

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

LA CRISIS HUMANISTA Y EL CONCEPTO DE
“MUERTE DEL HOMBRE”. PERSPECTIVAS
DEL S.XX.

Juan Antonio Campos González.

Director: Dr. D. Francisco Rodríguez Valls.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.
PROGRAMA DE DOCTORADO “SER HUMANO, NATURALEZA Y CULTURA”

-2015-

A mi familia: Belén y Juan. Irene(s) y Juan Antonio.

Sois el motor que mueve mi vida, su principio y final.

Mis agradecimientos a:

La Dra. D^a. María Avelina Cecilia Lafuente. Por mostrarme la entrada a la Academia.

*Y al Dr. D. Francisco Rodríguez Valls. Por la confianza puesta en este trabajo y por su
amistad.*

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. La perspectiva ontológica. Martin Heidegger.....	17
1.1 La universidad como humanismo.....	17
1.1.1 La recuperación del Ser.....	17
1.1.2 La universidad.....	31
1.1.3 Humboldt y la nueva universidad alemana.....	36
1.1.3.1 El plan educativo de von Humboldt.....	40
1.1.3.2 La educación integral.....	42
1.1.3.3 La educación filosófica del romanticismo.....	43
1.1.4 El rectorado de Friburgo.....	48
1.2 Hacia el nuevo modelo de humanismo.....	56
1.2.1 La modernidad y la cuestión metafísica.....	56
1.2.1.1 La especialización del saber. Su institucionalización.....	59
1.2.2 El hombre como sujeto.....	61
1.2.2.1 La consumación moderna.....	62
1.3 El humanismo alternativo.....	66
1.3.1 “Comment redoner aun sens...”.....	67
1.3.1.1 Pensamiento y lenguaje.....	68
1.3.1.2 La ex-sistencia.....	71

1.3.2	La polémica existencialista de J. P. Sartre.....	73
1.3.3	¿Qué es el ser?	77
1.3.3.1	El destierro	79
1.3.3.2	La alternativa.....	81
1.3.3.3	Hacia la nueva ética ontológica.....	84
1.3.4	El fin de la metafísica.	86
Capítulo 2. La perspectiva ética. La Escuela de Frankfurt.....		93
2.1	El pensamiento de la acción.....	93
2.1.1	Max Horkheimer.	101
2.1.1.1	El concepto de razón. Involución histórica.	101
2.1.1.2	Razón y dominio	109
2.1.1.3	Filosofía y lenguaje	114
2.1.1.4	El pesimismo y la metafísica.....	116
2.1.2	Theodor Adorno.	120
2.1.2.1	El proceso de abstracción.....	120
2.1.2.2	El dolor y la acción.....	123
2.2	Herbert Marcuse.	126
2.2.1	El filósofo de las soluciones.	126
2.2.1.1	La bidimensionalidad de la razón.....	134
2.2.1.2	Intentos por superar la unidimensionalidad.	142
2.2.1.3	La experiencia estética. Arte y Eros.....	145
2.2.1.4	Recuperación de la bidimensionalidad.....	150

2.2.2	El acercamiento de Habermas.	155
2.2.2.1	La cuestión hegeliana.	156
2.2.2.2	Marcuse y la tecnocracia.	159
2.2.2.3	El diálogo como solución.	163
2.2.2.4	La polémica Sloterdijk.	164
Capítulo 3. La perspectiva epistémica. Michel Foucault.		178
3.1	Nociones previas. Arqueología y humanismo.	178
3.2	Crítica a la modernidad y la contrahistoria. Kant y Nietzsche.	187
3.3	La crítica de relativista.	203
3.4	Las palabras y las cosas.	209
3.4.1	La economía. El trabajo.	215
3.4.2	La biología. La vida.	218
3.4.3	La filología. La palabra.	220
3.4.4	La finitud.	222
3.5	Las ciencias humanas y “la muerte del hombre”.	224
3.6	El rastro en la arena.	227
Conclusiones		231
Bibliografía		246

Introducción.

En este trabajo de investigación se va a estudiar cómo ha sido visto el humanismo, y ha sido tratado, en el ámbito filosófico del S.XX y cómo, a raíz de este, han surgido las denominadas corrientes antihumanistas. Se estudiará también la relación que han mantenido dichas actitudes entre sí.

Por su naturaleza inquiriente, el ser humano se ha cuestionado siempre por el origen del universo, por su relación con el mundo y por su propia existencia con idea de poder entender mejor la realidad. Esta necesidad es debida, en gran parte, a la falta de respuesta instintiva que configura su ser y que marca su devenir. El indagar acerca de las cuestiones últimas le ha hecho descubrir la naturaleza opaca de las mismas y la dificultad de hallarles una respuesta. Lo cual, le ha llevado a dar, a lo largo de la historia, distintas soluciones a los enigmas que se plantea dependiendo, en gran medida, del grado de investigación que estas adquieran y del tono de las respuestas que se den, de las circunstancias vitales y sociales que lo rodeen. Ante tal afirmación, en la que se entiende la inexistencia de un suelo firme, y único, en el que sostener los resultados de su investigación, hay que comprender la dificultad de la tarea a la que se enfrenta. La cual, hay que entenderla como un reto, y casi como un misterio, que hay que averiguar. Partiendo dichos enigmas del cuestionamiento e indagación del de su propio ser, el hombre mismo se convierte en una incógnita que debe ser resuelta. Para ello, debe delimitar y clarificar en un primer momento lo que él sea. Para lo cual, debe de responder a una pregunta que, por la simpleza de su formulación, puede llevar a error al creer que su respuesta será sencilla de responder. Cuando, en realidad, es uno de los grandes desafíos que surgieron al comienzo mismo de la filosofía y que, aún a día de hoy, sigue abierto. Esta no es otra que “¿*Qué es el hombre?*”.

En el trasfondo de esta pregunta, subyacen varias cuestiones que hay que tener en cuenta y que surgirán, en varias ocasiones, a lo largo de esta investigación; *¿Existe algo que se pueda denominar naturaleza humana (una humanitas) que de sentido a la existencia otorgándole una base sobre la que asentar sus ideas y creencias? En caso de existir ¿sería cerrada, única y eterna o sería algo mudable? Y, finalmente, dependiendo de su naturaleza ¿podría ser susceptible de definición o escaparía a esta?*

Como ya se ha indicado, tales dilemas se plantean desde hace miles de años y las respuestas han sido múltiples y de diversa índole. Las cuales, podemos advertir que han tomado un tinte de rigor y complejidad a partir del pensamiento de dos pensadores fundamentales para la historia de la filosofía, Descartes y Kant. Será con este último con quien la pregunta adquiera un campo epistemológico propio y bien definido. En este trabajo, no obstante, nos centraremos en las líneas principales que se han dado en el pasado siglo. Ya que es en este período cuando el asunto toma una nueva dirección.

Echando la vista atrás, si algo ha caracterizado a dicha época, ha sido la desgracia; se han producido guerras que han asolado el mundo, la tecnología ha sido desarrollada en pos de potenciar el alcance militar de las naciones, la brecha económica entre estas se ha abierto como nunca lo ha hecho trayendo consigo desigualdades sociales y situaciones de injusticia que hacen que los logros alcanzados en todos los ámbitos de la vida (aumento de la esperanza de vida, mejoras en el ámbito salarial y social, triunfo de la democracia en la gran mayoría de países del mundo, alto desarrollo tecnológico en pos de la humanidad,...), hayan quedado ensordecidos. La huella que dejaron tales acontecimientos en los pensadores que fueron testigos de los mismos fue profunda y marcó su actitud ante la vida. Ante el optimismo creciente que trajo consigo la instauración de la ilustración, ellos muestran el espejismo que esta supuso y duras las consecuencias que ha supuesto vivir durante varios siglos encerrados en la caverna del mito platónico.

Esta época, la ilustrada, es entendida como el momento álgido de la modernidad. En ella, el ser humano “mayor de edad”, se establece, definitivamente, en el centro del mismo universo entendiéndolo como el principio de racionalidad de todo lo real. Esta actitud es reforzada por los grandes relatos que auguraban la tan ansiada emancipación humana si se seguía por la senda establecida gracias, en gran medida, a la aparición de unas nuevas ciencias, las guiadas por la metodología físico-matemática. Ya que habían alcanzado cotas de progreso como nunca se había visto con anterioridad. Todo esto cimentó en una actitud triunfalista que cristalizó en la concepción teleológica de la historia hegeliana.

Fueron el ruido de las bombas y los gritos de dolor, los que despertaron al hombre de este sueño. Descubriendo atónito, que el mundo que había creído construir - uno con esplendor y vigor- era, en realidad, uno en ruinas, cubierto de escombros, polvo

y sangre. Es entonces, cuando su actitud cambia y pasa de la alegría a la perplejidad y de esta a la angustia. Dicha transformación, lo condujo a la mayor crisis existencial con la que se haya tenido que enfrentar. La cual, hizo que pusiera en cuestión los pilares mismos sobre los que había edificado todo el edificio que sostenía su pensamiento. Estos eran de barro y no habían podido aguantar toda la carga que habían estado sosteniendo durante siglos. El sistema de valores que había guiado la existencia y todo aquello en lo que se había creído hasta entonces, y que se suponía como necesariamente verdadero y eterno, debía de ser replanteado. Los pensadores suficientemente fuertes para entender la gravedad del asunto y hacerle frente, entendieron lo crucial de la situación y la importancia radical de la misma; estaba en juego el propio ser humano. Es de este cuestionamiento, de esta intención de volver a edificar el suelo firme de la realidad, de donde surgirán actitudes antihumanistas y conceptos como el de *muerte del hombre*¹.

