la libertad política y cultural, la verdad y racionalidad cuidarían de sí mismas.

“No se admiten las críticas culturales y políticas, de inspiración filosófica, de las instituciones y de las prácticas liberales. El teórico simplemente se detiene en los límites de la esfera pública... No debe haber ilusorias apelaciones públicas a las ideas de razón, de verdad o de justicia que trasciendan el consenso dominante, ni al análisis a gran escala de la sociedad contemporánea que pongan en cuestión sus estructuras básicas.”³⁵

La idea de una teoría política que se “mantenga en la superficie”, lejos de la justificabilidad pública, lleva a Rorty mucho más allá de la pretensión rawlsiana de una “política no metafísica”. Su tesis de que no tenemos porqué traspasar los límites de la cultura política pública para abordar las cuestiones que plantean los discursos filosóficos, implica que sólo nos quedarían las intuiciones morales de la comunidad histórica concreta que ha generado esas instituciones³⁶. Toda crítica al liberalismo que cuestione estas intuiciones, aparece por ello como insensata sin necesidad de demostración alguna, simplemente está fuera de nuestro contexto, puesto que se trata de léxicos inconmensurables; la teoría rival no queda invalidada por ello, pero la argumentación y justificación sólo valdrían dentro de mi cultura política; el hecho de que considere el acuerdo universal como una quimera,

³³ *Ibid.*, p. 29.

³⁴ McCarthy, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, op. cit., pp. 21 ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ Rorty, R., *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en *Objetividad, realismo y verdad (Escritos filosóficos I)*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 239 ss.

no da a Rorty ninguna razón para ignorar toda crítica al liberalismo³⁷. De estas críticas retenemos que, si bien existe una reacción comprensible frente a los universalismos metafísicos de lo necesario y a los absolutismos de la razón, buscando atender más a lo particular y contingente, lo opuesto de lo contingente suele ser lo necesario, pero no siempre lo universal. La ampliación de la conciencia de la contingencia y de la experiencia social e individual de la misma no excluye la posibilidad del uso de la razón entre los hombres pertenecientes a diversos contextos y comunidades, ni la del acuerdo universalizable.

D. Davidson no abriga las consecuencias que Rorty ha sacado de su propio pensamiento. Los fenómenos mentales, si bien serían fenómenos físicos, no estarían sometidos a leyes estrictas ni predictivas, por lo que serían “anómalos” en cuanto que no constituyen un sistema causalmente cerrado, sino que poseen su propia autonomía e irreductibilidad. Sin embargo, en nuestra mente muchas cosas no serían tan “contingentes”, puesto que la comunicación requiere la actitud básica de tener una emisión por verdadera, el “intérprete radical”³⁸ necesita de una teoría que exprese en cada oración las condiciones en que es verdadera y ciertos supuestos acerca del sujeto al que interpreta, incluídos supuestos de racionalidad y coherencia como condiciones de posibilidad. Nuestras creencias acerca del mundo objetivo, si bien no dependerían de representaciones mentales privadas en sentido cartesiano o empirista, sí en cambio de situaciones y eventos intersubjetivos relacionadas causalmente con el entorno objetivo. Los sujetos de la comunicación e interpretación convergen en una situación común en el espacio público, de tal modo que para Davidson no existiría la posibilidad de un relativismo cultural basado en la inconmensurabilidad de mundos y esquemas conceptuales. Creencias, conceptos y significados requerirían de objetos y eventos públicos comunes, “la creencia, la intención y las demás actitudes proposicionales son de carácter social en cuanto que dependen del concepto de verdad objetiva. Este es un concepto que no se puede tener sin compartirlo con alguien más, y saber que se comparte con él un mundo y una forma de pensar sobre el mismo.”³⁹

Algo similar opina H. Putnam del “realista metafísico decepcionado” que es Rorty⁴⁰. Si bien no podríamos hablar de un mundo independiente de nuestra experiencia y conceptualización, o de “objetos en sí”, sería posible distinguir -dentro de un determinado esquema conceptual- entre hechos reales y no reales, o entre enunciados verdaderos o falsos, y justificar racionalmente los valores morales. El mundo sería “real” en el sentido de un “realismo interno” relativo a nuestros propios esquemas conceptuales, la verdad como aceptabilidad racional o razonabilidad permitiría una posición universalista de raíces igualmente

³⁷ Esta es la opinión -que comparto- de S. Mulhall y A. Swift en *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 349.

³⁸ Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 137 ss.

³⁹ Davidson, D., *Las condiciones del pensamiento*, en *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992, trad. de C. Moya, p. 161, cfr. el comentario de Davidson sobre Rorty en Malachowski, A. *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 1989.

⁴⁰ Putnam, H., Prólogo a la edición española de *Las mil caras del realismo*. Paidós, Barcelona, 1994, trad. de M. A. Quintanilla, pp. 11 ss.

intersubjetivas, relacionadas con el probabilismo de Peirce, como sería el caso de Davidson o, en otro contexto, de Habermas.

En términos de R. J. Bernstein, la filosofía contemporánea -desde el pragmatismo, la hermenéutica o la teoría crítica- tiende a abrirse hacia modos de pensar "más allá del objetivismo y del relativismo", pero también hacia una "nueva constelación" producto del debate entre modernos y posmodernos. Del diálogo entre ambas posiciones no resultaría la eliminación de las posiciones de alguno de los bandos, ni existiría tampoco la posibilidad de una superación hegeliana que constituyera una síntesis superior; tendríamos que aceptar entonces el riesgo y la complejidad que supone ubicarse en medio de los dos a partir de su "comprensión". La nueva constelación es la "conciencia creciente de inestabilidades profundas y radicales"⁴¹, de modo que tendríamos que aprender a pensar entre los intersticios de obligadas reconciliaciones y una dispersión radical. La filosofía sería, siguiendo una metáfora de Adorno, un "campo de fuerza" de interacciones relacionadas en tensión, una estructura dinámica transmutacional con atracciones y repulsiones en un entorno complejo⁴². El papel que juega la contingencia en el pensamiento contemporáneo no podría ubicarse sino en un contexto como éste, en el que la filosofía se encuentra permanentemente en tensión y búsqueda de resolución de inestabilidades, pero sin la posibilidad de una reconciliación superadora o una solución última, por lo que es necesario insistir en el diálogo entre posiciones diversas como una característica fundamental del quehacer filosófico. Debemos ahora reconocernos dentro de los principios de incompletud e incertidumbre, de la organización de desequilibrios en la interrelación de lo diverso, de la ambigüedad y la posibilidad de explicaciones rivales que sin embargo tienen que convivir en una perspectiva transdisciplinaria.

Tanto la noción de un mundo objetivo común, como la posibilidad del entendimiento mutuo y del consenso en una razón pública, requieren la limitación del contingentismo radical. Las contingencias e incertidumbres a que nos expone la irrupción de la complejidad epistémica y el surgimiento de la sociedad del riesgo suponen la imposibilidad de una filosofía de la reconciliación al estilo hegeliano, tanto como de una metafísica identitaria; esto no debe hacernos olvidar, sin embargo, las deficiencias y peligros de la cultura de la mera multivocidad⁴³, de la diferencia radical, del contextualismo acrítico y de la huída de toda pretensión de conocimiento teórico. Si bien no es fácil de establecer "la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces", un pensador como Habermas estaría dispuesto a dar "casi todo por contingente", a excepción de las "estructuras del entendimiento

⁴¹ Bernstein, R. J., *The New Constelation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Posmodernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992 p. 9, cfr. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic and Praxis*. Basil Blackwel, London 1983.

⁴² Cfr. Jay, M., *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984, p. 14 ss.

⁴³ M. Beuchot ha puesto de relieve la fecundidad hermenéutica de la analogía en relación con los extremos de la univocidad parmenídea y la multivocidad heraclíteica de la diferencia en sentido relativista, una reinterpretación que va en el sentido de la "fusión de horizontes" gadameriana, cfr. su *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, pp. 29 ss.

lingüístico posible”⁴⁴ como algo no rebasable si se pretende sostener nociones como verdad, racionalidad, justificación y validez. Pero aquí no dejamos de enfrentar la contingencia de las condiciones de nacimiento particulares del medio lingüístico y cultural, por un lado, y la problemática alrededor de la elección o desición volitiva de entrar o no en una situación de diálogo, respeto y reconocimiento recíproco, por el otro. Acerca de estos dos puntos será necesario introducir algunos temas inherentes a la relación entre ética y contingencia.

