

## La cuestión del sujeto en el debate sobre el humanismo

Eduardo Álvarez. Universidad Autónoma de Madrid

Mi intervención pretende ser una contribución al debate en torno al humanismo a través sobre todo de una reflexión sobre lo que considero la cuestión subyacente fundamental, que es la cuestión del sujeto. Este debate dura ya muchos años, pero se ha reavivado en los últimos tiempos. Y hay que decir que, a pesar de las diatribas de Heidegger y de su progenie en contra del humanismo, seguidas de las altisonantes proclamas del neoestructuralismo sobre la muerte del sujeto, y, más recientemente, de su rechazo posmoderno, parece pese a todo que la crónica de esta muerte anunciada no culmina en un entierro definitivo. Una y otra vez reaparece la discusión sobre el sujeto y el humanismo.

Por otro lado, a esa tendencia antihumanista dominante hoy en buena parte de los círculos académicos, se superpone de manera extraña una cierta lógica humanista reclamada por la urgente necesidad práctica de dar fundamento teórico a la declaración de universalidad de los derechos humanos. Y esa base teórica tiene como elemento central precisamente la noción de sujeto en el sentido moderno del término. Porque los derechos son derechos del individuo en el sentido de que salvaguardan el respeto a las diferencias que éstos encarnan. Pero su fundamento no radica en el individuo en tanto que individuo, sino en tanto que sujeto. Pues es la consideración del hombre como sujeto lo que constituye la base que nos permite hablar de su capacidad racional o de su libertad. Y también lo que le permite distinguirse como individuo. Pues bien, éste es el aspecto central del humanismo que hay que discutir.

La dificultad de precisar el significado del humanismo se pone de manifiesto en cuanto atendemos al uso tan variopinto que se hace del término. Aun dejando de lado la significación que pueda tener para definir una cierta pedagogía, o incluso el sentido más vaporoso del término cuando refleja una actitud moral vagamente caracterizada por la compasión o la benevolencia, y si nos ceñimos a la cuestión del significado teórico del humanismo filosófico, observamos una enorme disparidad de criterios. Así, por ejemplo, hay quien se atiene sólo a una parte del concepto discutido para incluir a Nietzsche entre los adalides del humanismo, atendiendo sólo a su crítica de toda forma de trascendencia, o a un periodo determinado de su vida, sin reparar en el importante "detalle" de sus furibundas proclamas antidemocráticas, por no hablar ya del racismo que emana de alguno de sus textos más comprometedores o de sus críticas a la noción misma de sujeto<sup>1</sup>. Pero, desde el otro extremo, hay quien ha propuesto una definición tan restrictiva que no sólo se facilita a sí mismo la tarea de criticar el humanismo, sino que prácticamente firma su acta de defunción y llega incluso a interpretar a Kant en clave antihumanista<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vid. F. Savater. *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990. p. 88.

<sup>2</sup> Vid. F. Duque. *Contra el humanismo*. Adaba: Madrid, 2003. pp. 68 y ss.