En este trabajo, se analizarán tales corrientes para entender la naturaleza de las mismas y de la crisis existencial que traen consigo, la relación que han mantenido con las humanistas y los derrotados por los que han seguido. Para ello, este trabajo estudiará los que ha entendido como hitos fundamentales de esta relación en el pasado siglo. Cada uno de ellos, desde una perspectiva propia de análisis y con un pensador destacado a la cabeza. Estos van a ser la ontología, la ética y la epistemología. Y, como representantes de los mismos, se analizarán las ideas y aportaciones de M. Heidegger, la escuela de Frankfurt y M. Foucault, respectivamente. Por tanto, la estructura que va a seguir el trabajo es simple; se va a dividir en tres capítulos, correspondiente, cada uno de ellos, con las tres etapas y pensadores mencionados. El carácter de este trabajo es hermenéutico porque va a realizar una interpretación valorativa, basándose en las obras de dichos autores, para entender las aportaciones de los mismos y hallar una solución a la cuestión de estudio.

La elección de estos pensadores, ha venido motivada por varias circunstancias; todos ellos plantean la cuestión a partir de un análisis de la historia para buscar el origen

¹ En este trabajo se ha querido emplear términos como “ser humano” y “humanidad” en detrimento del de “hombre”, por las connotaciones de dominación de género del mismo. No obstante, hay que entender que dicha idea filosófica, como tal, nace con tal concepto y que con este, se quiere designar a toda la especie humana sin distinción alguna. Es por ello, que su uso, en determinadas ocasiones, será obligado. Además, a lo largo de la investigación, será empleado como recurso sintáctico, para evitar reiteraciones innecesarias que dificulten la lectura de la misma. Es por ello, que se debe de insistir en tal cuestión antes de comenzar el trabajo. Para evitar, en la medida de lo posible, interpretaciones erróneas del mismo, del espíritu que lo guía así como de su autor.

del problema, encontrándolo en la modernidad. Por lo tanto, pese a sus diferencias, van a tener una concepción similar de la historia y del S.XX como momento problemático. De hecho, el pensamiento de estos va a estar interrelacionado por las influencias, directas o indirectas, que ejercen los unos sobre los otros, este aspecto se ha querido resaltar a lo largo de la elaboración del trabajo para establecer un hilo de desarrollo en el mismo. Además, plantean el problema desde el ámbito de lo material, esta elección ha sido de carácter obligado para focalizar el estudio y evitar el peligro de caer en divagaciones o cuestiones de índole metafísico, o espiritualista, que aunque fundamentales para entender la realidad humana, alejan al trabajo de su propósito. Finalmente, porque las aportaciones de estos, han servido de base para el que ha sido el pensamiento posterior. A lo largo del trabajo, se expondrá junto a las tesis de cada autor, el análisis de las mismas que hacen pensadores actuales. El propósito que se persigue es entender si, actualmente, siguen en vigor tales ideas y de qué manera lo hacen. Lo cual enriquece las teorías expuestas. Se ha trabajado siguiendo la metodología y pautas expuestas, porque se entiende que ésta es la mejor forma para tratar dicho asunto.

En el primer capítulo, Heidegger, pese a situar a la modernidad como momento a destacar en la crisis humanista, al igual que hizo su maestro E. Husserl, va a ver a esta como un momento más de la historia del error. Es, por ello, que va a seguir el rastro del problema en un momento anterior como es la Grecia clásica, prácticamente al nacer la filosofía como tal. Y en un hecho concreto, este va a ser cuando se produjo el ocultamiento del *Ser*, en detrimento de los entes, a manos de Platón y Aristóteles. El alemán, culpa directamente a estos porque entiende que fueron quienes modificaron el rumbo natural que debía seguir la filosofía, el camino de la ontología, llevándola por la senda del error. A este pensador lo tratará desde dos perspectivas. La mayor consecuencia de este error ha sido que se ha malinterpretado al mundo y al ser humano. Se ha creado una imagen falsa de estos y una distorsión de la realidad a partir de un mal uso del lenguaje. El alemán, tras analizar la cuestión, llegará a la conclusión de que es necesario crear un modelo humanista alternativo que sustituya al actual. Uno que sepa adecuarse a las auténticas necesidades del ser humano y su existencia. Previamente, en este trabajo, se analiza cómo Heidegger tenía en mente tal tesis, aunque de un modo germinal, cuando planteó la reforma de la universidad alemana, como organismo cuya misión es la de educar a los futuros dirigentes y pensadores que guíen a la nación

alemana a la cabeza de Europa. Para ello, seguirá los pasos marcados por von Humboldt quien entendía que dicha institución tenía que vertebrarse en torno a la filosofía ya que era la disciplina primera y sobre la que giraban el resto de saberes. Esta cuestión, ha sido digna de ser tenida en cuenta y estudiada en profundidad porque es el inicio del que podría denominarse como su proyecto humanista. Es por ello por lo que se le presta especial atención en el trabajo estudiando las aportaciones que sobre la misma han dado pensadores como Fichte o Schelling.

En el segundo capítulo, se tratará la cuestión humanista, y su posterior crisis, desde el terreno de la ética. Para ello, se estudia lo que de esta diga la corriente de pensamiento, creada en torno al instituto de investigación social frankfurtiano, conocida como la “Escuela de Frankfurt”. El trabajo tomará como referencia para el análisis a los pensadores más destacados que conformaron su primera generación: M. Horkheimer, Th. Adorno y H. Marcuse. Se estudia a estos y no a otros porque fueron los que crearon la “teoría crítica” y le dieron forma. Esta es la respuesta efectiva a la razón técnica y las nefastas consecuencias que trae consigo. Uno de los aspectos más destacable de estos pensadores es que al ser testigos de las mayores barbaries cometidas en su momento histórico, quisieron salir de la abstracción y plantear un pensamiento de la acción. Querían renovar el humanismo de su presente histórico porque, desde la modernidad, este había sido cosificado y empobrecido bajo la sombra del positivismo y su falsa promesa de mejora de calidad de vida. La humanidad, al creérselas mitificó al conocimiento, hizo de él un ídolo al que adorar y al que someterse sin oponer resistencia alguna. Arrastrar esta actitud durante siglos, es la que produjo la crisis humanista y posterior muerte del ser humano aquí tratadas. Dicha muerte, se traduce en una deshumanización de la sociedad y en una alienación del hombre. Tras muchos análisis, llegan a la conclusión de que no hay posible salida para el ser humano porque el momento en el que debía despertar y actuar ya ha pasado. No obstante, este trabajo, se centrará principalmente en los planteamientos de H. Marcuse. Este pensador supo plantear una salida alternativa al nefasto horizonte que habían dejado sus colegas. Esta, pese a ser compleja, no era otra que renovar el modelo actual de ser humano. Primero la salida la halla en el goce estético que produce la contemplación desinteresada de la naturaleza y después en soluciones más efectivas. Al principio en países emergentes del segundo mundo, principalmente se fija en Egipto y Vietnam, porque en su desarrollo tienen la posibilidad de no cometer los mismos errores en los que han caído las grandes

potencias (totalitarismos y capitalismo) y, posteriormente, en grupos minoritarios de la sociedad como el estudiantil.

El tercer, y último, capítulo gira en torno al pensamiento del francés M. Foucault. De este pensador, ha sido interesante la metodología propia de análisis histórico que crea a raíz de la genealogía nietzscheana. Esta es la “arqueología”. La cual consiste en entender que la labor del filósofo debe ser similar a la del arqueólogo al trabajar en una excavación: buscar y desentrañar las razones ulteriores que han producido los cambios en la historia y su posterior avance. Dicho planteamiento es de gran valor para este trabajo porque plantea una noción de lo que sea el ser humano original. Entiende linealmente la historia y cómo esta se divide en etapas (denominadas por el francés como “epistemes”). Cada etapa tendrá una visión propia de la realidad, unas características únicas que la distingan del resto y un modelo de humanismo adaptado a ella. De tal modo que al pasar de una época a otra, este entra en crisis y urge crear uno nuevo que sea apto para cubrir las nuevas necesidades que surjan. Así, dirá que la crisis que tenemos ahora no es más que el resultado natural del cambio de una episteme a otra. En este caso, el de la episteme moderna que es la que ha entrado en crisis y cuya última consecuencia ha sido la aparición de las “ciencias humanas”. El francés, establece la modernidad como inicio de la crisis y a Kant como el protagonista de la aparición de esta. Como se verá en el trabajo, el tratamiento que haga del alemán, va a ir cambiando con el tiempo ya que si bien lo concibe al principio como un enemigo de la humanidad, por ser uno de los principales impulsores del cientificismo y de la visión positivista de la realidad, posteriormente lo tratará como uno de los mayores humanistas al intentar emancipar al hombre con su proyecto ilustrado. Las razones de este cambio en el tratamiento a este pensador serán tratadas en profundidad al final del capítulo.