Aparentemente, una teoría como la de Rawls en el ámbito político habría abandonado la justificación kantiana para apoyarse en una intuición y destilación de los valores latentes en las sociedades democráticas y pluralistas, la llamada posición original no sería ahora más que una *conjetura*⁴⁵ revisable desde una razonabilidad pública ligada a motivos morales en favor de la neutralidad, la equidad y la igual dignidad, y no a una razón trascendente. Sin embargo, su teoría sigue sosteniendo una intersubjetividad de razones compartidas capaces de ser aceptadas por la generalidad en un consenso entrecruzado, y también mantiene que hay presupuestos implícitos de validez universal en las normas políticas básicas de un sistema constitucional-democrático, que deberíamos aceptar *si* queremos un gobierno justo. La pretensión rawlsiana de debilitar el peso de la justificación de tipo kantiano y de evitar toda teoría comprensiva no llega al extremo de renunciar a la racionalidad universalista ilustrada -interpretada desde el “equilibrio reflexivo”- pero sí alcanza a enmarcarla cercanamente a términos hipotéticos o condicionales, además de presupuestos contextuales. Para Habermas, el *principio del discurso* -que valida las normas en las que los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional- y su papel controlador de las instituciones legales sigue siendo indispensable para introducir el *punto de vista moral* que asegure la equidad e imparcialidad en los conflictos sociales, incluyendo en éstos las diferencias en el ámbito *ético* de las distintas culturas y formas de construir la identidad. La “verdad moral” -en el sentido de corrección- aparece como una forma de validación ligada al proceso de dilucidación discursiva y a la ampliación del horizonte propio hacia otro compartido con los demás, esto dentro del proceso amplio de participación autónoma de los ciudadanos, que sumaría la dimensión privada a una esfera pública asentada sobre la sociedad civil, conectando la igualdad abstracta con la identidad cultural particular⁴⁶.

El reconocimiento por parte de Habermas de que hay que evadir las “fundamentaciones últimas”, en oposición a las intenciones de K.-O. Apel y de su propia primera fundamentación de la ética del discurso -que le parece ahora “demasiado fuerte”- implica el esclarecimiento de otros factores que quedan fuera del ámbito estrictamente cognitivo de la ética del discurso, pero que tendrían que

⁴⁴ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, trad. de M. Jiménez, p. 180.

⁴⁵ Rawls, J., *Réplica a Habermas*, en Habermas, J./Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. de G. Vilar, pp. 77 ss.

⁴⁶ Cfr. Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar.

acompañarla. La posibilidad siempre presente de decidir “dejar en suspenso” la interacción comunicativa -por más que se hable de presupuestos de la misma que nos llevarían a normas de corrección moral- el posicionamiento existencial de la “elección de sí” y otros aspectos más o menos contingentes, como la posible debilidad de la voluntad frente a las convicciones y la capacidad limitada de conocer las posibles consecuencias de una acción, harían operar lo que Habermas llama una “autocomprensión existencial ilustrada”⁴⁷. Esta autocomprensión incluiría los sentimientos morales que nos llevan al autorrespeto y al respeto moral de los otros, más allá de la “débil fuerza de la motivación racional”. Por otro lado, la formación de la “buena voluntad” depende en buena medida de formas de socialización concretas dentro de un mundo de la vida que favorezca el punto de vista moral. Los principios de una ética discursiva no podrían derivarse entonces de la deducción trascendental kantiana, sino de “argumentos trascendentales débiles” que implican la demostración de la no rechazabilidad fáctica de las presuposiciones normativas, los presupuestos pragmáticos “ineludibles” de esa “exigente forma de comunicación” estarían sin embargo imbricados *internamente* con nuestra forma de vida sociocultural, por lo que se encontrarían “sin duda bajo la reserva de la constancia de esa forma de vida”, sin poder excluir *a priori* su modificación⁴⁸.

La posibilidad de una ética universalista en la perspectiva ilustrada que elude un concepto de fundamentación fuerte, pero que al mismo tiempo alude al funcionamiento de nuestros sentimientos morales ha sido ensayada tras sucesivas retractaciones por E. Tugendhat. En el caso de la fundamentación de las normas, de manera similar a la ética discursiva sería necesario el asentimiento de todos en una praxis intersubjetiva, aunque se trata ahora de *motivos* para una acción moral. La concepción kantiana aparece como la “más plausible” y la “mejor justificada” mediante buenas razones, puesto que permite una moral para mí y al mismo tiempo para todos por igual, estableciendo el imperativo de no instrumentalizar a nadie en una moral del respeto universal. Una moral más allá del autointerés y del máximo provecho propio que parece dominar la perspectiva contractualista implicaría, a diferencia de ésta, una sanción interna y una conciencia moral basada en el respeto y la confianza recíproca. La moral es vista por Tugendhat como un conjunto de exigencias recíprocas que reposan sobre la sanción interna, expresada en la aprobación y reprobación -en la estima y desestima- de los demás y de uno mismo. *Querer* considerarse como miembro de una comunidad moral en donde impere el respeto recíproco, el respeto a los principios morales y la no instrumentalización, basándose en buenas razones-motivos, implicaría convertirse en miembro de aquella comunidad moral⁴⁹. Este “querer racional” -que Tugendhat echaba de menos en la elección existencial de Heidegger- no sería ya un “querer decisionista en el espacio vacío”, puesto que está apoyado en buenas razones, ni olvida la constitución social del sí mismo en el ámbito intersubjetivo; la

⁴⁷ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000, trad. de J. Mardomingo, p. 195.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁹ Tugendhat, E., *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, trad. de L. R. Rabanaque, p. 87.

identidad y la propia estima moral implicarían el reconocimiento de la comunidad moral, es decir, la estima recíproca. La "sanción moral interna" descansaría en la reciprocidad de la estructura de reconocimiento de las comunidades.

Para Tugendhat, los sentimientos básicos de vergüenza y culpa se producen cuando se viola esta reciprocidad equitativa que se tiene como expectativa, sentimientos tales como la indignación (*Groll*, lo que Strawson denomina *resentment*⁵⁰) -y no meramente el miedo a las represalias- están directamente relacionados con los conceptos de bien y de justicia en cuanto deseos recíprocos omnilaterales, la indignación o desestima expresan la sanción que consiste en la excomunión de la comunidad moral cuando no se cumple con la exigencia recíproca de trato digno e igual. La posibilidad de quedar fuera de este ámbito moral, de *lack of moral sense*, no es una mera decisión, sino un defecto psicológico, y no es una decisión en solitario o abstracta, sino sometida a la presión interna y social de la sanción moral. El paso de una etapa convencional autoritaria a la moral autónoma postconvencional -en términos de Kohlberg- tiene que ver con el paso de un sentimiento de culpa como miedo al castigo a un sentimiento de indignación fundamentado en razones-motivos que puedan contar con la aprobación general. "La conciencia moral convencional es a la autónoma como el querer-ser-apreciado es al querer-ser-digno-de aprecio, es decir, se trata de una autonomía en el contexto de los sentimientos intersubjetivos"⁵¹. Si bien no sería posible ya una fundamentación *a priori* o una justificación simple, sí sería posible un "yo quiero" apoyado en motivos racionales, no obligado por ellos, "la decisión se puede apoyar racionalmente, pero no puede ser reemplazada" sin detrimento de la misma autonomía.

"La vida sería quizá más sencilla, pero también menos seria, si la moral fuera una parte de mí tal como lo es mi corazón o mi columna vertebral. Pensar la moral de manera tan heterónoma revela una falta de confianza, en primer lugar, en el propio querer-ser-así y también en el querer-ser-así de los demás, así como, en segundo lugar, evidencia una falta de confianza en la congruencia de las concepciones morales que se derivan para mí y para los demás. Pero, a pesar de lo que uno pueda desear, la base es ciertamente muy débil, y la historia ha mostrado, una y otra vez, que ningún ensayo para hacerla aparecer artificialmente más fuerte de lo que es ha movido a los hombres a ser morales."⁵²

Con esta cita se nos aclara una de las facetas del prisma de las relaciones entre ética y contingencia, aunque es necesario señalar que Tugendhat ha sobrevalorado -siguiendo a Hume- el papel de los sentimientos en la acción moral, e incluye totalmente la débil pero necesaria fuerza de la motivación racional en el ámbito de los sentimientos en cuanto motivos, por lo que nos abre la duda acerca de la necesidad de un ámbito propio de la argumentación práctica relacionado -

⁵⁰ Tugendhat, E., *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona, 1999, trad. de L. R. Rabanaque, p. 36.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 123.