Por otra parte, hay autores que abordan el debate sobre el humanismo pertrechados de un concepto del mismo bastante discutible. Tal es el caso de Peter Sloterdijk, que no me resisto a comentar brevemente. En su polémica conferencia “*Normas para el parque humano*”<sup>3</sup>, que él presenta como una respuesta a la “*Carta sobre el humanismo*” de Heidegger, Sloterdijk caracteriza el humanismo como la utopía de la domesticación humana mediante la lectura, de acuerdo con un modelo que proviene de la antigüedad clásica y que sirvió sobre todo para promover la síntesis política y cultural durante la época moderna, a saber: el modelo de la sociedad literaria de amigos cuya solidaridad arraiga en el amor compartido hacia los textos clásicos, interpretados a su vez como cartas que se intercambian entre sí los elegidos que saben leer y escribir<sup>4</sup>. En una muestra de desafortunado idealismo, llega incluso a decir Sloterdijk que ese modelo de sociedad literaria y epistolar puede servir para explicar el desarrollo político y cultural de las naciones burguesas, pero —añade— hoy es ya un modelo caduco tras la aparición en el siglo XX de la sociedad de masas y la cultura mediática, que habrían instaurado un tipo de coexistencia cuyos fundamentos son post-literarios y post-humanísticos<sup>5</sup>. Esta ruptura cultural se hace particularmente patente en esta época de la biotecnología, que abre la posibilidad de pensar de manera nueva la esencia de lo humano como autoproducción del hombre y, de paso, le permite a Sloterdijk recuperar la vieja lucubración platónica sobre el Estado como parque zoológico regulado por una minoría de sabios, así como las peligrosas fantasías de Nietzsche sobre el ultrahombre. Pero nos interesa sobre todo el fondo filosófico que Sloterdijk resalta en el humanismo, que según él consiste en la domesticación del hombre para amansar en él su fondo de barbarie. Aparte de la impronta nietzscheana que se conserva en este discurso sobre la domesticación del hombre, su tesis central es también tributaria de Heidegger, a pesar de presentarse como una réplica a su célebre “*Carta sobre el humanismo*”, porque también Sloterdijk ve el humanismo como el proyecto filosófico del sujeto que impone su dominio, aunque en este caso se trate del que se ejerce sobre el propio individuo para amansarlo en su natural barbarie. Creo que ésta es una interpretación sesgada y, a la postre, tergiversadora, que ve en el humanismo ante todo un “contra qué”, a saber: el empeño por aplacar o reprimir la brutalidad. Y porque olvida el sentido positivamente liberador del humanismo, cuyo impulso inicial trata de rescatar al hombre de la servidumbre ante la autoridad mediante el cultivo de lo más específicamente humano, que es el poder natural de comprender por sí mismo y de organizar su vida a partir de esa autocomprensión racional. El hecho histórico —puesto de manifiesto por Max Weber y la Escuela de Francfort— de que la razón moderna se haya desarrollado como razón técnica o instrumental y haya propiciado otra forma de barbarie no resta valor al proyecto humanista, que rehuye todo modo de cosificación y promueve —repetiendo las palabras de Adorno<sup>6</sup>— un nuevo concepto positivo de Ilustración. En definitiva, el humanismo no es tanto domesticación cuanto más bien emancipación respecto de

<sup>3</sup> Vid. P. Sloterdijk. “Normas para el parque humano. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger”. Trad. de Teresa Rocha. Madrid: Siruela, 2000.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk. “Normas para el parque humano”, pp. 23 y ss.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk. “Normas para el parque humano”, pp. 28 y ss.

<sup>6</sup> Vid. T. Adorno y M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994. “Prólogo”, pp. 55-6.

toda domesticación inhumana, no es tanto el desenbrutecimiento que resulta de la represión como el que se deriva del cultivo de la “humanitas”.

Pues bien, saliendo al paso de estos equívocos sobre el concepto que nos ocupa, quisiera precisar lo que considero el significado esencial del humanismo moderno, no para hacer un catálogo de pensadores humanistas o antihumanistas, sino para contribuir a esclarecer la lógica interna del humanismo, cuyo impulso ilumina la obra de Kant y es difícilmente conciliable con el principal aliento filosófico de Nietzsche. Evidentemente en cualquier gran filósofo se encuentran aspectos complejos susceptibles de interpretaciones diversas, pero la tesis que quisiera defender aquí es que el humanismo moderno, a pesar de la heterogeneidad de sus expresiones, sigue una lógica, de tal modo que los principios que lo definen mantienen una coherencia interna, cuyo último fundamento es precisamente su concepción del sujeto.