Para elaborar este trabajo de investigación, se ha decidido seguir como referencia las fuentes directas y primeras. Por ser las que mejor pueden expresar el mensaje que quieren transmitir. Por tanto, se ha hecho una selección de las principales obras de cada uno de estos autores teniendo en cuenta el tema a tratar y obviando otras de los mismos, que aunque importantes, la temática en la que ahondan no es la estudiada aquí. A la lectura de estas, la han acompañado otros textos bien de los mismos autores bien de estudiosos de los mismos, con idea de completar, y enriquecer, la visión que se pueda tener de cada una de las perspectivas analizadas.

Para el capítulo de Heidegger, el trabajo ha girado en torno a varios textos suyos. A destacar: *Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo* y “La época de la imagen del mundo”. Del primero, comentar que se ha usado en este trabajo porque plantea las bases del pensamiento del autor así como las tesis principales que marcarán gran parte de su pensamiento: el análisis del *Dasein*, el del ser y la relación de ambos con los entes y el papel del ser humano como *ex-sistencia*. Del segundo, ha sido de gran valor el estudio del pormenorizado análisis que hace de la crisis humanista, que afecta a su presente histórico, viendo las causas de la misma y la propuesta de un modelo alternativo de humanismo, como única solución factible para salir de la misma. Del último escrito, mencionar que es importante y valioso para este trabajo porque va a suponer el comienzo de una nueva etapa en el pensamiento del alemán ya que, mediante la figura de Descartes y su metafísica, va a mostrarnos qué es la modernidad, porqué hay que entenderla como un período histórico independiente y cómo de ella surgirá la actual crisis que transformará la mismísima esencia del ser humano. Por tanto, concreta y ahonda en algunas de las tesis expuestas en la obra anterior. Es importante aclarar que para hacer referencia a la obra del alemán, se ha seguido la organización oficial en volúmenes ordenados cronológicamente (bajo la abreviatura GA) establecida por la editorial F. W. von Herrmann, V. Klostermann de Frankfurt.

Para analizar la cuestión de la universidad, los textos que han resultado de mayor interés han sido varios, pero se destacan: “¿Qué es metafísica?”, “Introducción a la metafísica”, “La autoafirmación de la universidad alemana”, “El rectorado 1933-34. Hechos y reflexiones” y “Sólo un Dios puede salvarnos” (la mayoría de los mismos, junto a otros empleados, incluidos en sus obras *Hitos*, *Caminos del bosque* y *Conferencias y artículos*). En dichos textos, propone asuntos como: su reforma universitaria, el papel determinante de su nación para el destino de occidente y su relación con el nacionalsocialismo. Por último, hacer referencia a obras de carácter auxiliar que han ayudado a ampliar, y aclarar, aspectos del trabajo del alemán que por su importancia se ha creído necesario hacer. Se han empleado fundamentalmente: *Los límites de la acción del Estado*, de Von Humboldt y de E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (de este último pensador, se han empleado más obras, no obstante, en la mencionada se condensa lo más importante que se quería destacar en el estudio a Heidegger por ser la que mejor expone su pensamiento y en la que mejor se puede rastrear el de su alumno). Como complemento a la cuestión

humanista, se ha hecho la lectura del minucioso artículo “Lectura de Carta sobre el Humanismo de Heidegger”, de J. Choza. Como contrapunto al pensamiento heideggeriano, se ha hecho uso de la obra *Normas para el parque humano*, de P. Sloterdijk. La cual, supone una relectura de la obra *Carta sobre el humanismo*, medio siglo después de su redacción y una reactualización de la misma para el S.XXI. En ella, además, su autor establece la relación entre los conceptos “educación” y “domesticación” (hay que indicar que tal cuestión es tratada en el apartado dedicado a J. Habermas en el segundo capítulo de este estudio por la disputa que mantiene con dicho pensador). Para conocer mejor la figura de Heidegger y ahondar con mayor rigor y profundidad en las cuestiones que marcaron su pensamiento, han sido estudiadas varias obras, entre las que hay que destacar especialmente: *Heidegger*, de A. Leyte, *Heidegger y su tiempo*, de F. Martínez y *Heidegger y la crisis de la época moderna*, de R. Rodríguez.

En lo que se refiere al apartado dedicado a la Escuela de Frankfurt, citar como obra de cabecera por su interés, valor y por haber sido redactada en conjunto por dos de los pensadores tratados en este trabajo, la *Dialéctica de la ilustración*. Elaborada por Adorno y Horkheimer. En esta, exponen la tesis principal de su pensamiento; cómo la ilustración contiene, en un modo germinal, el retroceso que se manifiesta en todas partes. Y es que, la ilustración es como una moneda; pese a suponer un avance para la humanidad, también lo es de su caída. Por separado destacar, la *Dialéctica negativa*, del primero. Y la *Crítica de la razón instrumental*, del segundo. Adorno, en esta obra, tomará de la propuesta hegeliana el momento de antítesis ya que le servirá como ejemplo para explicar cómo la negación es el contrapunto que hace avanzar el movimiento dialéctico. Esta tesis la extrapola al ámbito social para hacer entender cómo sólo desde la negación, es el único modo de hacer que la sociedad avance y pueda salir del estancamiento humanista que sufre desde la ilustración y que le impide superarla. De esta obra, también cabe mencionar cómo en la primera parte de la misma se hace una crítica al pensamiento heideggeriano, ya que en un primer momento se adhieren a las tesis del viejo rector y posteriormente las rechazarán. No obstante, esta cuestión se trata mejor en el apartado dedicado a Marcuse. Por su parte, Horkheimer, en la obra citada nos advierte del peligro que supone para la humanidad, en todos los ámbitos de la realidad, permanecer en el cientificismo. Para ello, hace un análisis concienzudo de la estructura de la sociedad burguesa capitalista actual con idea de desvelar los intereses

que la mueven y el peligro que supone permanecer en ella. Para comprender mejor el pensamiento de estos pensadores así como de sus tesis, se ha considerado de gran valor las siguientes obras: *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*, de C. F. Geyer. Y de J. A. Zamora *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*.

Como ya se ha indicado, Marcuse, por lo original de sus tesis, ha sido tratado en un apartado especial. En este, nos hemos centrado en varias de sus obras fundamentales; *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional* y *El final de la utopía*. En la primera de ellas, intenta ver la posibilidad de existencia de una sociedad no represiva dentro del ámbito del capitalismo actual, partiendo de los principios freudianos de *yo*, *ello* y *superyo*. En la segunda, estudia cómo la sociedad actual, al unir las esferas del poder político y el económico, ha gestado un modelo nuevo de hombre que lo asemeja a un juguete teledirigido; sin personalidad, sin ideas, sin libertad. Por último, en la tercera, expone cómo la sociedad actual cuenta con la capacidad suficiente, intelectual, política y tecnológica, para determinar el destino de la humanidad, de alcanzar tanto su emancipación como su condena. Por lo que solventar la problemática de la *humanitas*, será más una cuestión de voluntad de acción que de capacidad.

Acompañando a la lectura de estas obras, se ha realizado la de otras del mismo pensador. Y, junto a ellas, las de otros autores que sirven para completar las tesis aquí expuestas. Es el caso de E. Fromm y su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. Ésta, ayuda a entender mejor la revisión que la Escuela de Frankfurt hace del psicoanálisis freudiano. De A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Esta obra está compuesta por una serie de artículos y ensayos que hace este pensador, miembro más destacado de la generación actual frankfurtiana, como revisión a las ideas clásicas de la escuela. El objetivo es poder ver cómo han evolucionado las tesis originales y se han adaptado a las nuevas necesidades históricas. Otras obras de gran ayuda han sido: *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Frankfurt, la filosofía hermeneútica y Los límites de la razón. Estudios de la filosofía alemana contemporánea*. Ambas de J. Hernández-Pachecho. Y de D. Sabiote, *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*.

Por último, y para completar la tesis de Marcuse, tanto de sus puntos fuertes como débiles, hay que destacar la lectura de, el también frankfurtiano, J. Habermas. A dicho pensador, se harán frecuentes referencias, tanto en el segundo como en el tercer

capítulo, de tal modo que podía haber tenido su apartado propio en este trabajo. No obstante, se ha preferido diseminar su aportación para reforzar el estudio hecho de Marcuse y Foucault. Destacar en este apartado dos obras suyas como son: *Ciencia y técnica como "ideología"*, y *Conversaciones con Herbert Marcuse*. La primera, supone una crítica constructiva al pensamiento de Marcuse en la que a modo de homenaje y, en varios textos, plantea una revisión al idealismo hegeliano y un análisis pormenorizado de los conceptos: lenguaje, trabajo y moral. Y la segunda, un grupo de entrevistas realizadas a Marcuse, en las que aclara conceptos fundamentales para entender su pensamiento, sobre todo el de su última época, como esclarecer el papel protagonista de los estudiantes para el futuro del humanismo y las repercusiones de su pensamiento para el "Mayo del 68". Finalmente, para entender mejor el pensamiento del alemán, se ha estimado como valiosa la obra *El pensamiento de Marcuse*, de P. Masset.