⁵² Tugendhat, E., *Lecciones de ética*, p. 96.

aunque sea analógicamente- con el problema de la verdad epistemológica, no separado pero sí con su esfera propia. No sería inútil ahora recordar la afirmación que había hecho unos años antes el propio Tugendhat cuando se refería a la elección de sí en Heidegger, "la elección no se puede entender como autodeterminación cuando se niega su carácter volitivo irreducible, cuando se cree poderlo reducir a racionalidad. Pero tampoco cuando, como Heidegger lo hace, se niega que tiene que poderse apoyar en una razón, que se fundamenta en la pregunta por la verdad, aun cuando no puede identificarse con ella."⁵³ Habermas afirma al respecto que lo que une analógicamente a la validez de los enunciados con la rectitud de las normas morales es el "procedimiento por el que se desempeñan discursivamente", mientras que lo que los separa es la referencia al mundo objetivo y al mundo social, respectivamente⁵⁴, de modo que las reglas de argumentación epistémicas y su pretensión de validez pasan al ámbito de la selección de normas de acción dadas en los discursos prácticos, refiriéndose a razones movilizadas en la deliberación, que pueden ser "morales" -relativas a la convivencia justa-, "pragmáticas" -relativas a la elección racional centrada en el autointerés-, o "éticas" -relativas a la vida buena en un contexto particular-.

Dentro de la revisión temática efectuada de los ingredientes básicos del sujeto moral he descrito cómo se han acentuado, junto con el avance de la socialización individualizadora en la modernidad, rasgos como la elección de sí, la autocomprensión de la identidad en términos narrativos, la formación autorrealizativa del individuo en la intersubjetividad hacia el reconocimiento recíproco, todo ello en un ámbito de mayor complejidad, fragmentariedad y reflexividad. Hay que considerar, además, que el proceso formativo no tiene un "final", que las identidades se revisan y reconstruyen continuamente al igual que los planes de vida, y que al elegirlos nos elegimos a nosotros mismos dentro de un campo de juego de posibilidades. Si bien la conciencia de la contingencia del sujeto moral no es nueva -basta recordar la ética aristotélica de la *phrónesis* o la dimensión narrativa del yo dentro de la dinamicidad y la fragilidad de la condición humana en Montaigne- los intentos de completar e integrar los distintos aspectos que intervienen en la constitución del sujeto moral no han sido suficientes para acabar con las polémicas sobre la importancia de cada aspecto enumerado, puesto que precisamente la autonomía, la peculiaridad personal y la complejidad del entorno social evitan cualquier solución basada en un "fundamento" en sentido fuerte o en una perspectiva unilateral. El hecho de tomar como punto de observación la noción de contingencia en el pensamiento contemporáneo, si bien nos ayuda a evitar ciertos errores y excesos de confianza, no es por sí mismo un camino de solución, pues precisamente la contingencia aparece como un "problema" a resolver.

⁵³ Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, trad. de R. H. Santos-Ihlau, p. 191.

⁵⁴ Habermas, J., *La inclusión del otro*, pp. 69 ss. La polémica con Tugendhat respecto de este tema es pertinente en buena medida, pero en otras cuestiones Habermas no ha considerado los argumentos de *Diálogo en Leticia*.

Como se ha mostrado, el joven Hegel ya había descubierto muchas de las contradicciones del sujeto moderno, como las que ocurren entre la comunidad ética y la libertad individual moderna, e incluso había localizado este proceso de individuación como un desgajamiento y ensimismamiento del individuo frente a la comunidad en términos de creciente contingencia en sus lecciones de estética. La subjetivización del arte romántico, el refugio en lo íntimo, la accidentalidad, lo arbitrario, el creciente dominio de la apariencia y la libre invención son muestras de lo que Hegel llamó la "decadencia del arte". De aquí a la afirmación de Baudelaire acerca del carácter contingente de lo moderno o la postura del joven Lukács que hablaba del "hombre problemático", de la catarsis moral y de la autodesignación no había más que un paso. Para nosotros en este agitado paso entre dos milenios, en esta sociedad compleja y descentrada que exige al individuo una diversidad de conductas, roles y elecciones sobrepuestas, es evidente que nuestra contingencia no puede ser negada, ya que es un elemento básico de nuestra libertad y de nuestra condición, pero tampoco debe ser exagerada, puesto que ha de ser resuelta en autodeterminación. La conciencia de la contingencia puede causar terror e inseguridad si no la resolvemos de alguna manera bajo la categoría de autodeterminación o de autodesignación, pero no podríamos autodeterminarnos sin los otros, sino sólo con ellos. La autoelección, entendida en los términos de A. Heller, reduciría nuestras infinitas posibilidades iniciales en elecciones existenciales bajo la forma de la universalidad, constituyéndonos moralmente y convirtiendo nuestra contingencia en destino⁵⁵.

Observar el problema de la contingencia del sujeto desde la identidad narrativa y la temporalidad en la perspectiva hermenéutica de P. Ricoeur, consiste en asumir un relato en el que la persona no sería una identidad distinta de sus experiencias, un relato que pasa por una dialéctica de concordancia y discordancia, en la que la línea de discordancia -la ruptura, lo imprevisible, lo contingente- tendría que sintetizarse con la linealidad concordante, haciendo "que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino."⁵⁶ El sí mismo se conoce por mediación simbólica, y "una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí"⁵⁷, la apropiación de una identidad es la constitución de un *yo figurado o refigurado* que no se da sin la identificación del otro y a través del otro en la imputación moral. Esta imputación, responsabilización o compromiso con los demás -lo que elaboro aquí en términos de elección de sí-

⁵⁵ Cfr. Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 15 ss. *Id. A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford 1990. Habría que recordar cómo R. Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, (pp. 43 ss.) reconoce esta problemática cuando describe a la individualidad en términos de una narración dramática, como un nietzscheano proceso de autosuperación que resuelve la contingencia con la formación de un "registro personal de cargas", que recrea todo "fue" para convertirlo en un "así lo quise", un proceso no tan distinto al que describen Heller y Ricoeur, aunque en un contexto filosófico distinto.

⁵⁶ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, trad. de A. N. Calvo, p. 147.

⁵⁷ Ricoeur, P., *La identidad narrativa*, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de G. A. Sahuquillo, p. 227.

es lo que nos haría transitar de la “mismidad” cuantitativa a la “ipseidad” de la identidad moral cualitativa, lo que permite la permanencia identitaria en el tiempo bajo la forma de carácter moral; pero esto no se obtiene sin el riesgo del camino errático e incluso de la conciencia de la nulidad o de la pérdida de sí, como en *El hombre sin atributos* de Musil. Es necesario no olvidar, sin embargo, la distinción ya analizada entre la identidad moral conformada en la práctica a la medida de un determinado orden normativo, junto con los compromisos que le dan continuidad en un marco contingente, y lo que -dentro de un pluralismo razonable- llamó Rawls “identidad pública e institucional”, que es la que nos permite ejercer la primacía de la justicia y un trato imparcial a las personas con distintas concepciones valorativas, ni tampoco los vasos comunicantes que deben establecerse entre ambas.

La noción de identidad que se deriva de la delimitación de estos contornos deberá estar compuesta también por *disposiciones morales* y por una sensibilidad reflexiva acorde con el contexto, un ámbito prudencial en la experiencia contingente que no tiene porqué estar separado u opuesto al ámbito de los principios morales universales o de la contrastación racional discursiva⁵⁸. La esfera personal y la esfera pública requieren ambas de una permanente revisión crítica y una sensibilidad moral, nuestras intuiciones morales y nuestras identidades están siendo contrastadas a cada momento de la experiencia social, la constitución de nuestra subjetividad moral y de sus justificaciones teóricas no pueden desarrollarse más que en un entorno de fragilidad contingente, en un proceso que sólo terminará en el caso de que la racionalidad práctica sea derrotada.