Para empezar, y desde una perspectiva general, señalemos que la modernidad ha de entenderse en sentido amplio como el reino del sujeto, que —como señaló Hegel— no está dispuesto a aceptar más que aquello de lo que él mismo se asegura. Por eso el sentido crítico se encuentra en su misma raíz. Se trata de un principio que históricamente ha operado en contra del dogmatismo, sobre todo religioso, y cuyo rendimiento ha incidido tanto en el campo del saber como en el de la organización práctica de la vida social. En este sentido, el humanismo moderno forma parte del amplio proceso de secularización, cuyo origen se puede rastrear a partir del Renacimiento, pero que se desarrolla con especial fuerza desde la Ilustración. Su principio fundamental propone la sustitución de la obediencia al dogma por la libertad crítica de la razón natural, propuesta ahora como garantía del saber —en el terreno teórico— y de la autonomía —en el práctico—. En este sentido, la comprensión del hombre como sujeto no es independiente de la exaltación de la razón. Más bien hay que decir que la defensa de la razón es una manifestación —y una de las más importantes— del principio fundamental, que es el de la afirmación del sujeto. El humanismo moderno nace y se despliega, por lo tanto, con una intención crítica y emancipadora apelando al hombre como sustrato y fuente de todo valor y de toda legitimidad. Y aunque esto es de todos sabido, no está de más recordar este impulso crítico y liberador constituyente del humanismo, que se olvida a menudo cuando se insiste exclusivamente —siguiendo el ejemplo de Heidegger— en lo que se ha considerado sus supuestos metafísicos.

Por otro lado, es un mérito de Alain Renaut haber llamado la atención acerca del sentido diverso que tiene la valoración del sujeto en comparación con la del individuo, del significado en definitiva del humanismo en relación con el individualismo<sup>7</sup>. El individuo moderno —nos dice Renaut— es una variante del sujeto, y no la única, aunque en los últimos tiempos y como consecuencia de la sacralización del individuo en la sociedad de consumo, amenaza con convertirse en la única modalidad real del sujeto. La distinción afecta sobre todo a la concepción de la libertad, que el humanismo moderno define como autonomía, es decir, como la capacidad para darse a sí mismo la norma que organiza nuestra vida, pero ese “sí mismo” puede ser tanto un individuo como un sujeto transindividual, como ocurre con el ideal político de la democracia

---

<sup>7</sup> Vid. A. Renaut. *La era del individuo*. Barcelona: Destino, 1993. pp. 94 y ss.

desarrollado por Rousseau o con la autonomía del sujeto racional de Kant, que no es un individuo empírico. En ambos casos, el sujeto no es un mero individuo particular, ya se trate del sujeto que obedece a la ley que él mismo se ha otorgado o del que determina racionalmente su voluntad por la ley moral. En ese sentido, la libertad como autonomía no sólo no es incompatible con la subordinación del individuo a la norma social, sino que la exige, debido precisamente al sentido de comunidad humana que comporta el humanismo. Por el contrario, el individualismo se ha desarrollado con una lógica diferente, de acuerdo con la cual la libertad del individuo se entiende como independencia, es decir, como la afirmación soberana del yo singular empírico, incompatible con la supeditación a normas de rango colectivo. Y se da la paradoja —añade Renault— de que el individualismo, que es una variante particular del humanismo moderno, conduce por su propia lógica inmanente a realidades sociales que son contradictorias con el principio humanista del que aquél procede, porque entroniza el valor del individuo de modo incompatible con la subordinación democrática a normas supraindividuales. Es decir: las consecuencias prácticas que se derivan de uno y otro concepto siguen lógicas divergentes. Porque uno de los significados implicados en el concepto del humanismo —y no así en el del individualismo— es el sentido intersubjetivo de la racionalidad.

Así pues, la complejidad del concepto en cuestión torna difícil la tarea de encontrar los términos adecuados que de modo sintético expresen la esencia del humanismo. Pues bien, tratando precisamente de captar su núcleo teórico, Zvetan Todorov ha propuesto tres breves fórmulas que lo resumen y que nos servirán de acicate para abordar el fondo del asunto. Estas fórmulas son las siguientes: la autonomía del yo, la finalidad del tú y la universalidad de los ellos<sup>8</sup>. Por mi parte, aunque inspirándome en esta propuesta, modificaré su formulación, pero sobre todo trataré de desarrollar el hilo interno que conduce de una a las otras haciendo hincapié en la importancia básica de la primera, respecto de la cual las otras dos pueden comprenderse como principios derivados. Los principios que propongo son: la acción reflexiva del sujeto, el reconocimiento del otro como fin y la igualdad interhumana.