En el capítulo tres, para desarrollar el pensamiento de M. Foucault, se ha tomado como eje de estudio dos obras suyas como son: *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Ambas han sido consideradas fundamentales porque son en las que mejor trata la cuestión de la *muerte*. En la primera, el pensador propone su esquema epistémico así como su metodología arqueológica, con las que elabora un análisis de las ciencias humanas. El análisis epistémico supone una revisión de la visión teleológica de la historia en la que entiende que no se puede hablar de una linealidad en esta ni de una univocidad de sentido. La historia, más bien, se compone de momentos únicos y diferenciados entre sí por una visión propia de la realidad y del ser humano. Con su método arqueológico lo que hará es mostrar cómo debe un investigador enfrentarse a cada uno de estos momentos para poder entenderlo en todo su esplendor. Concluye, el francés, sus estudios sosteniendo la hipótesis de que la idea de "muerte del hombre", más que como una tragedia, debe ser entendida como un proceso natural. Ya que esta no supone el fin de la especie ni una crisis en el ámbito del pensar sino la consecuencia lógica y necesaria que ocurre al pasar de una etapa histórica a otra. En la segunda, debido a los ataques recibidos por un amplio sector de la intelectualidad europea del momento, aclara las intenciones de su metodología, por lo que puede ser entendida como una continuación de la anterior obra. Además, es una respuesta a la crisis humanista que se vive en su época porque plantea una metodología alternativa de escritura y lectura de textos para interpretar la historia que se aleja de la investigación tradicional positivista. Para ello se centra en el estudio y explicación de conceptos como

los de “discurso” y “episteme” y cómo este último opera con unas reglas que van más allá del ámbito de la gramática y la lógica y que determinan el modo de pensar en un momento dado. En esta obra, Foucault también destaca la influencia que en él ejerció la genealogía de Nietzsche para desarrollar su arqueología. Sobre este asunto particular, en el trabajo se estudia el texto escrito por el francés, “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Posteriormente, se han empleado artículos del autor y entrevistas realizadas al filósofo, en las que se ahonda en aspectos que ayudan a completar las tesis expuestas en esta investigación y dan una visión más completa de la época final del pensamiento foucaultiano en las que se analizan el papel que ha ejercido la modernidad en la constitución de la sociedad actual y el papel protagonista de Kant en el mismo. De aquí, destacar su ensayo “¿Qué es la ilustración?” así como las entrevistas realizadas en la obra de compilación *The Foucault reader*.

Para entender mejor el pensamiento del francés, se han utilizado como obras de apoyo principal los textos: *Michel Foucault. Un arqueólogo del humanismo*, R. García del Pozo. Y *Foucault: La historia como crítica de la razón*, de Francisco Vázquez. Dichas obras han resultado de gran ayuda para entender mejor las motivaciones que impulsaron a este pensador a elaborar su pensamiento. Además, destacar el estudio que del francés hace A. Campillo en su *La invención del sujeto*. Y en otros artículos como “*Usos de Foucault*” o en sus aclaraciones a “¿Qué es la ilustración?”. Como contrapunto crítico a su pensamiento, se hace un análisis de la postura que J. Habermas mantiene, en torno a las tesis defendidas por Foucault, en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*. En la que tacha la metodología arqueológica de ser relativista, poco relevante y carente de compromiso. Por último, mencionar el uso de dos obras: de M. Henry, *La barbarie*, para ver la influencia que el pensamiento de Foucault ha ejercido en pensadores posteriores. Y de Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, con idea de aclarar mejor el significado del concepto de “episteme” al enfrentarlo al de “paradigma” ya que en ocasiones pueden ser confundidos y malinterpretados.

Así mismo, para completar el análisis bibliográfico que se ha seguido en este trabajo, mencionar textos fundamentales de autores de primera línea y gran relevancia, no solo para el estudio aquí expuesto sino para la historia del pensamiento como son: *El existencialismo es un humanismo*, de J. P. Sartre, *El malestar en la cultura y otros*

ensayos, de S. Freud, *Filosofía de la Historia – Qué es la ilustración de I. Kant*, *Así hablaba Zarathustra*, de F. Nietzsche y *Humanismo integral* de J. Maritain.

Como bibliografía consultada para entender mejor la contextualización de la problemática, se ha considerado digno de mención, por su gran valor, la lectura de las siguientes obras: *Historia cultural del humanismo*, de J. Choza. *El hombre como argumento*, de M. Morey. *Filosofía y crítica de la cultura*, de J. A. Pérez Tapias. *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, de H. Mansilla. *Antropología filosófica* de J. F. Donceel. *¿Qué es el hombre?*, de M. Buber. Y *Antropología filosófica* de C. Beorlegui.

En la bibliografía incluida al final del trabajo constan referencias más pormenorizadas de los aspectos tratados en cada uno de los capítulos. Ya que la aquí reseñada tan solo menciona aquellas obras que se han considerado más útiles y relevantes para su elaboración.

Capítulo 1. La perspectiva ontológica. Martin Heidegger.

1.1 La universidad como humanismo.

En el presente capítulo se introducirá la cuestión de la “muerte del ser humano” y la necesidad de renovación del modelo humanista imperante durante el S.XX. Por lo que se comenzará tratando el pensamiento de uno de los pensadores más influyentes de dicha época, el alemán Martin Heidegger y, concretamente, su idea de *recuperación del Ser frente al ente*. Una vez presentada, se verá cómo esta problemática es trasladada al ámbito universitario. Pues entenderá que dicha institución será el motor que impulse la aparición de un nuevo humanismo. Por ello, desde su posición como profesor, y rector en Friburgo, analizará el sistema superior de enseñanza entendiendo, al igual que hiciese W. von Humboldt un siglo antes, que es necesaria su reforma si se quiere alcanzar el objetivo marcado.

1.1.1 La recuperación del Ser.

Desde que en 1927 escribiese su obra *Ser y Tiempo*². Heidegger, nos plantea una cuestión que marcará su pensamiento, que le abrirá posteriormente a otras nuevas y que supondrá una maduración en su filosofar. Esta no es otra que *la recuperación del sentido del ser*. Entiende que se ha perdido la originalidad en el pensar y en el establecer relaciones con el mundo. Ya que ahora, estas, se hacen de un modo inadecuado al estimar al ente (las cosas existentes de modo singular³) como lo auténtico y a su conocimiento como lo correcto. Cuando realmente, en su opinión, aquello sobre lo que

² Publicado por Heidegger en 1927, en Friburgo como separata del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, dirigido por E. Husserl. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, en: *Martin Heideggers Gesamtausgabe. (1927)*. GA14. Ed. F. W. von Herrmann, V. Klostermann. Frankfurt, 1977. Para este trabajo se empleará la edición española: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Ed. F.C.E. México, 1951. Trad. José Gaos. Cuando se haga, por primera vez, referencia a una obra de este autor en español, a continuación se hará la misma en alemán. Tomando como base la organización oficial en volúmenes, ordenados cronológicamente (bajo la abreviatura GA), establecida por la editorial F. W. von Herrmann, V. Klostermann de Frankfurt.

³ “Entes” llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mencionamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo.” En HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Ed. Cit. P.16

descansa la realidad y de la que recibe su sentido único y auténtico es del *ser*. El error reside en haber confundido lo óntico con lo ontológico y esto es así desde la Grecia aristotélica. Acentuándose, aún más si cabe, en la modernidad cartesiana. Es por esto, por lo que la humanidad entera se encuentra en una profunda crisis existencial.

Entiende que el fallo recae sobre el acto mismo del conocer. Por tanto, la forma de actuar correctamente debe ser la de analizar los elementos que intervienen en la relación de conocimiento. Estos son; el sujeto que conoce, el objeto que es conocido y los medios que emplean para relacionarse. Así, para Heidegger, debemos repensar al ser humano, al mundo y a las ciencias. Pero no como lo ha elaborado el pensamiento hasta ahora, ya que lo ha hecho desde la esfera del ente, sino desde la del *ser*. De hecho, estos tres elementos no se dan por separado sino que dependen los unos de los otros y no pueden existir si no es en relación con los demás. En el ámbito donde entiende que mejor se relacionan, y en donde puede alcanzar más éxito su labor, es en el universitario; es por esto que le dará tanta importancia a dicha institución en varios de sus escritos. Para él, esta será mucho más que un organismo estatal dedicado a la administración y organización de estudios superiores.