Resolver nuestra contingencia y conformar una identidad moral implica, según lo expuesto, realizar una elección de sí como sujeto moral basada en un querer racional, en el marco de una autorrealización formativa hacia la autonomía y la solidaridad, dentro de un proceso social mediado simbólicamente en el que la reflexividad del yo se forma simultáneamente con la intersubjetividad. En este proceso la autoidentidad y la identidad del otro se conforman narrativa y dialógicamente en una interpretación figurada, la autoconciencia y la autodeterminación moral, el comportarse con respecto a nosotros mismos, implica la elección de un mundo moral en un marco de respeto y reconocimiento recíproco entre los hombres, la elección existencial bajo la figura de la universalidad moral nos lleva, bajo ciertas condiciones, a convertir nuestra contingencia en autodestinyación, en el entendido de que nuestra autodeterminación conlleva el compromiso con la autodeterminación de los demás. Sin embargo, la misma contingencia de nuestra condición humana y los males del siglo ponen en nuestras manos y en las manos de la “sociedad del riesgo” el buen término de nuestro proyecto moral. Nuestra identidad moral tiene, como afirma C. Taylor, fuentes diversas, y no puede reducirse a una de ellas, las distintas voces tienen que ser escuchadas en nuestra permanente crisis y reconstrucción de identidades a partir

⁵⁸ Cfr. Thiebaut, C., *Sujeto moral y virtud en la ética discursiva*, en Guariglia, O. (Ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 23 s.

de una no menos permanente crítica y reflexión. J. Muguerza ha señalado, dentro del terreno de la ética discursiva, que muchas de las decisiones personales no pueden reducirse al diálogo discursivo, puesto que competen a la conciencia moral individual, sobre todo en los casos en que el procedimiento discursivo no permite alcanzar consensos, o cuando requerimos de la alternativa del disenso - otorgando un espacio más amplio a la autonomía individual- para mejorar nuestros consensos, lo que no es infrecuente debido a las limitaciones humanas, las injusticias, la complejidad y las contingencias sociales⁵⁹, de aquí podríamos también derivar la necesidad de un posicionamiento reflexivo relacionado con la elección de sí y el querer racional. No sólo es necesario el diálogo conmigo mismo además del que establezco con los otros, sino adherirme a principios y responsabilizarme de manera personal.

Como corolario de estos apuntes, que ayudan a ubicar el papel específico que la noción de contingencia debe cumplir en las teorías éticas y sociales, es indispensable todavía hacer algunas consideraciones para recuperar sistemáticamente las distintas nociones acerca de la contingencia que ya hemos expuesto, con el fin ofrecer una síntesis -desde mi perspectiva- de las distintas vertientes interpretativas de la noción de contingencia y de los problemas filosóficos a que remiten. Podríamos decir que en su mayor parte los filósofos han querido eludir, eliminar o no enfrentar -y no sólo reducir- algún aspecto fundamental de la contingencia que se relaciona precisamente con esta autoelección y autonomía dentro de la conformación intersubjetiva de la identidad a la que hemos hecho referencia. Con frecuencia esta huida y miedo a la contingencia -esta especie de *horror vacui*, que es también una forma de miedo y huida de la libertad en términos de E. Fromm- se canaliza mediante alguna forma de trascendencia, como la religiosa, o a través de una actuación individual o colectiva dirigida a un destino inevitable o en última instancia no elegido conscientemente, mientras que otras veces depende de una interpretación del arte. Es curioso hacer notar que muchos de quienes han pretendido asumir más radicalmente la contingencia de la condición humana, como los existencialistas, queriéndola exagerar finalmente la han negado.

Aristóteles abrió el camino para enfrentar sin eludir la contingencia del *animal político*, sin embargo, las jerarquías sociales han sido "protegidas" de esta contingencia mediante la idea de que los esclavos y las mujeres estarían naturalmente desprovistos de capacidades para el ejercicio de las virtudes y

⁵⁹ Muguerza, J., *De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?*, en Gimbernat, J. A., *La filosofía moral de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 63. El reconocimiento de esta esfera de fenómenos morales puede verse en Habermas, J., *Facticidad y validez* (Trotta, Madrid, 1998, trad. de M. Jiménez R., p. 161) "La irrupción de la reflexión en el proceso biográfico genera un nuevo tipo de tensión entre conciencia de la contingencia, autorreflexión y responsabilidad por la propia existencia individual." Cfr. Renaut, A., *El futuro de la ética*, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Barcelona, 1998, trad. de E. Punset, pp. 109 ss., la noción de responsabilidad nos remitiría a un ámbito de autonomía subjetiva que tiene un rasgo "monológico" y de "relación con uno mismo" que descansaría en "la pretensión de estar (uno) en la raíz de las propias elecciones y decisiones".

libertades de la *polis*, al igual que los "bárbaros". Su ética está provista de rasgos que permiten interpretarla en el sentido de una "biología metafísica" en donde potencialidades sustanciales se actualizarían con la excelencia moral, permitiendo así una interpretación unívoca que elude el ámbito plural, reflexivo, intersubjetivo y frágil del ejercicio de la virtud, además de no estar exento, por otro lado y desde el otro polo de interpretación, de rasgos que apuntan a un contextualismo relativista y por tanto a una posición acrítica. La época helenística amplió el espacio de una subjetividad autorreflexiva que parte de la contingencia, sin embargo en la época medieval se mantiene este carácter "natural" que protege al género y al estamento privilegiados, definiendo con el nacimiento y lazo de sangre las posibilidades reales de actuación social de acuerdo con una voluntad divina en términos providencialistas; la dimensión de la contingencia individual se oscurece al considerarla como lo meramente accidental frente a la universalidad representada por el estamento, la sociedad o la divinidad. Este individuo, subsumido directamente en categorías generales, se asumía como contingente en relación con un *ser necesario* del que depende absolutamente y al que debe su existencia, pero esta formulación de origen aviceniano no dejará de ser altamente problemática. Para Avicena el ser necesario introduce su necesidad en todas las formas de existencia -como en el platonismo emanantista- lo que nos lleva a una concepción necesitarista, sin embargo para quienes no aceptan esta consecuencia -como Maimónides, Tomás de Aquino y finalmente Leibniz- para que exista la libertad personal es indispensable que Dios elija, pero si la voluntad divina creadora no es "necesaria" sino determinada (moralmente y no metafísicamente) en el mejor y más perfecto modo posible, y si el hombre ha de poseer libre arbitrio, no deja de ser una inconsistencia seguir definiendo a la divinidad como el "ser necesario". Esta es una paradoja similar a la que existió entre la sujeción a la providencia y presciencia divinas y la libertad humana.

La reinsertión renacentista de la reflexión acerca de la contingencia individual y social se dio en los términos de una *condición humana* más dinámica y abierta a posibilidades, activa, compleja, fluida e intramundana, así por ejemplo, Montaigne buscaba reducir las contingencias mediante un ejercicio prudencial singularizado de la racionalidad práctica -más cercano al automodelador "cuidado de sí" de la antigüedad- que acentúa la accidentalidad en oposición a lo perenne y absoluto. La reflexividad autoconsciente se efectúa a partir de ensayos en forma narrada, obteniendo del vínculo con la experiencia particular nuestra peculiar "forma regidora". Sin embargo, la propuesta de Montaigne, además de postular una problemática "natural condición" a la que conformarse, no deja de ser tan sólo un conjunto de intuiciones que tomarán su forma conceptual posteriormente, puesto que la conformación dialógica de la identidad apenas se vislumbra y el diálogo pareciera darse más con los antiguos clásicos que con los contemporáneos. La autorreflexión meditativa de los renacentistas perderá después buena parte de su carácter cualitativo y de su riqueza a partir de la mirada objetivadora, analítica y calculística cartesiana. Esta razón "autosuficiente" -basada en la evidencia y la deducción necesaria con fines de control y autocontrol instrumental dentro del esquema causal-mecánico- desvincula al individuo de su entorno social y vital al eliminar las particularidades contingentes y la genealogía

social de los individuos, en aras de un esquema estrictamente deductivo-necesario y cosificador, esta interpretación del ideal de la autonomía de la razón nos lleva a una concepción destemporalizada, dualista y analíticamente fragmentada de nuestra propia conciencia e identidad, lo mismo que a un necesitarismo mecanicista.

El modelo ilustrado que buscaba una constante *naturaleza humana* invariable y universal, acabó completando el cuadro con las contingencias históricas que representan las "costumbres", pero entró en crisis debido a la imposibilidad de coincidir con aquél elemento constante y su cualificación moral (si como Hobbes o Rousseau, por ejemplo), abriendo camino a explicaciones más complejas y abiertas como las de Voltaire o generando la perspectiva kantiana según la cual lo necesario, universal y no contingente es la racionalidad *a priori* en oposición al elemento empírico. El sujeto kantiano implica una racionalidad autónoma con principios de razón práctica que son a un tiempo individuales y universales, pero la persona se ha perdido entre el sujeto *nouménico* y el *empírico*, abstrayéndose de su génesis social e intersubjetiva, así como de contingencias ineludibles en la acción moral como las diferencias, intereses y consecuencias prácticas. Bajo el posterior modelo formativo de la individualidad mediante una *Bildung* intersubjetiva se sanjará el problema de la constitución histórico-social y el de su ámbito cualitativo -en oposición al atomismo instrumentalista-, pero también vendrán nuevas formas de providencialismo necesitarista.