a) La primera fórmula, “la acción reflexiva del sujeto”, recoge la idea antropológica esencial, a saber: el yo es un sujeto, es decir, es un “substratum”, término que para los antiguos significaba sobre todo la sustancia y que el giro humanista identifica con el hombre como fundamento único de los valores que orientan la vida humana en el plano moral, político o estético. Ese yo es activo no sólo en cuanto crea a partir de sí mismo los valores y propósitos que le guían, o en cuanto produce un mundo de objetos artificiales, sino también en el conocimiento, considerado ahora no como contemplación, sino como actividad que configura su objeto o —en el caso de la ciencia, desde Galileo— que crea artificialmente las condiciones experimentales para la investigación de los fenómenos. Pero la acción del yo tiene además carácter reflexivo, en tanto vuelve sobre sí misma de manera consciente. El pensamiento moderno recoge este principio de la actividad reflexiva del yo mediante el modelo teórico de la autoconciencia. En efecto, desde Montaigne a Hegel, no deja de elaborar esta idea, a través de la cual se

<sup>8</sup> Vid. Z. Todorov. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 67.

destaca el rasgo esencial del yo, a saber: que no es una cosa, que su ser se sustrae a toda pretensión de fijarlo en una identidad, puesto que resulta de la propia actividad ejercida sobre las cosas y sobre sí. Ese primado de la acción invocado por el Fausto de Goethe significa el rechazo de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que reza “llega a ser el que eres”, porque el hombre carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser. De ahí lo problemático de aceptar el diagnóstico de Heidegger, según el cual el humanismo sería una metafísica, puesto que invocaría una esencia del hombre. Por el contrario, hay que decir que la antropología del humanismo destaca la no-identidad del hombre, su indefinición constitutiva: desde Pico de la Mirándola, que enaltece precisamente esa paradójica cualidad de ser un animal sin cualidades definidas –hasta el punto de hacer radicar ahí la dignidad humana<sup>9</sup>, o Rousseau con su idea de la perfectibilidad<sup>10</sup>, hasta Kant, que también encuentra la humanidad en el tránsito a la libertad entendida como facultad de perfeccionarse<sup>11</sup>. En esa autocomprensión del hombre como coautor de su destino se ventila el sentido de su libertad, que al menos quiere decir tres cosas: una cierta indefinición como condición originaria, la capacidad para producirse tanto en el plano del individuo como en el de la especie, y la autonomía como disposición para autorregularse.

b) El reconocimiento del otro como fin. Esta segunda fórmula se refiere al plano de la relación interhumana en sentido moral. Y es un principio que se deriva del anterior en cuanto se extiende la consideración del sujeto al terreno de la relación con el otro. Precisamente porque el humanismo moderno se funda en la comprensión del yo como la actividad reflexiva de quien se afirma como diverso de todo objeto, se deriva de ello que la consideración de la humanidad del otro ha de consistir justamente en el reconocimiento de su valor como diverso de toda cosa, como no-objeto. Por eso toda la lógica del humanismo se opone a cualquier modo de cosificación, instrumentación o utilización del hombre, que en esa misma medida se convierte en un fin en sí mismo. Éste es el sentido del imperativo de Kant, cuya filosofía toda se orienta de acuerdo con esta inspiración humanista, porque la ley moral que –según Kant– determina la voluntad a priori no es una instancia ajena al hombre y que se le imponga desde afuera, como un principio suprahumano, sino la expresión práctica de la autonomía de la razón. El hombre para Kant no es sólo el individuo empírico que debe someter su inclinación natural a la ley, sino también el ser nouménico o racional que pertenece al reino de los fines y cuya racionalidad es legisladora. La comprensión de este conflicto como núcleo de la vida humana no afecta a la definición humanista de su pensamiento, sino más bien a la definición de la finitud humana, que es otra cuestión diferente sobre la que luego volveré. Ahora bien, en tanto estas dos expresiones de lo humano remiten a una unidad, el reconocimiento del otro incluye también el respeto a su realidad empírica, o sea, a lo que le constituye como individuo. No es el reconocimiento del hombre

<sup>9</sup> Vid. Pico de la Mirándola. “Discurso sobre la dignidad del hombre”. En: *Humanismo y Renacimiento*. Trad. de P. Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. pp. 123 y ss.