Al principio mismo de *Ser y tiempo*, nos indica expresamente que estos elementos no pueden desarrollarse plenamente si no es *en y desde* el *ser*. Sobre él dice que, si bien no podemos tener una definición clara, es lo más universal y evidente en sí mismo y pese a que no logremos acceder a él racionalmente sí podemos hacerlo desde la intuición y *vivenciarlo*⁴. La urgencia por recuperarlo está en que sin él, la relación que establece el ser humano con el mundo es de dominio ya que surge de una razón técnica producida por el saber científico. La cual, al dejarse guiar por los entes se transforma en un saber pragmático cuya meta será la de estudiar sus “conceptos

⁴ Se debe de entender que el concepto “ser” tiene dos sentidos; el primero es el sustantivo que hace referencia a la continua existencia y el segundo, el verbo que interroga acerca de la realidad concreta de un ente. Es decir, cuando se quiere saber qué es A, B o C. Lo que se hace es poner límites al ente para que pueda ser definido. Por lo que estas, lo que hacen realmente es constreñirlo y romper la unidad de la realidad. Así, si se pretende una respuesta racional acerca del *ser*, el resultado será que queda empobrecido. Para aclarar el doble sentido del concepto, se puede recurrir a los términos latinos “*ens*” y “*subiectum*”, respectivamente, para diferenciarlos. De ahí que Heidegger entienda que, pese a que la pregunta por el ser, y la necesidad de interrogarlo, esté la naturaleza humana, no es posible dar una respuesta a esta desde el punto de vista de sujeto-predicado. Solo podrá haberla desde la vivencia y la intuición.

fundamentales”⁵ y almacenar conocimientos sin más. Al tratar lo óntico exclusivamente no son capaces de analizar su fundamento mismo, su origen ontológico. Al no hacerlo se convierten en saberes vacíos que no saben situarse dentro del mundo ni entender su causa de existencia.

“Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental”⁶

En esta obra, ya apunta los elementos principales que marcarán gran parte de su filosofía posterior. Y es que, como se verá más adelante, el ser humano será el encargado de ayudar a recuperar al *ser*. Puesto que, por su naturaleza⁷, es un ente especial y el único capaz de interrogar sobre qué pueda ser este. El medio con el que cuenta para acceder a él es la filosofía⁸. Debido a que, en opinión de Heidegger, es el único conocimiento que existe cuya naturaleza es ontológica. Esto es así, porque no está sometida a los mismos raseros de utilidad que el resto de saberes, que son ónticos. Por ello, la ontología, es libre de ir más allá que las otras. El problema es que, desde la modernidad, en estos saberes, lo único que ha preocupado es que avancen lo máximo posible dentro de su ámbito de conocimiento para que progresen. Nunca se las ha llegado a interrogar acerca de su origen o de su necesidad. Simplemente se les ha presupuesto una bondad natural así como una certeza interna, a modo de parche, para que sigan funcionando. Pero esta actitud positivista, lo que ha producido es que a medida que han ido avanzando, se han ido especializando y desligándose las unas de las otras hasta estar incomunicadas. Al no estar interconectadas, todo lo que puedan decir acerca de la realidad será fragmentario y, en consecuencia, superfluo. Esta vacuidad, necesariamente, se traslada al ámbito existencial humano, produciendo en el hombre un

⁵ Con este nombre Heidegger se refiere a los principios pragmáticos que organizan y orientan una ciencia. Aunque el autor hace varias referencias a estos en *Ser y tiempo* no podemos decir que lo haga con un carácter marcadamente peyorativo. Aunque sí deja claro que son los que dan a la ciencia el carácter de saber positivo y la labor de la filosofía será el cuestionarlos.

⁶ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Ed. Cit. P.32.

⁷ Al ser un ente es óntico pero es distinto porque se encuentra abierto al ser, por lo que el autor dice que también es ontológico. Esta apertura la consigue al preguntar. Y es que, al cuestionar, el que interroga se está relacionando con aquello sobre lo que pregunta y participa de ello, en este caso el ser.

⁸ Aunque en etapas posteriores de su pensamiento sustituirá a la filosofía y a la metafísica por la poesía para tratar la problemática del *ser* ya que a medida que las vaya desarrollando verá la imposibilidad de alcanzar su meta. Nos centraremos en esta etapa ya que es aquí donde aborda la cuestión estudiada en esta obra.

sentimiento de desarraigo. Debido a que se encuentra absorbido por un mundo que no ha sabido entender.

Heidegger quiere recuperar al hombre, por lo que plantea, como única solución, la necesidad urgente de reformular todo el pensamiento, desde lo ontológico y no desde lo óntico como se ha hecho hasta ahora. Con la idea de volver a unir las ciencias, desarrollar un conocimiento más completo y seguro de la realidad y, en definitiva, poder seguir hablando de humanismo. De ahí, que crea que deba hacerlo desde la filosofía.

Para hablar acerca del ser humano (lo que este sea y deba ser), entiende que debe comenzar por analizar la historia de occidente. Para ello, sigue los esquemas idealistas de Hegel, centrándose en los momentos claves en los que se ha intentado definir a la humanidad. Estos son dos; el primero es la antigua Grecia, donde se ha concebido al humano como *animal racional* y el segundo la modernidad, que lo ha entendido como *sujeto*⁹. Para Heidegger, ambas nociones están equivocadas ya que olvidan que lo esencial del ser humano no es su razón ni su relación con el mundo, con los entes, sino su relación con el *ser*. Para este pensador el entender al ser humano *como animal racional* no es falso pero sí es incorrecto ya que está condicionado por la ciencia y esta piensa al hombre como un ente ordinario y no como uno especial. Esto quiere decir que lo piensa antes como *animalitas* y no como *humanitas*. Se le relegará siempre al ámbito de la animalidad. Únicamente, cuando se le quiera dar un *status* diferente y de privilegio se le agregará la racionalidad, entendiendo esta como una característica especial y propia de nuestra especie.

A lo largo de la historia se nos ha estudiado desde el ámbito orgánico y se ha creído que en este reside nuestra esencia. Proceder así, significa que se va a entender al hombre como un ente más que pertenece a un mundo que se puede conocer científicamente. Por tanto, se podrán afirmar cosas correctas sobre nosotros, tales como; de qué estamos compuesto, cuántos huesos tenemos o cómo funciona nuestro aparato digestivo. Es cierto que todas estas cosas son valiosas, necesarias y que aportan un inestimable conocimiento para ciertas facetas humanas, las que corresponden a su *animalitas*, pero también es cierto que no aportan nada a las grandes preguntas que nos planteamos como *humanitas* que somos. Nada nos podrán decir cuando nos cuestiones

⁹ Es en esta época cuando surge la, ya mencionada, visión epistémico-positivista de la realidad (hombre-mundo-ciencia).

sobre qué hacer con nuestra vida, cómo actuar en el mundo, cómo vivir plenamente, cuál es la mejor forma de hacerlo, etc.

“En efecto, en el contexto del pensamiento heideggeriano, el hombre no se comprende mejor a sí mismo, ni comprende mejor su vida al definirse como animal [...] porque lo más importante y lo que tiene más sentido para él no es qué lugar ocupa en un esquema de clasificación de entidades reales sino qué hacer con su vida, cómo puede tenerla, cómo se pierde en ella y cómo puede encontrarse, y para averiguar eso la filosofía no ha aportado nada. Desde luego, poco puede averiguarse sobre esas preguntas, diciendo que el hombre es un organismo viviente”¹⁰

Precisamente, para Heidegger, somos especiales porque tenemos la capacidad de preguntar y es esta la que marca nuestra esencia y nos hace únicos. Por ello, y para diferenciarnos del resto de entes, recibimos un nombre propio, somos el “*ser ahí*” o *dasein*.

Lo que persigue Heidegger al analizar las cuestiones en torno al ser humano es llegar a entender las razones que nos han hecho llegar a esta situación; en la que el modelo moderno de hombre que se concebía como correcto y fiable ha fallado. No va a criticar al *hombre* en sí, lo que va a hacer es analizar el concepto actual de “humanidad” y buscar un modelo alternativo que se adapte a su sistema filosófico. El error primero que descubre, reside en no habernos dado cuenta de que *humanidad* es un concepto metafísico y, por tanto, es una idea que implica abstracción y generalización. Sin olvidar que el mismo hecho de englobar a todas las personas en una misma definición cerrada es peligroso¹¹. Entiende que debemos tratar al hombre desde su *humanitas* individual y verlo como *donante de sentido y referencia del mundo*.