La conversión de la conciencia individual en razón universal que se autodesenvuelve, hizo que el individuo particular se convirtiera en "mera" contingencia y acabara siendo indiferente, o simplemente un instrumento del espíritu absoluto. Para Hegel "la" contingencia es necesaria, pero no "lo" contingente, la contingencia es, a diferencia de Spinoza, más que ignorancia de lo necesario, pero a diferencia de Leibniz, lo contingente se relaciona no tanto con la libertad sino más bien con la mera arbitrariedad, la subsunción en la totalidad de la eticidad hace inoperantes las decisiones individuales, pues necesariamente lo finito y contingente debe servir a lo universal o ser eliminado. Sin embargo, fuera de las exigencias del sistema, Hegel es muy consciente de la particularización, fragmentación y dispersión que genera la dinámica contradictoria de la sociedad civil, que puede enajenar al individuo con respecto a las instituciones, o convertirlo en un anónimo dominado por fuerzas ciegas y azarosas; la "decadencia" del arte romántico no sería más que la insistencia en lo particular, mundano y contingente, la tarea del arte será por ello la de hacer duradero lo fugaz y transitorio, una tarea que intentará llevar a cabo el modernismo estético.

En la crítica de Marx al capitalismo se observa la misma preocupación que en el joven Hegel acerca de cómo la dinámica de la socialización individualizadora lleva al sometimiento de los individuos al ciego azar producido por el mercado. El individuo contingente moderno aparece como el resultado de fuerzas que lo alienan y lo absorben, ubicándose en una sociedad dividida en clases bajo condiciones de vida fortuitas y no elegidas, pero que son dependientes del

mercado. La socialización que no deriva en "individuación" en sentido enfático -es decir, en autonomía- sino en "individualización" -como mera diferenciación que al mismo tiempo estandariza y crea estereotipos producidos por el mercado- es uno de los problemas señalados insistentemente por los críticos de la cultura desde Simmel hasta Adorno, Beck y Habermas.

La consolidación del proceso individualizador y la creciente conciencia de la contingencia del sujeto -de su carácter complejo y fragmentario- llevarán a la sustitución de la idea tradicional del *destino* por la de alguna forma de *autodestinación* en un entorno riesgoso, lo mismo que a la búsqueda de la unificación, construcción o reconstrucción del sujeto fragmentado mediante una *elección de sí* otorgadora de sentido; esto se manifiesta de manera peculiar en la experiencia *modernista* que busca también la fusión de lo transitorio y lo eterno, para con ello trascender la contingencia, ya sea por medio de la experiencia vital, artística, religiosa o catártica. En Nietzsche se hace patente el objetivo de reunir en unidad lo fragmentario, haciendo al caos "necesario" mediante el amor a la fortuita necesidad del destino (*amor fati*); este aceptarse plenamente y redimirse del azar convierte a la contingencia en destino, exaltando el presente vivido bajo la forma del instante eterno que vencería al tiempo y a la finitud, aunque de una manera francamente contemplativa que acaba afirmando el curso de las cosas tal cual son. Sin embargo, aquí ya la autoelección es un elemento indispensable en la constitución de sí, como en Kierkegaard, para quien este *sí mismo* se constituye en la relación consigo mismo y con otro, obteniendo una identidad dentro de la propia historia biográfica a partir de la elección autorresponsable y la autodestinación. El paso al estadio ético en Kierkegaard consiste en la salida del descentramiento, la fugacidad contingente y la particularidad diferencial, hacia una personalidad centrada que sintetiza lo general y lo particular. Sin embargo, este interesante equilibrio del estadio ético se perderá cuando se da el salto hacia el estadio religioso, la síntesis que es el hombre entre lo posible y lo necesario, entre lo temporal y lo eterno, sería resuelta mediante el salto paradójico de la fe, en el que se da el "instante" como "eterno presente".

La elección de sí como *catarsis* -que otorga una personalidad moral- y la autodestinación son experiencias que corresponden a la madurez de la autocomprensión de la condición humana contingente moderna, de hecho son modos de superar el terror a la contingencia cósmica y sociohistórica que se consolidan en el pensamiento filosófico y científico contemporáneo, un vértigo producido por la caída de las concepciones teleológicas y providencialistas, deterministas o basadas en alguna forma de destino prefijado. Este *horror vacui* habría llevado a la postura pascaliana de la "apuesta" o a la concepción kantiana de la "primacía de la razón práctica", pero también a formas regresivas y autoritarias en las que el individuo se subsume o reasume en un "destino" prefijado, pero que sin embargo se desarrollaron a partir del problema de la contingencia. Las teorías sociales que acentuaron el horizonte hermenéutico y crítico intentaron enfrentar la reificación y la fragmentación de lo social y lo privado, pero también al desencantamiento, la pérdida del *aura* y la supeditación a una objetividad impersonal, así como la dificultad del *hombre problemático* de

asumir una catarsis liberadora y reflexiva que convierta su contingencia en destino. Para todo ello buscaron establecer la autonomía del individuo racional que la Ilustración había prometido, algunas veces a partir de una estrategia que no podía ser -en correspondencia con el estado de cosas predominante y la imposibilidad de una totalidad autosuficiente o de un comienzo absoluto- sino difusa y basada en experiencias marginales de resistencia, una crítica desde lo particular y fragmentario.

En Heidegger la temática de la elección de sí -relacionada con la existencia como totalidad- aparece como un comportarse práctico-volitivo consigo mismo a partir de la comprensión de la temporalidad en el mundo, en donde se comprende el propio ser como un campo de juego de posibilidades. Pero este *ser en el mundo* definido primero como *apertura* y proyección de sentido en relación con la finitud, - en donde ejerzo mi elección auténtica o propia- está sumido ya en posibilidades fácticas e históricas que están previamente dadas, por lo que aparecen como *destino*. La elección de sí, que debería rescatar al *ser ahí* de la casualidad, arbitrariedad e impersonalidad de la vida social -de una anónima reificación- no es vista sin embargo más que desde una perspectiva volitiva e irracional carente de criterios, por lo que no podría ser autodeterminante ni autodesinante; de ahí que Heidegger se oriente a una superación de la contingencia mediante la aceptación de un destino epocal que no es sino la repetición o retorno -bajo la forma de una "gesta histórica"- de las posibilidades de la tradición pasada, la aceptación heroica del destino individual dentro del destino del pueblo. El acto de la elección se asemeja al "instante eterno" (Augenblick) de Kierkegaard -aunque ha perdido su relación con la autodesinación y con una catarsis liberadora, en favor de un destino necesario del ser y una identificación con lo inevitable- por más que éste se nos presente como una queja frente al dominio de la interpretación técnica del mundo.

Se ha puesto en evidencia que la acentuación exagerada de la contingencia ha servido muchas veces -y de una manera sospechosa- no para enfrentarla o asumirla, sino para finalmente negarla bajo la forma de un "destino", el contingentismo habría aparecido -pensemos en Hegel, Nietzsche y Heidegger- para servir a su opuesto. Sartre intenta evitar, sin embargo, un destino superior a la acción de los hombres mediante un proyectar libre del *para sí*, que es un cuerpo contingente y finito, responsable de sí e injustificable, pero además comprometido, relacionado y situado en medio de los otros. Sin embargo, aunque la elección de sí aparezca al mismo tiempo como un compromiso universal en el marco de la historicidad, y aunque esta libertad individual sea innegociable y no reducible, el inevitable destino de mi acción libre es para Sartre la cosificación y la nihilización en el marco trágico de una *condición humana* insuperable que, como Sísifo, tendría constantemente que empezar de nuevo, el hombre no sólo sería una pasión inútil, sino que su acción implicaría una rebeldía desesperanzada. La transformación de la condición humana contingente -que es histórica y social, sin una estructura permanente- en una especie de naturaleza humana invariable o condición inevitable, es paradójicamente una traición a muchos de los postulados sartrianos; la elección de sí en un marco social de posibilidades requiere por ello

establecer las condiciones de nuestra identidad en un espacio social conformado intersubjetivamente, que haga posible un reflexivo *querer racional*.