<sup>10</sup> Vid. J. J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de M. Armíño. Madrid: Alianza Editorial, 1980. pp. 219-220.

<sup>11</sup> Vid. I. Kant. “Comienzo presunto de la historia humana”. En: *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Ímaz. México: F.C.E., 1978. pp. 77-8.

en abstracto, sino de los individuos particulares en la medida en que comparten su condición de sujeto. Pero esto concierne ya al tercero de los principios formulados.

c) La igualdad interhumana. Esta tercera fórmula declara la universalidad de la condición humana, su pertenencia común a una misma especie, convirtiendo este principio en la base política de la relación entre los hombres. Se deriva de la anterior, porque extrae en este nuevo terreno las consecuencias que se deducen del reconocimiento del otro como sujeto. El humanismo tiene un fondo moral, pero sigue además un impulso político. Es la condición universal de sujeto lo que fundamenta el valor político de la igualdad y confiere un sentido democrático al humanismo moderno. Éste es al menos su principio inmanente, el que ha orientado las revoluciones democráticas del mundo moderno y ha socavado el valor tradicional de la jerarquía. También está en la base filosófica de la declaración de universalidad de los derechos humanos. En efecto, éstos son universales porque los hombres son iguales: iguales en cuanto comparten su común condición como sujetos capaces —al menos virtualmente— de una autocomprensión racional, que es lo que suele identificarse como su dignidad. Pero son diferentes en cuanto individuos empíricos. Y, paradójicamente, su igualdad en el sentido mencionado es el fundamento que justifica el derecho a la diferencia.

Pero volvamos a la cuestión planteada en primer lugar: la discusión acerca del sujeto. Como hemos visto, esta noción encierra desde el primer momento la idea de la acción que se desencadena en el propio yo: soy un sujeto porque en mí se origina una actividad, que no es otra cosa que la propia expresión del yo. En efecto, el sujeto en el sentido moderno del término es un principio de actividad que se interfiere en la realidad, apropiándose en el conocimiento o recreándola a través de su transformación técnica y de la creación de un mundo artificial de utensilios, de obras de arte, de leyes, de estructuras sociales o de valores, hasta hacerse corresponsable de su devenir y de sí mismo como parte de ella. La filosofía moderna ha vuelto una y otra vez sobre esas diversas formas de la actividad humana que experimenta el mundo, y Hegel en la *“Fenomenología del espíritu”* trató incluso de mostrar la totalidad de esos modos de actividad de la conciencia interpretados como figuras de la experiencia del mundo. Ahora bien, sean cuales sean las formas en que la actividad humana experimenta el mundo, nos encontramos siempre con un sujeto interpretado como conciencia, que en tanto hace de su reflexividad el objeto de consideración se convierte en autoconciencia.

Encontramos aquí una concepción de alcance ontológico, según la cual el ser del sujeto no se distingue de esa actividad que lo constituye como tal en su origen y que define su carácter como fundamento de la acción. El objeto padece la acción y es traspasado por todo tipo de actividad, como de hecho ocurre con el hombre en tanto es también irremediamente objeto en el que confluyen múltiples fuerzas determinantes, naturales o sociales. Pero la tradición humanista se niega a identificar al hombre con un objeto apelando al poder humano de incoar acciones y de erigirse así en coautor de su destino. Este poder de la acción implica en su raíz la idea de un desligamiento respecto del medio, una especie de ruptura o desajuste por cuya virtud precisamente puede dar inicio desde sí mismo a sus acciones. A ello se refiere Hannah Arendt mediante el concepto de “natalidad”, que explicaría a su vez la fragilidad característica de los asuntos humanos, cuya inestabilidad resultaría de ese poder de comenzar siempre