Pero, y pese a lo que se pueda entender, este pensador no ha sido el primero en ver el error en el que estaba sumido occidente, por organizar la realidad a partir de falsos principios y conceptos mal entendidos, y denunciarlo. Fue Nietzsche el que le abrió el camino a Heidegger al señalar que los cimientos de la realidad estaban contruidos de barro y que ya había llegado el momento de *usar el martillo* para acabar con el hombre surgido tras Platón. Aquel que cree en otros mundos habitados por seres

¹⁰ CHOZA, J. *Historia cultural del humanismo*. Ed. Thémata/ Plaza y Valdés. Sevilla/Madrid, 2009. P. 248

¹¹Es interesante el análisis etimológico que hace Félix Duque en torno a esta cuestión puesto que nos dice que Heidegger evitará al extremo utilizar el concepto *Menschheit* (género humano) y en su lugar usará *Menschentum* (modo de ser). Nos muestra que el sufijo *-heit* en alemán indica abstracción y el sufijo *-tum* cualidad concreta. Así, como otros ejemplos, encontramos en lengua alemana *Christenheit* y *Christentum*, cristiandad y cristianismo, respectivamente. En DUQUE, F. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Ed. Tecnos. Madrid, 2006. P.69

superiores que nos dominan. Heidegger concibe a Nietzsche como “el último filósofo desterrado”, entendiendo *destierro* como el resultado del olvido y sustitución del *ser* por los entes. El lugar del que ha sido desterrado es de *la casa del ser* y el único camino que encontró el de Röcken para volver a esta morada fue el de invertir la metafísica. Siendo esta solución, sin él verlo, también metafísica. Ya que, tras acabar con este hombre, vendrá un momento de nihilismo que anunciará el nacimiento del *súper-hombre*.¹²

Heidegger, en lugar de entender platónicamente el problema, entiende que este es un fenómeno que hay que resolver desde la ontología. Ya que es el ámbito en donde se mueve el hombre y, que la única forma de salir de esta y volver a casa (*salir del destierro*) es a partir de la reflexión. Pero no una entendida al modo clásico, es una reflexión distinta. Se podría decir que es una reflexión *viva* ya que se va a realizar al vivir y al conocer el entorno en donde se esté. No se trata del lugar particular en el que nos encontremos, tampoco es “aquello que tengo frente a mí”. A lo que se refiere, es a ese espacio que comparten todas las personas, los animales y las cosas. Y por el que adquieren todos ellos su sentido. Es decir, el *mundo*¹³. Este, hay que entenderlo como el espacio en el que el ser humano desarrolla su vida, su existencia. Y es que, para el

¹² El problema de este planteamiento es que el intento de Nietzsche de acabar con la metafísica suponía volver a creer en otro plan metafísico y entrar, por tanto, en un círculo vicioso. *Superar* la metafísica debe ser descubrir su verdad y no intentar suprimirla. Ya que entonces, no salimos de ella.

Dirá en 1946: “*Metafísica* sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la metafísica. Esta forma de superación [...] no es más que la definitiva caída en las redes de la metafísica” HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Ed. Serbal. Barcelona, 1994. P.71. En *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. GA7.

Posteriormente, en su escrito de 1964, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” ahondó más en su crítica a la transvaloración nietzscheana como intento de eliminación de la metafísica, al definirlo como: “platonismo al revés”; aunque platonismo al fin y al cabo”. Entiende, como ya hiciese antes, que cualquier intento de hacer filosofía desde los parámetros clásicos dará como resultado el renacer de sistemas epigonales. En HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos. Madrid, 2010. P.79. “Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”. En HEIDEGGER, M. *Zeit und Sein*. En *Zur sache des denken (1962-1964)*. GA14.

¹³ El término “mundo” en el pensamiento de Heidegger sufre una modificación terminológica. Pasa de emplear el concepto tradicional alemán *Welt* (empleado, por ejemplo, por Husserl al desarrollar su *lebenswelt*) a usar *Lichtung* que hace más referencia al espacio vivencial y de actuación. Al dar un nuevo enfoque al concepto “mundo” y abandonar el clásico *welt*. En su filosofía caerán en desuso tres conceptos claves que marcaron su pensamiento de juventud; *Mitwelt*, mundo objetivo, *Umwelt*, mundo intersubjetivo, y *Selbstwelt*, mundo subjetivo. Estos tres quedan reunidos en esta nueva nomenclatura.

No se hará más referencia a estos conceptos, ni a lo que se referían de un modo pormenorizado, puesto que tal cuestión se aleja de la problemática tratada en esta obra. Solo comentar que dicho cambio, junto al de “Da-sein” por “Existenz” hacen que en las décadas de 1950 y 1960, surgiera la idea del giro (*kehre*) heideggeriano y la opinión de la existencia de un primer y un segundo Heidegger (no se debe olvidar que el escrito al que aquí se hace referencia es de 1964). Distinción solucionada en la década de 1990.

alemán, el ser humano es principalmente *ex-sistencia* (para referirse a este espacio utilizará el concepto *Lichtung*, traducido al español por *claro*¹⁴. Entendiendo que sólo en el claro se puede ver al resto de seres intramundanos). Es aquí, por tanto, donde se va a realizar una vivencia existencial plena al experimentar, fácticamente, el *mundo en sí*. Es decir, ahora es cuando realmente se puede tomar conciencia de este y entenderlo como *eso otro* que no es uno mismo y ver qué posición se ocupa en él ya que, desde que el ser humano nace, ha sido *arrojado* (*geworfenheit*) a este. Como dice el propio Heidegger: “*Mundo es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada*”¹⁵

Ahora que se entiende que el ser humano es un ente especial arrojado al mundo y que debe de recuperar la esencia perdida del ser para llevar una vida plena. De lo que se tratará es de averiguar; *qué es el Ser, por qué es tan importante, qué ha ocurrido con este para que no lo tengamos ya en cuenta y cómo podemos relacionarnos con él*. Para responder estas preguntas, Heidegger, introducirá en su pensamiento la figura clave de la universidad. La cual estará atravesada por el saber filosófico y la metafísica, y la relacionará con conceptos novedosos como: la nada y la angustia. Para desarrollar la idea de la necesidad de un nuevo modelo de humanismo que ayude al hombre a salir de la crisis espiritual que vive. Con todo ello, lo que pretende es guiarlo en la búsqueda de respuestas a las cuestiones planteadas. A esta propuesta heideggeriana, la denomina el profesor J. Chozá, en su *Historia cultural del humanismo*, como “de interiorización”. Ya que pretende recuperar la propia vida humana pero de un modo plácido a partir de la reflexión pausada e íntima que se haga sobre esta. Y sólo es posible lograrlo si se abandona el uso de la razón científica y se emplea uno más originario de esta. Para ello, como ya ha sido apuntado, estudiará a la universidad porque en ella se organizan y desarrollan las ciencias.

¹⁴ Aclara Heidegger que *lichtung* no procede del término *Lich* [luz] sino del verbo *Lichten* [aclarar, despejar] de ahí que *Lichtung* no se deba traducir como [iluminación]. Así dice: “El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*. [ligero] *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar o abrir algo. Como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa [claro]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*. Sin embargo, lo abierto, no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo”. En HEIDEGGER, M. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. *Ed. Cit.* P.86.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Alianza. Madrid, 2001. P.68. HEIDEGGER, M. *Brief auf den “Humanismus”*. En *Wegmarken (1919-1961)*. GA9.

En el escrito que representa su lección inaugural como rector en Friburgo, *¿Qué es metafísica?* (1933), habla, a modo de apunte, de la organización de la universidad alemana y cómo tiene un marcado tinte pragmático y programático. Debido a que agrupa a las distintas facultades en función de la finalidad práctica que desarrollan sus disciplinas. En este ensayo, se plantea el sentido último de las ciencias y el cometido de la universidad. Así como la responsabilidad que tiene con respecto a sus facultades y la forma en la que las organiza. El alemán rechaza de plano esta estructura porque la ve como el resultado, y a su vez continuación, del “mal óntico” que afecta a la humanidad. Por tanto, de lo que se trata es de modificarla, en su misma esencia, para que reoriente a las ciencias en su forma de actuar. Pretende este cambio de rumbo en el quehacer científico, a partir de la autoreflexión sobre su “supuesta certeza interna”, para que entienda que esta no es tal. Al hacerlo, se logrará que desistan de tomar como referencia a los entes como única fuente de realidad y que busquen al *ser* para poder fundarse en él.

El problema que se plantea es que si el hombre pretende ir más allá de los entes, de las cosas que son y conforman el mundo físico *¿Qué se encontrará?*

Heidegger responde tajantemente: *La nada*. Por tanto, de lo que se trata es de buscar la *nada* y estudiarla. Esto, que en un principio, podría resultar contradictorio e imposible, ya que se trataría de conocer algo que no es físico a partir de saberes que sólo pueden tratar lo físico, no lo es. Y es que, Heidegger, no concibe la nada como la negación óntica, sino como la posibilidad de que todo lo ente (*ens unicum*) se pueda presentar ante el hombre. La nada, por tanto, será más una idea que una realidad cuya misión es hacer entender al ser humano, al *Dasein*, que el contacto que mantiene con el mundo no es el verdadero.

Para acceder a la nada, como no es posible hacerse mediante la razón científica, se insta a hacerlo desde la razón emocional y, más concretamente, desde una de sus expresiones más intensas, la *angustia*. Esta no es, como se pudiera pensar en un principio, simplemente miedo. Ya que este siempre va enfocado hacia algo que hace sentirse a uno en peligro. La angustia va más allá, puesto que es una sensación de intranquilidad indefinida. Es el sentimiento disperso que produce en la persona el sentirse extraña ya que no hay focalización alguna y es, precisamente, en esta carencia objetual donde la angustia se acaba transformando en indiferencia y perplejidad dejando

a esta sin saber qué decir. Es en este silencio donde se revela la nada y, a partir de la cual, uno se puede aproximar realmente a los entes. De modo que si se pretende acceder a la raíz óntica, el actuar de quien quiera hacerlo, debe de carecer de interés. Ya que la única forma de alcanzar la totalidad del ente es, precisamente, no querer alcanzarla. A eso es lo que Heidegger denomina “trascendencia” y, como se ha visto, se accede a ella mediante la angustia.