En el pensamiento contemporáneo, la contingencia sociohistórica se da en el marco de un *yo reflexivo* que se ha conformado en la intersubjetividad del reconocimiento recíproco, en una interacción con el *otro generalizado* mediada lingüísticamente. Esto implica, por un lado, la idealización de una *comunidad de comunicación* racional en un espacio público universalizado, y por otro, la asunción de compromisos, acuerdos y reglas de convivencia en cuanto hechos institucionales expresados en actos lingüísticos. En una sociedad con sistemas altamente complejos y con roles muy diversificados, una identidad generada a través de la socialización siempre corre el peligro de “dañarse”, disolverse, escindirse y subsumirse de manera heterónoma en una integración sistémica o bajo una forma inequitativa en su relación con los otros. En esta sociedad individualizada y muy dinámica, la reflexividad del yo se convierte ahora en un mecanismo reductor de contingencias riesgosas e incertidumbres, con lo que revaloramos las cuestiones existenciales y las relativas a nuestra autorrealización dentro de un estilo de vida, buscando equilibrar, compensar y dar continuidad a nuestra narrativa identitaria, que se ha vuelto frágil y sujeta a una crisis latente de sentido como resultado, entre otros factores, de la pluralización de los *mundos de la vida*.

De aquí surgen varias alternativas para resolver estas contingencias: apostar por la *sociedad civil* y su potencial crítico, por una identidad pública basada en un consenso reflexivo que establezca un orden moral de derechos y deberes que compartirían personas con diferentes concepciones del bien, apostar por las *organizaciones intermedias* en cuanto otorgadoras de sentido, o intentar completar y disminuir estos déficits de sentido mediante un retorno “comunitarista” a ideas sustantivas del bien compartidas, compensando cierta pérdida de la eticidad y descontextualización en la aplicación de las reglas prácticas que derivaría de las éticas de inspiración kantiana, una disputa que expresa dos enfoques distintos: las *éticas de la justicia* imparcialistas y equitativas, que abstraen ciertas particularidades, basándose en los principios -kantianos y liberales- de autonomía, racionalidad y universalidad en el ámbito de una sociedad pluralista, y las *éticas comunitarias* que, en cambio, ponen en primer lugar las vinculaciones basadas en fines, valores, tradiciones e ideas del bien por sobre las de la justicia, ubicando la pertenencia identitaria y comunitaria en un lugar superior respecto de los derechos individuales, bajo un contextualismo antineutral. Ambas expresiones de la sensibilidad moral contemporánea derivan de formas de acotar la contingencia y el pluralismo de las identidades morales -formas que no son necesariamente incompatibles- ya sea en un sentido que busca condiciones ideales hipotéticas de igualdad como sujetos autónomos, o ya sea en el sentido de indicar una relación estrecha entre nuestra autoelección autorrealizativa y los marcos referenciales (los *otros significativos*) que le dan significación y orientación -sin los que podríamos caer en un narcisismo o en un atomismo instrumentalista- pero recordando también, en oposición a los comunitaristas, la importancia de una perspectiva imparcial sin la que no podríamos establecer una idea común de

justicia, tan importante como la realización de un *republicanismo* que vincule el ideal autorrealizativo y formativo con las cualidades de la comunidad política.

Si bien el *clima posmoderno* de la filosofía contemporánea habría ubicado al concepto de contingencia en un lugar central, el contingentismo y el diferencialismo radical -que se justifican por los excesos de la filosofía anterior- nos dejan en una situación que imposibilita todo criterio cognoscitivo o referente objetivo, por un lado, y la postulación de un *punto de vista moral* que nos acerque a la imparcialidad, por el otro. Si bien no dudo de la idoneidad del disentimiento crítico ni de la imposibilidad o indeseabilidad de cualquier consenso último, ni tampoco albergo dudas acerca de la necesidad -que motiva esta investigación- de preguntarnos acerca de qué parte hay de singular y de contingente en lo que se nos ofrece como universal y necesario, es preciso sin embargo determinar cuál es el lugar de la racionalidad práctica frente a una *estética del yo* o frente a una *redescripción de sí* que se presenta como gratuita e injustificada, pero atractiva y útil. La contingencia del sujeto y la del lenguaje tienen un límite en los supuestos de aceptabilidad racional y de coherencia dentro de un espacio público y un mundo objetivo compartido e interpretado en común.

Estar más allá de la objetividad “en sí” y del relativismo contextualista, abriendo la posibilidad del entendimiento mutuo frente a una supuesta radical inconmensurabilidad de los contextos particulares, es tan necesario como desconfiar de los programas de fundamentación fuertes y apriorísticos, que al intentar reducir o eliminar las contingencias y particularidades dejan poco o ningún lugar para la elección libre y responsable, en un espacio social que no puede estar sino cargado de incertidumbres. Los presupuestos y procedimientos implícitos de validez veritativa y normativa, por más que sean diferentes y se refieran a distintos ámbitos, son indispensables incluso cuando hablamos de ámbitos cargados de contingencias, tales son los casos, por ejemplo, de las “conjeturas” revisables pero razonables que permiten la neutralidad y la equidad del punto de vista moral, de los “argumentos trascendentales débiles” asentados ya no en fundamentaciones últimas, sino en la no rechazabilidad fáctica de presuposiciones -aún cuando esten imbricadas en una forma de vida- y de concepciones “más plausibles y mejor justificadas” mediante buenas razones, que sin embargo son objeto de elección y decisión, complementadas con un querer racional. La debilidad patente de la motivación racional y la necesaria formación de la voluntad y de la sensibilidad moral en un ámbito específico de socialización, exigen poner en un lugar más importante una *elección de sí* en sentido universalista, que vaya más allá del autointerés instrumentalista y se sitúe en la exigencia moral mutua, incluyendo el respeto y el reconocimiento recíprocos como principios paralelos al de la dignidad humana. El lugar que acabe ocupando la contingencia dentro de las concepciones de la ética exige que no reduzcamos el aspecto volitivo a mera racionalidad, y, por el lado opuesto, que tampoco reduzcamos la racionalidad práctica a una elección en el espacio vacío de lo meramente volitivo. Tanto las virtudes y los sentimientos morales, como la reflexividad y el diálogo que deben acompañarlos, son mecanismos reductores de contingencias.

El ámbito de la contingencia moral no puede ser considerado como el de una simple "arbitrariedad" que deba ser superada -hegelianamente- mediante una subsunción de lo subjetivo y las particularidades a la universalidad necesaria; por el contrario, el carácter no reducible de la individualidad exige entender a la contingencia -a la manera leibniziana- como una categoría siempre más cercana a la de posibilidad que a la del azar o la simple casualidad, con lo que recuperamos el sentido más auténtico del término *endekhómenon* como lo que permanece siempre abierto a posibilidades, abierto a la elección. Si bien la reducción de las contingencias inquietantes siempre ha sido una tarea humana y filosófica, la búsqueda de la eliminación del ámbito contingente resulta ser más perjudicial que su propia existencia, por lo que será necesario apreciar más este ámbito y controlar este *horror vacui*, aprendiendo a convivir con las incertidumbres suficientes para mantener nuestras libertades.

Puesto que no hay más destino que el que podamos forjar nosotros mismos, las personas se ven ahora en la necesidad de reinventarse a sí mismas y a su propia biografía, así como reinventar todas las estructuras sociales e instituciones en un entorno globalizado. Parafraseando la definición de Kierkegaard en *Migajas filosóficas*, afirmo que la contingencia en cuanto posibilidad no puede convertirse en o predicarse como necesario, pero siguiendo también la línea crítica respecto del posmodernismo diré que si bien lo contingente se opone a lo necesario, lo opuesto de lo contingente no siempre es lo universal; la salvaguarda de lo contingente y particular no elude sino que alude a lo universalizable, a aquello que podamos acordar sin dejar, sin embargo, de disentir.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de J. Arantegui.
-*La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Taurus, Madrid, 1971, trad. de J. Pérez.
-*Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987, trad. de J. Chamorro.
- Afnan, Soheil, F., *El pensamiento de Avicena*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1965.
- Agustín de Hipona, San, *Confesiones*. Alianza, Madrid, 1990, trad. de P. Rodríguez de Santidrián.
-*Operum, I, Paris, 1689*.
- Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid, 1991, edic. y trad. de M. Sevilla R.
- Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (Comps.) *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, UNAM, México, 1983, ed. bilingüe y trad. de A. Gómez Robledo.
-*Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1993, trad. de J. P. Bonet.
-*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990, edición trilingüe y trad. de V. García Yebra.
-*Tratados de lógica (Organon) II*, Gredos, Madrid, 1988, trad. de M. Candel SanMartín.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
-Prólogo a *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, de J. Montoya y J. Conill, Cincel Kapelus, Bogotá 1985.
- Auerbach, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, 1975.
- Augustijn, C. *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*. Crítica, Barcelona, 1990.
- Baudelaire, C., *Le peintre de la vie moderne*, en *Au-delà du romantisme*, GF Flammarion, Paris, 1998.
- Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. de J. Navarro, D. Jiménez y M. Borrás.
- Benjamin, W., *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1972, trad. de J. Aguirre.
-*Tesis de filosofía de la historia*, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973, trad. de J. Aguirre.
- Bennett, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, FCE, México, 1990.
- Berger, P. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984.
- Berger, P. L. y Luckmann, T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997, trad. del Centro de Estudios Públicos y J.-C. Mèlich.
- Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1988.
- Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic and Praxis*. Basil Blackwell, London 1983.
-*The New Constelation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Posmodernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
- Beuchot, M., *La noción de persona en Sto. Tomás*, en *Metafísica y persona*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1991.
-*Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y S. Kripke*. Rev. de Filosofía, Univ. Iberoamericana, 15, 1982.
-*Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, trad. de M. L. Pérez.
- Bobbio, N. y Bovero, M., *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985, trad. de J. Fernández.
- Boutroux, E., *De la contingence des lois de la nature*, F. Alcan, Paris, 1929.