algo nuevo<sup>12</sup>. El sujeto sólo puede ser pensado sobre la base de esa escisión que hace del yo un principio, cuya expresión no remite a causas previas. A esto se refiere igualmente Kant cuando concibe la libertad del pensamiento como espontaneidad, recogiendo así además un motivo central de la filosofía moderna, que tiende a identificar la actividad del sujeto con el pensamiento, precisamente porque en el pensar se ejerce de manera ejemplar ese poder de negar y afirmar frente al objeto con el que se distingue el sujeto. Cabe decir, por lo tanto, que la condición de la libertad en sentido ontológico es —o al menos así lo ha pensado la modernidad— el ser del sujeto. Por eso Schopenhauer considera que el modo más profundo de plantear la pregunta por la libertad no consiste en interrogarse acerca de si puedo hacer lo que quiero, porque aquí ya se presume de antemano un querer constituido en mí acaso por instancias que me son ajenas. La cuestión más bien debe interesarse por saber quién es el que quiere: ¿soy yo quien alumbra ese querer o más bien soy solamente el medio en el que momentáneamente cristaliza el impulso que me antecede y se sirve ahora de mí?<sup>13</sup> La idea que subyace aquí es que sólo cabe hablar de la libertad de quien puede ser calificado propiamente de sujeto. Y sabemos, por cierto, que Schopenhauer en un sentido antihumanista negaba al hombre en el fondo esa condición.

Esa escisión con el medio, que permite pensar en la capacidad del yo para constituirse en un comienzo de algo, es lo que la tradición moderna ha recogido con el modelo antropológico sujeto-objeto, o con la distinción entre la conciencia y su objeto. Ahora bien, esa escisión que separa al yo del mundo, en rigor, es también interior al propio yo. Esto es algo que ya explicó Hegel y que la filosofía contemporánea no ha dejado de remarcar, en especial la de orientación existencial y el pensamiento de cuño dialéctico: el yo está internamente escindido. Aquella falta de fijación a las cosas, su desajuste con ellas, entraña a la vez una separación de sí mismo. O, en otros términos: en la medida en que el sujeto se halla frente al mundo y parcialmente indeterminado por él, se encuentra igualmente ante su propia indeterminación y enfrentado por tanto a la necesidad de hacerse cargo de sí mismo. Dicho de otro modo: la escisión sujeto-objeto es interior al propio sujeto en tanto éste vuelve reflexivamente sobre sí. Esto es lo que quiere decir Hegel cuando escribe que la verdad de la conciencia es la autoconciencia, cuyo desdoblamiento expresa la actividad del sujeto con el objeto y consigo mismo, así como su rechazo a ser fijado en una identidad. Plessner, aunque con otro planteamiento, recoge también esta idea mediante el concepto de excentricidad. La filosofía de la existencia, por su parte, ha hecho especial hincapié en esta estructura no idéntica de la autoconciencia del hombre, en tanto ha comprendido a éste a partir de su posición como ser obligado a hacerse cargo de su situación fáctica, la cual incluye ese doble carácter de la existencia del hombre, que está, por un lado, arrojado al mundo y, por otro, se halla irremisiblemente separado de él por aquella fractura que le coloca ante la responsabilidad de ser sí mismo.

La lógica del humanismo, conduce a esta comprensión del hombre como sujeto-objeto. Y en este punto hay que señalar que gran parte de la confusión que hoy impera

<sup>12</sup> Vid. H. Arendt. *La condición humana*. Trad. de R. Gil. Barcelona: Paidós, 1993. pp. 201 y 214.

<sup>13</sup> Vid. A. Schopenhauer. "Sobre la libertad de la voluntad". Incluido en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. de P. López de Santamaría. Madrid: Siglo XXI, 1993. pp. 55-6.