Como trascender es ir más allá, si se quiere superar lo físico, lo que se estará haciendo es *metafísica*. Para el alemán, esta es: “*El preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto*”.¹⁶ Con estas palabras, estimará, al igual que anteriormente hizo Hegel, que *ser* y *nada* son lo mismo¹⁷. Por tanto, si las ciencias quieren desarrollarse verdaderamente, deberán cuestionarse todo aquello que habían desechado e ignorado por estimarlo carente de interés y sentido alguno, la *nada*, y ser atravesadas por la metafísica¹⁸.

“Se hace patente que ese Dasein científico solo es posible si previamente está inmerso en la nada. Solo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Solo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad, de la naturaleza y de la historia”¹⁹

Así, se entenderá que la metafísica se convierta en la ciencia primera. Y el único modo en el que se puede desarrollar es a partir de un conocimiento más adaptable, no por ello más dócil, a las facultades humanas, la filosofía. Es por esta relación con la metafísica, como camino para acceder al *ser*, por lo que Heidegger entenderá que es el estudio primero y, como se verá, que estará destinada a vertebrar la nueva universidad. Es de esta de donde debe emanar la metafísica ya que filosofar, para el alemán, es preguntar. Pero este no se trata de plantear cualquier cuestión ordinaria, sino únicamente

¹⁶ HEIDEGGER, M. “¿*Qué es metafísica*”? En *Hitos*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. P.105. HEIDEGGER, M. “Was ist Metaphysik?” En *Wegmarken (1919-1961)*. GA9.

¹⁷ Heidegger hunde las raíces de su pensamiento en el idealismo alemán.

¹⁸ No es casualidad que la idea que Heidegger quiere darnos de la metafísica nos recuerde a la imagen cartesiana del árbol de la sabiduría que representa al conocimiento humano como un órgano vivo donde el tronco es la filosofía natural, las ramas las distintas disciplinas y la metafísica las raíces que nutren y dan vida al conjunto. Por tanto, todo brota de la metafísica.

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Hitos*. Ed. Cit. P.107.

a las fundamentales como: *¿Qué es el ser?* Y las surgidas a partir de esta: *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?* Por ello, la filosofía es la encargada de preguntar por lo “extra-ordinario”, por lo *metafísico*. Afirmará tajantemente: “*La metafísica es el nombre determinante y el núcleo de toda filosofía*”²⁰

No es un saber más entre el resto, su naturaleza la hace ser peculiar; no es un conocimiento al que se pueda acceder fácilmente y dominar con la práctica, como es el caso de los artesanales y técnicos. Tampoco puede dar respuesta a problemas que se planteen en el día a día, como hacen los científicos, ya que ni siquiera vive en el presente (es un saber atemporal porque los problemas a los que intenta dar respuesta con sus preguntas han ocurrido hace mucho) y ni se detiene ante los entes. Quien no entienda su valor, la verá como inútil. En cambio, quien sea capaz, solo de atisbar su importancia, verá que su valía recae en que abre caminos y marca la ruta a seguir por los pueblos.

No obstante, antes de seguir analizando la cuestión de la universidad como solución a la crisis espiritual que afecta a occidente, Heidegger ve necesario el detenerse a examinar la pregunta “*¿qué es metafísica?*”. Porque opina que ha sido mal entendida y formulada desde una perspectiva errónea; se ha hecho desde el ente y, por tanto, no ha salido de él. Así, cuando ha preguntado por el *ser*, lo ha hecho por el *ser* del ente y no por el *ser* auténtico. El resultado es que, no solo se sigue estando en el “olvido del ser” (*seinsvergessenheit*), si no que el mismo olvido ha sido olvidado y disuelto por el mundo óntico. Haciendo más difícil, si cabe, la vivencia ontológica. De hecho, este error ocurrió hace tanto tiempo que el error mismo ha sido negado por llegar a un punto en que su realidad es asumida como verdadera e indiscutible, como si de un dogma de fe se tratase. De lo que se trata ahora, es de reconducir la pregunta por la metafísica ya que de seguir así, todas las conclusiones que se extraigan de esta serán falsas y la imagen del mundo que se obtenga será un espejismo o, con suerte, un mal reflejo de lo que debería ser realmente. Se han estrechado tanto las miras al pensamiento que se ha producido una decadencia espiritual que afecta no solo a las personas, sino también a las naciones. Al analizar la situación comentada se preguntará:

²⁰ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2003. P.25. De la conferencia impartida en la universidad de Friburgo en 1935, “Einführung in die Metaphysik”. En *Lectures (1923-1944)* B. *Freiburg Lectures (1928-1944)*. GA27.

“¿Y si esto no fuese por nuestra intervención ni por la de nuestros antepasados más próximos y más lejanos, sino por un acontecimiento que no alcanzaron las miradas ni de todos los historiadores juntos y que sin embargo, ocurre antiguamente, hoy y en el futuro? ¿Sería posible eso, de que el hombre, que los pueblos, en sus más grandes aventuras y maquinaciones, estén relacionados con el ente y, sin embargo, se hayan caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo, y que ese fuera el fundamento último y más poderoso de su decadencia?”²¹

Desde la primera mitad del S.XIX, con la caída del idealismo alemán, se perdió el pensar auténtico. El cuestionamiento último de la realidad fue reemplazado por la extensión y el número. Convirtiéndose con el tiempo, el pensar, en meros ejercicios rutinarios de repetición y adecuación con lo físico. Tanto es así, que lo espiritual es convertido en *inteligencia* y *cultura*. “Inteligencia”, en tanto en cuanto, es concebido como conocimiento basado en el mundo sensible. Esto es, puede ser enseñado y aprendido y queda puesto al servicio del estado al que sirve ciegamente. Se convierte, por tanto, en arma ideológica. Y “cultura” porque el hombre pretende adecuar la realidad al ser humano, a partir de unos criterios de acción denominados “valores”. Sin analizar ni cuestionar nada más allá de lo que ven sus ojos y no permitiendo que las expresiones artísticas vayan más allá de lo que ha sido prefijado en su esencia; la pintura es pintura, la escultura es escultura y la poesía es simplemente poesía. Por lo que el arte pierde toda su conexión con el mundo trascendente y con el *ser*.

Por tanto, lo único que hoy guía al actuar humano es la lógica racional. La cual, como se ha visto, niega toda posibilidad de conocimiento de aquello que escape a los límites del ente. Así, no hay espacio ni para la filosofía ni para las cuestiones metafísicas como el *ser* y la *nada* (desde esta perspectiva los estudios sobre la *nada* serán tachados de nihilistas, ilógicos y anticulturales). Como de la ciencia jamás podrá nacer ni el espíritu ni ninguna actitud que guíe a la humanidad hacia él. Si no se desplaza su punto de estudio, no podrá darse ninguna apertura a la esencia del ser.

Debido a la hegemonía científica el mundo ha sido: tecnificado por la razón positiva, explotado por un sistema económico liberal más allá de sus límites y dominado por un oscurantismo en el que lo material subyuga a lo espiritual debilitándolo hasta hacerlo desaparecer. Se han perdido de un modo tan absoluto el rumbo y el control de la existencia que hace ya mucho que no se sabe hacia dónde camina la humanidad. La decadencia es tan fuerte que apenas sí quedan fuerzas intelectuales que puedan ponerle freno a esta situación de descontrol. Por ello, el alemán ve necesario volver a formular

²¹ *Ibid.* P.42.

la pregunta por el *ser*. Pero esta vez, no como mera repetición carente de sentido. Sino, más bien, como una necesidad de volver a empezar de cero para recuperar la esencia perdida. Para ello, la pregunta no debe ser formulada desde el interés, sino desde la humildad. Solo desde ella se podrá acercar el hombre al ser, pero no como individuo si no como nación. Heidegger ve que en la problemática en torno al *olvido del ser* está en juego el destino mismo de occidente. Y que en este, Alemania jugará un papel crucial. Ya que a lo largo de la historia, ha mostrado ser la única nación capaz de desarrollar el pensamiento trascendental, más allá de las grandes potencias económicas del momento (Rusia y América del Norte). Cuyos intereses están enfocados únicamente hacia lo material. Será por ello, por lo que en los escritos de esta época, se centre tanto en la educación y la política de su nación.