- Burke, P., *Montaigne*, Alianza, Madrid, 1981.
- Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.
-*Pragmática de la lengua y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976.
- Cochrane, Ch. N., *Cristianismo y cultura clásica*, FCE, México, 1949.
- Condorcet, J. C., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Nacional, Madrid, 1980.
- Copleston, F., *El pensamiento de Sto. Tomás (Aquinas)*, FCE, México, 1960.
- Cortina, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Cruz, M., *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990, trad. de G. Filippi.
-*Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992, trad. de C. Moya.
- Deleuze, G., *La filosofía de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, trad. de P. Peñalver.
-*La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, trad. de P. Peñalver.
-*Posiciones*. Pre-textos, Valencia 1977, trad. de M. Arranz.
- Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, trad. de C. Berges.
-*Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de J. M. Navarro.
- Dilthey, W., *El mundo histórico*, FCE, México, 1978, trad. de E. Imaz.
-*Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1978, trad. de E. Imaz.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.
- Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1987.
- Durkheim, E., *La división del trabajo social*, 2 vols. Akal, Madrid, 1982.
-*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político (Foundations of Liberal Equality)*, Paidós, Barcelona, 1993, trad. de A. Domènech, p. 57.
- Elias, N., *La sociedad de los individuos*. Península, Barcelona, 1990, trad. de José A. Alemany.
-*El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987.
- Epicteto, *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona, 1991, edic. bilingüe y trad. de J. M. García de la Mora.
- Erasmus de Rotterdam, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1964, trad. de L. Riber.
- Fichte, J. G., *Para una filosofía de la intersubjetividad (Grundlage des Naturrechts...2, 5-6)*, Universidad Complutense, Madrid, 1993, trad. de V. López-Domínguez.
-*Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Foster, K., *Petrarca. Poeta y humanista*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Foucault, M., *-Discurso, poder y subjetividad*, (Comp. de O. Terán) El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995, trad. de L. Rossi.
-*El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973, trad. de A. González.
-*Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, trad. de F. Álvarez-Uría.
-*¿Qué es la Ilustración?*, en *Obras esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de A. Gabilondo.
-*Saber y poder*, La Piqueta, Madrid, 1985, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría.
-*Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, trad. de M. Morey.
-*Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de M. Morey.
-*Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1989.
- Frisby, D., *Fragmentos de la modernidad*, Visor, Madrid, 1985.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, trad. de A. Agud y R. de Agapito.
- García Gual, C., *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1985.
- Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995, trad. de J. L. Gil Arístu.
- Giddens, A. y Hutton, W., eds. *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona 2001.
- Gilson, E. J., *Duns Scoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Nova, Buenos Aires, 1959.
- Goethe, J. G., *Winckelmann*, en *Obras completas III*, Aguilar, Madrid, 1968, trad. de R. Cansinos.
- Goodman, L. E. *Avicenna*, Routledge, London, 1992.
- Guariglia, O. *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. FCE, Buenos Aires 1996.

- Gracia, J. E., *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*. UNAM, México, 1987.
- Guerrero, R., *La metafísica de Avicena en la Edad Media Latina*, Separata del Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Madrid, XV, 1979.
- Guriévich, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990.
-*Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega III*, Gredos, Madrid, 1968.
- Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, trad. de J. Mardomingo.
-*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, trad. de R. García C., (segunda edición revisada, 1996).
-*La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar.
-*La modernidad, un proyecto inacabado*, En Picó, J., (Comp.) *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.
-*La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid 1981, trad. de J. N. Muñiz.
-*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, trad. de M. Jiménez R.
-*Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de M. Jiménez R.
-*Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, trad. de M. Jiménez R.
-*Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, trad. de M. Jiménez R.
-*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de J. L. Etcheverry.
-*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989, trad. de M. Jiménez R.
-*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987, trad. de M. Jiménez.
-*Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Habermas, J./Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. de G. Vilar.
- Hare, R. M., *El lenguaje de la moral*, UNAM, México, 1975.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, trad. de Aug. y Rodolfo Mondolfo.
-*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, trad. y estudio preliminar de M. del C. Paredes M.
-*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, trad. de R. Valls Plana.
-*Estética*, 2 vols. Península, Barcelona, 1989, trad. de R. Gabás.
-*Estética 5. La forma del arte romántico*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1985, trad. de A. Llanos.
-*Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973, trad. de W. Roces.
-*Filosofía real*. FCE, México, 1984, edic. y trad. de J. M. Ripalda.
-*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1980, trad. de José Gaos.
-*Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, trad. de J. L. Vermal.
-*Wissenschaft der Logik*, en *Werke*. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, Vol. 6.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988, trad. de J. Gaos.
-*Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, 1997, trad. de J. Muñoz.
-*¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986, trad. de X. Zubiri y E. García B.
-*¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*, en *Conferencias y artículos*, Edic. del Serbal, Barcelona, 1994, trad. de E. Barjau.
-*Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe II/2*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1980.
-*Seminario de Le Thor 1969*, Alción, Córdoba, Arg., 1995, trad. de Diego Tatián.
-*Von Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1949.
- Heinrich, D., *Teoría de Hegel sobre la contingencia*, en *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas, 1987.
- Heisenberg, W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona, 1976, trad. de G.

- Ferraté.
- Heller, A., *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford 1990.
 -*Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983.
 -*El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.
 -*Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984..
 -*Más allá de la justicia*, Península, Barcelona, 1987.
 -*Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, trad. de M. Mendoza.
- Herrera, M. (Coord.), *J. Habermas: moralidad, ética y política*. Alianza, México, 1993.
- Hobbes, T., *Leviatán*, 2 vols., Alianza, Madrid 1989, trad. de C. Mellizo.
- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una pragmática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982.
- Humboldt, W. v., *Los límites de la acción del Estado*, Tecnos, Madrid, 1988.
 -*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Anthropos, Barcelona, 1990, trad. de Ana Agud.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. de Ch. W. Eliot en *The Harvard Classics*, vol. 37, Collier and Son, New York, 1967.
 -*Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980, trad. de Jaime de Salas.
 -*Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, 1998, trad. de F. Duque.
- Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984, trad. de H. Steinberg.
 -*Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.
- Hyppolite, J., *Lógica y existencia*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1992.
 -*Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1985.
- Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986.
 -*Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad*, en *La literatura como provocación*, Península, Barcelona, 1976.
- Jay, M., *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.
- Kant, E., *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1981, trad. de E. Imaz..
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993, trad. de Pedro Ribas.
 -*En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 1999, selección de textos e introd. de J. L. Villacañas, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra.
 -*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, edic. bilingüe y trad. de José Mardomingo.
 -*La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. de A. Cortina y J. Conill.
 -Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de F. Martínez.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Guadarrama/Orbis, Madrid, 1984, trad. de D. G. Rivero.
 -*Entweder-Oder*, 2 vols., Colonia y Munich, Deutscher Taschenbug Verlag, 1975, edic. de H. Diem y W. Rest.
 -*Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1959, trad. de Armand Marot (de la segunda parte de *Enten-Eller*).
 -*La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, trad. de D. Rivero.
 -*Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid, 1997, trad. de L. Larrañeta.
 -*Mí punto de vista*, Aguilar, Madrid, 1980, trad. de J. M. Velloso.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972.
- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y las artes*, Taurus, Madrid, 1986.
 -*El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1988.
- Lachelier, J., *Nota sobre la apuesta de Pascal*, en *Del fundamento de la inducción*, Reus, Madrid, 1928.
- Leibniz, G.W., *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, UNAM, México, 1986,