en torno a la cuestión del humanismo proviene del empeño de Heidegger por superar lo que él considera sus supuestos metafísicos y por elaborar un pensamiento que se sitúe más allá del paradigma sujeto-objeto. De acuerdo con su crítica, el humanismo sería una metafísica que sustituye la atención al ser por la entronización del ente humano, colocado además como centro y substrato en el sentido de “subiectum”. Ya en “*Ser y tiempo*” considera que estos conceptos, en los que se asienta la metafísica moderna y el humanismo, tienen un sentido derivado, pues suponen ya una interpretación —guiada por el enfoque cognitivo característico de la modernidad— de aquello que debe pensarse en primer lugar. De modo que dichos conceptos obstruyen más que facilitan la tarea de un pensamiento radical, porque además de confundirse respecto de la esencia del hombre —según Heidegger— impiden plantear adecuadamente la cuestión más original, que es la cuestión del ser, la cual sólo puede formularse apropiadamente si entendemos al hombre como el ente en quien se abre esa cuestión por tener una relación con su propio ser. Es decir: el hombre se distingue del resto de los entes —y, en esa medida, queda definido— por disponer de esa posibilidad constitutiva de preguntarse por el ser, convirtiéndose así en el lugar en que acontece la comprensión del mismo<sup>14</sup>. Y esto le lleva a Heidegger a tratar de elaborar una forma nueva de reflexión sobre el ser humano en relación con el modelo que lo piensa como sujeto, porque parece que ese modelo del sujeto —dominante en la moderna teoría del conocimiento— comporta la idea de una conciencia o yo desencarnado como algo originario, que luego, en el contacto con el mundo puede alienarse, cosificarse, perderse o someterse, perdiendo así su primordial posibilidad de realizarse como lo que ya de algún modo era. Y frente a eso, Heidegger entiende el modo de ser del hombre como “Dasein”, es decir, el ente cuyo ser es su ahí, o sea, su “estar-en-el-mundo” no como una situación devenida, sino como su ser primordial: “el mundo es...algo “en lo que” el “Dasein” en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver”.<sup>15</sup> Que el “Dasein” no deba ser pensado como sujeto quiere decir además que antes de cualquier relación con un objeto particular, está referido al mundo como totalidad, y sólo a partir de su “ser-en-el-mundo” se relaciona luego con cualquier ente y consigo mismo. Y esta condición de estar embargado por el mundo, que precede a la relación con objetos particulares, es por ello mismo anterior también al conocimiento de las cosas y a todo “decir” acerca de ellas, pues éstos son ya modos derivados de estar en el mundo que presuponen un sujeto y un objeto<sup>16</sup>.

Ahora bien, esta posición de Heidegger tiene valor si la entendemos dirigida en contra del idealismo moderno, que invoca la idea de un sujeto puro propuesto de algún modo como independiente del mundo, como, por ejemplo, la noción de un yo como forma lógica en el sentido kantiano de originaria unidad sintética de la apercepción y condición lógico-trascendental del conocimiento. O contra el enfoque de Husserl, que lo piensa como el ego puro cuya actividad intencional constituye el mundo en cuanto fenómeno trascendental. Y, desde luego, la concepción de Heidegger se opone también frontalmente a la idea de un sujeto absoluto en el sentido hegeliano. En efec-

<sup>14</sup> Vid. M. Heidegger. “Ser y tiempo”. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003. p. 35.

<sup>15</sup> M. Heidegger. “Ser y tiempo”. & 16. p. 103.

<sup>16</sup> M. Heidegger. “Ser y tiempo”. & 12. p. 85.

to, la radical finitud del “Dasein” se expresa en esa condición del ser arrojado o estar fuera de sí mismo, lo cual es contradictorio con la idea de un sujeto incondicionado. Pero nos parece—dicho sea contra Heidegger— que el “Dasein” no es incompatible con la idea de sujeto en cuanto tal, que ni siquiera la supera, y que el modelo de sujeto-objeto admite igualmente la comprensión de la finitud humana sin que Heidegger haya sido el primero en convertirla en el centro de su pensamiento. Ya se piense el sujeto como una conquista de la evolución natural que alumbra la conciencia, o, por ejemplo, como el proyecto de realización histórica siempre limitado por las objetivas condiciones materiales en las que se desempeña el trabajo, en estos casos —y en otros— el sujeto sólo es el modo en que el hombre interpreta su propia posición objetiva en la que se encuentra siempre de antemano como límite de sus posibilidades. Y el “Dasein”, que se resuelve en una posibilidad a partir de la situación fáctica en que se encuentra, no supone una superación del modelo sujeto-objeto, como el propio Heidegger debió de considerar cuando —en su empeño antihumanista— abandonó el enfoque antropocéntrico de “*Ser y tiempo*” para sustituir como definición de lo humano la capacidad crítica del sujeto —que es la idea humanista— por la beatífica escucha del Ser.

El hombre sólo es sujeto en cuanto afronta —y acaso transforma— su insuperable atadura a la realidad objetiva que le constituye, y de ello precisamente resulta su frágil inestabilidad como sujeto, siempre en peligro de difuminarse en la objetividad de la que procede. En este sentido, el yo se afirma en tanto se distingue de lo Otro, es decir, en tanto niega ser lo Otro. Esto no quiere decir que su génesis en términos biológicos o psicológicos no se halle en la alteridad que constituye el mundo que nos rodea, ni tampoco significa que esa alteridad no se encuentre ya desde el principio constituyendo parte de lo que somos. Por el contrario, podemos afirmar la paradoja de que el yo es un producto: es un resultado de la evolución primero biológica —en la escala de la especie— y luego psicológica —en el nivel del individuo—, aparte de ser un producto social e histórico. Todo esto es cierto, como lo es igualmente el testimonio abrumador de las ciencias sociales que señala la irresistible determinación del individuo por las circunstancias sociales y culturales. Y a este respecto, es ilustrativo el modo en que se pronuncia un estudioso de la génesis psico-social del yo, como Norbert Elias, quien ha caracterizado lúcidamente la relación del individuo con su mundo social mostrando que dicha relación no tiene paralelo en la naturaleza ni en ninguna otra esfera de lo existente. Esto se pone de manifiesto —nos dice— cuando reparamos en que la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo no están en contradicción, sino que los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas sólo son posibles cuando y porque esa persona crece en el seno de un grupo humano, de una sociedad. Y para ilustrar su posición, Elias invoca precisamente esa idea de sí del individuo tan difundida en el mundo occidental moderno, según la cual la persona tiene una noción de su propia identidad como la de un ser aislado, alguien cuya verdad sólo existe “interiormente” y en contradicción con los requerimientos sociales, en relación con los cuales ese individuo elabora secundariamente una especie de corteza exterior que incorpora a su personalidad. Pues bien, esa forma de conciencia de sí tan generalizada es ella misma también un producto social, que Elias explica como el resultado reflejo en el plano psíquico del amplio proceso de diferenciación social desarrollado en

el mundo occidental desde los inicios de la época moderna, con la consiguiente transformación de los impulsos y regulación global de las emociones de los individuos. Es decir: ha sido el propio proceso de civilización el que ha propiciado la creciente individualización y ha generado como efecto asociado semejante conciencia de sí. O, en otros términos, el yo individual no es algo extrasocial—una especie de núcleo biológico o espiritual previo—, sino que justamente alcanza a ser lo que es en el propio proceso de socialización<sup>17</sup>.

Por lo tanto, es innegable que el individuo está siempre sometido a una realidad objetiva que le determina, ya se trate de la naturaleza que le impulsa, le quiebra y finalmente le mata, o de su moldeamiento socio-cultural. Pero si la humanidad del hombre consiste en ese esfuerzo por sustraerse a la identidad que le fija a las cosas, entonces la condición humana se reivindica cuando el individuo afronta su realidad objetiva interpretándola desde sí mismo como ser autoconsciente: el hombre es un producto, pero lo es también de sí mismo. Y esta idea de sujeto, pensado en su finitud como proyecto que se afirma frente a toda inercia cosificadora, es una parte sustancial del humanismo, de acuerdo con el concepto del mismo que hemos trazado anteriormente.

Eduardo Álvarez  
Dpto de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
Cantoblanco. 28049 Madrid  
eduardoalvarez@uam.es

---

<sup>17</sup> Vid. N. Elias. "Problemas de la autoconciencia y de la concepción del ser humano". En *La sociedad de los individuos*. Trad. de J. A. Alemany. Barcelona: Península, 1990. pp. 128 ss., 136-9 y 150.