- introd. y trad. de M. Beuchot.
- Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, Selección y estudio preliminar de Concha Roldán P., trad. de Roberto Rodríguez A. y Concha Roldán.
 - Los elementos del derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1991.
 - Monadología*, Aguilar, Madrid, 1980, trad. de M. Fuentes Benot.
 - Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992, trad. de J. Echeverría.
- Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Madrid, 1990, trad. de A. Andreu.
- Dramaturgia de Hamburgo*, Publicaciones de la Asociación de directores de España, Madrid, 1993. Trad. de F. Formosa.
- Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1986.
- Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- López Molina, A., *Contingencia y teleología en Kant*, en Aramayo, R. y Vilar, P., *En la cumbre del criticismo*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992.
- Lucrecio, *De la natura de las cosas*, UNAM, México, 1984, ed. bilingüe y trad. de R. Bonifaz Nuño UNAM, 1984.
- Luhmann, N., *Confianza*, Anthropos-UIA, Barcelona.
- Paradigm lost: sobre la reflexión ética de la moral*, en *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998, edic. y trad. de J. Beriain y J. M. García
 - Sistemas sociales*, Alianza/Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- Lukács, G., *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1985, trad. de M. Sacristán.
- El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970, trad. de M. Sacristán.
 - Estética*, 4 vols. Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de M. Sacristán.
 - Goethe y su época*, Grijalbo, México, 1968, trad. de M. sacristán.
- Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1989, trad. de M. A. Rato.
- La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, trad. de E. Lynch.
- Maimónides, M., *Guía de los perplejos*. Trotta, Madrid, 1994.
- Malachowski, A., *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 1989.
- Marco Aurelio, *Pensamientos*, UNAM, México, 1992, edic. bilingüe y trad. de A. Gómez Robledo.
- Markus, G., *Marxismo y "antropología"*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- Martínez, J., *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, México, 1980.
- Marx, K., *El Capital*, 3 vols., FCE, México, 1980, trad. de W. Rocés.
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 vols. Siglo XXI, México, 1971, trad. de P. Scaron.
 - Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, trad. de F. Rubio.
- Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Edic. de Cultura Popular, México, 1974, trad. de W. Rocés.
- McCarthy, T., *Ideales e ilusiones, reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, trad. de A. Rivero.
- McIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, trad. de A. Valcárcel.
- Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, México, 1990, trad. de F. Mazía y G. Germani.
- Selected Writings*, New York, 1964.
- Merquior, J. G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988, trad. de S. Mastrangelo.
- Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de P. de Azcárate.
- On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Montaigne, M., *Ensayos*, 3 vols., Cátedra, Madrid 1987, trad. de Dolores Picazo y Almudena Montojo.
- Les Essais de Michel de Montaigne*, edic. de P. Villey, reed. de V. L. Saulnier, 2 vols. P. U. F. París, 1978.
- Mosterín, J., *Aristóteles (Historia de la Filosofía, 4)*, Alianza, Madrid, 1984.
- Muguerza, J. *Desde la perplejidad*. FCE, Madrid 1990.

- De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?*, en Gimbernat, J. A., *La filosofía moral de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- La alternativa del disenso*, en Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, comp. de G. Peces-Barba, Debate, Madrid 1989.
- Mulhall, S. y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- Nicolás de Cusa, *El juego de las esferas*, UNAM, México, 1994, trad. de Rafael Martínez.
- La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires 1981, trad. de M. Fuentes B.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1981, trad. de A. Sánchez Pascual.
- Consideraciones intempestivas*, 2 vols., Alianza, Madrid, trad. de A. Sánchez, 1995.
- Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1992, trad. de A. Sánchez P.
- Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1982, trad. de A. Sánchez P.
- En torno a la voluntad de poder*, Selección y trad. de textos de Manuel Carbonell, Península, Barcelona, 1973.
- La gaya ciencia*, J. de Olañeta Ed., Madrid, 1976, trad. P. González B.
- La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de A. Sánchez P.
- Nino, C. S., *Ética analítica en la actualidad*, en *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.
- Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.
- Ockham, G., *Principios de teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1978, trad. de Luis Farré.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de J. Llansó.
- Peirce, C. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1958.
- Pérez Cortés, F. y Pérez Cortés, S., *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, UAM, México, 1989.
- Petrarca, *Obras, I, Prosa*, Alfaguara, Madrid, 1978, edic. de F. Rico.
- Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Nacional, Madrid, 1984, trad. de Luis Martínez G.
- Pöggeller, O., *Los caminos del pensar de M. Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993.
- Putnam, H., *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994, trad. de M. A. Quintanilla.
- Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, trad. de A. Domènech.
- Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, trad. de M. A. Rodilla.
- Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, trad. de M. D. González.
- Renaut, A., *El futuro de la ética*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, trad. de J. L. Gil A.
- Kant aujourd'hui*, Flammarion, Paris, 1997.
- L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.
- Reyes, A., *La filosofía helenística*, FCE, México, 1982.
- Reyes Mate, M., *La historia como interrupción del tiempo*, en *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993.
- Ricoeur, P., *La identidad narrativa*, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. de G. A. Sahuquillo.
- Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, trad. de A. N. Calvo.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, 1982.
- Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. de A. E. Sinnot.
- La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, trad. de J. Fernández Z.
- Objetividad, realismo y verdad (Escritos filosóficos I)*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. de A. M. Faerna García B.
- Santidrián P.R. (Sel. y trad.) *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986.
- Sartre, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1970, trad. de M. Lamana.
- El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1980, trad. de B. Prati.
- El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, trad. de J. Valmar, revisada por C. Amorós.
- Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. de A. Puleo, revisada por C. Amorós.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad. de J. Rivera y V. López.
- Schilpp, P. A., *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966.

- Schleiermacher, F. D. E., *Monólogos*, Anthropos, Barcelona, 1991, ed. bilingüe y trad. de Anna Poca.
- Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, ed. bilingüe y trad. de J. Feijóo y J. Seca.
- Searle, J., *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990, trad. de L. M. Valdés.
- Séneca, *Cartas a Lucilio*, SEP-UNAM, México, 1985, trad. de J. M. Gallegos Rocafull.
- Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1986.
-Goethe, Nova, Buenos Aires, 1950.
- Sofistas. *Testimonios y fragmentos*, ed. y trad. de A. Piqué, Bruguera, Barcelona, 1985.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, trad. A. Domínguez.
-*Ética*, Alianza, Madrid, 1987, trad. de Vidal Peña.
-*Ética*, UNAM, México 1987, trad. de José Gaos.
-*Ética*, ed. latina de A. Guzzo, Vallecchi, Firenze, 1924.
-*Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes*.
-*Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, trad. de A. Domínguez.
-*Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1994, trad. de A. Domínguez.
- Stroud, B. *Hume*, UNAM, México, 1986.
- Taylor, C., -*El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, con los comentarios de A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf. FCE, México, 1993.
-*La ética de la autenticidad (The malaise of modernity)*, Paidós, Barcelona, 1994, trad. de P. Carbajosa Pérez, p. 75.
-*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona 1996, trad. de A. Lizón.
-*Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.
-*Interpretation and the Sciences of Man*, en *Philosophical Papers*, 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
-*Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
- Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.
-*Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Visor, Madrid, 1990.
-*Sujeto moral y virtud en la ética discursiva*, en Guariglia, O. (Ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996.
-*Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 102.
- Tomás de Aquino, Sto., *Suma Teológica*, 14 tomos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, edic. bilingüe a cargo de F. Barbado.
-*In I Periherm.*, Amberes, 1612.
- Tomasini, A., *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México, 1988.
- Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, Madrid, 1993, trad. de Rosa H. Santos-Ihlau.
-*Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona, 1999, trad. de L. R. Rabanaque.
-*Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, trad. de L. R. Rabanaque.
-*Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987
- Voltaire, *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, trad. de F. Savater.
-*Cándido, Micromegas, Zadig*, Cátedra, Madrid, 1985, trad. de E. Diego.
- Wahl, J. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1979.
-*La ciencia como vocación*, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de F. Rubio.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, Barcelona, 1988, edic. bilingüe, trad. de A. García y U. Moulines.
-*Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, trad. de I. Reguera.