Heidegger, no cesa en la tarea de seguir aclarando lo que sea la metafísica y la correcta relación que se deba de mantener con ella. Ya que, como hemos visto, es crucial para el futuro de la humanidad. Así, en 1943, escribe su “Epílogo a *¿Qué es metafísica?*”²². En este ensayo, ahondará más en este concepto para esclarecer su significado y mostrar su importancia velada. Para ello, intenta aclarar los prejuicios que existen en contra de esta. Afirma, como ya hiciera en 1935, que no es una “filosofía de la nada” porque esto sería un nihilismo y, como tal, negaría la existencia del mundo e incluso del *Dasein* que lo cuestiona. Tampoco es una “filosofía de la angustia”, entendiendo esta, a modo popular, como el pensar y actuar propio de los cobardes. Ya que entonces, esta negaría la posibilidad de actuar del *Dasein*. Por último, rechaza que la metafísica, al manifestarse a través de la angustia, se trate únicamente de un estudio de esta y se convierta en una “filosofía de lo sentimental”. Ya que de ser así, no se podría llegar a ninguna conclusión fiable, puesto que negaría el rigor del pensamiento lógico. Así pues, la metafísica, no es un saber que niegue el mundo, ni la acción ni la lógica del *Dasein*. Muy al contrario de la opinión pública, para el alemán, la metafísica significa apertura, posibilidad de acción y pensamiento auténtico. Ya que su misión es clara: “*Solamente piensa lo que desde sus inicios se le ha planteado al pensamiento*

²² HEIDEGGER, M. *Hitos*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. HEIDEGGER, M. “Nachwort zu "Was ist Metaphysik". En *Wegmarken (1919-1961)*. GA9.

occidental como aquello que hay que pensar y que sin embargo ha quedado en el olvido: el ser"²³.

Volverá a advertir en este escrito, como hiciese en el anterior, que tal pensar no es el cálculo positivo, que busca rigor y exactitud en sus mediciones, ya que este es incapaz de salir de los límites físicos del ente. Para Heidegger, es necesario partir de un pensamiento más originario y primitivo que el del científico, uno que emplee un lenguaje que esté abierto a la pluralidad de significados, porque entiende que esto enriquece el mundo que nombra. Se refiere al lenguaje del sabio (el filósofo) y el poeta ya que estos, pese a ser distintos, parten de este pensar original y, por ello, pueden trascender al ente.²⁴

En este mismo escrito, hace referencia, nuevamente, a la peculiar naturaleza humana por la relación que es capaz de establecer con el *ser*. Así dice:

“De entre todos los entes el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es. Así pues, el que, en su esencia, es llamado a la verdad del ser está ya siempre y por eso mismo determinado de un modo especial”.²⁵

Este texto nos sirve para completar la idea que ya escribió en 1927, acerca del *Dasein*, y en el que destacaba su naturaleza óntico-ontológica:

“El *Dasein* tiene, por consiguiente en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar una primacía óntica: El *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo”²⁶

Y continuaba afirmando su íntima relación con el *ser*:

²³ *Ibid.* P.255.

²⁴ La obra posterior de Heidegger se dedicará a estudiar, principalmente, la poesía y su lenguaje. Centrándose, para ello, en figura del romántico alemán F. Hölderlin. A destacar los siguientes escritos: “Como cuando en un día de fiesta” (1941) (“Wie wenn am Feiertage...”. Y “Regreso al hogar / a los parientes” (1945) “Heimkunft / An die Verwandten”. Incluidos en HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* Ed. Alanza. Madrid, 2005. Ambos en *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung (1936-1968)*. GA4. A su vez, destacar “¿Y para qué poetas?” (1946) en HEIDEGGER, M. *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid. 2010. “Wozu Dichter?” En *Holzwege (1935-1946)*. GA5.

²⁵ *Loc. Cit.*

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Ed. Cit. P. 32.

“Para la tarea de interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona”²⁷

Es en este momento, cuando hay que detenerse para entender lo que pensaba Heidegger sobre qué era el ser humano. Y es que, para el alemán, si se pretende dar respuesta a tal cuestión, hay que alejarse de conceptos que lo definan en función de su racionalidad, como son: “animal racional” y “sujeto”. Y buscar otros que lo relacionen más con la naturaleza, como es el de “existencia”. Ya que con este se niega la primacía de los conocimientos científicos porque, al no moverse de la dimensión óptica su exactitud y rigor metodológico, nada pueden decir de lo auténticamente verdadero. El pensamiento racional no abre al ser ni pone en contacto con este. Ya que el *ser*, como se ha indicado, solo se puede experimentar y las ciencias nada pueden decir de este porque escapa a su proceder. Este modo de entender al hombre, como existente, implica dos cosas: un espacio donde desarrollarse y un tiempo en el que hacerlo.

A la realidad que vive el hombre, y que la concibe como un todo, la denominará *mundo*. El modelo que tomará para desarrollar su idea de mundo le viene dado por la tradición idealista alemana y, sobretudo, por su maestro Husserl y su *lebenswelt*. Para el alemán, el ser humano es un *ser-en-el-mundo*. Esto significa que es consciente tanto de la posición que ocupa en este como de lo que acontece en él. Esto es así, porque no está cerrado ni cosificado por el medio que le rodea. Sino que está *abierto* a este y lo concibe como un espacio a habitar. Pero esta habitabilidad es particular a su especie. El hombre no solo está, no es un ser constreñido únicamente al presente, sino que es “proyecto”, *entwurf*²⁸. Heidegger, entiende este proyecto, no como un plan estratégico que responda a una racionalidad técnica, sino, más bien, como el tener y realizar aspiraciones; el proyecto es la posibilidad de ser cualquier cosa sin más.

Al proyectar, el hombre hace del mundo un espacio a habitar. Y esta vivencia se hace *en y desde* el tiempo, porque el ser humano no es otra cosa que tiempo. Tomar conciencia de ello, implica aceptar la idea de finitud. La cual, supone un conocimiento que no tiene el resto de animales, ya que estos no piensan la muerte, solo la viven. Es

²⁷ *Ibid.* P.35.

²⁸ Del verbo *entwerfen* que significa: proyectar e imaginar. Podemos entender *entwurf* como: borrador, bosquejo o proyecto.

este saber el que nos hace ser únicos y destacar entre el resto de entes. Siendo esta, para Heidegger, la esencia del ser humano.

Con lo dicho hasta ahora, se entiende que el *dasein*, por su propia esencia particular, es un ente que, por un lado, va a vivir de un modo peculiar en el mundo y, por otro, mantiene con el *ser* un vínculo especial; será el encargado de recuperarlo a partir de la relación de conocimiento que llegue a establecer con él. Debe ser a partir del conocimiento porque esta es una acción exclusivamente humana. Pero debe tratarse, como se ha visto, de uno que se aleje de cualquier intento de dominio y se acerque a la vivencia. Heidegger, de este modo, establece una relación entre pensar y vivir.

1.1.2 La universidad.

Una vez que se ha contextualizado la cuestión humanista y se han analizado los elementos principales que vertebran el pensamiento del de Messkirch, al menos en esta época, ya se puede comenzar a tratar la cuestión de la universidad. Sobre ella versarán, de modo directo, sus escritos de la década de los treinta. Ya que al principio de la misma será nombrado rector de la universidad de Friburgo, lo será durante los años 1933-34²⁹. En este breve período de tiempo, su labor irá más allá de la simple gestión y administración de las distintas facultades a su cargo. Hará todo un proyecto de renovación y desarrollo por el que pretenderá que la universidad cobre un papel de relevancia en el destino del pueblo alemán. A tal labor dedica su escrito de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana*³⁰. En él, desarrolla específicamente dos cuestiones que marcarán su filosofía posterior: la universidad y la política nacional.

²⁹ El 21 de abril de 1933, Heidegger es nombrado rector sucediendo en el cargo al socialdemócrata von Möllendorf que, debido a su ideología, será destituido tan solo una semana después de serle asignado el cargo. Heidegger ocupará su puesto ya que será visto como el idóneo para acercar a la universidad al ideario nacionalsocialista. Por lo tanto su labor irá más allá de la gestión y administración de las distintas facultades a su cargo y desarrollará todo un plan de acción y desarrollo de esta.

³⁰ Escrito de gran valor e interés ya que supondrá su discurso inaugural como rector de la Universidad de Friburgo el día 27 de mayo de 1933. De tal modo, en este se enunciarán los que serán los pilares que sostengan todo su proyecto político-académico; la reconsideración del papel de profesores y alumnos, el análisis del concepto “ciencia” y el protagonismo de la universidad en el destino de la Alemania (elementos que serán desarrollados en profundidad en este estudio). “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg / La autoafirmación de la universidad alemana. Discurso pronunciado en la solemne Toma de Posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo”. En HEIDEGGER, M. *Reden, Ansprachen, Gedenkworten, Grussworte. Aufrufe*. GA16. En Español en RODRIGUEZ, R. *La autoafirmación de la universidad*

Este texto, que supone su discurso inaugural como rector, es de gran valor y profundamente esclarecedor ya que en el mismo título expone los que serán los pilares que sostengan todo su proyecto político-académico; la necesidad de que la universidad sea renovada para que recobre su identidad y pueda afirmarse como institución. Para ello, reconsiderará del papel de profesores y alumnos, como elementos constitutivos del espíritu germánico. Analizará el concepto “ciencia” y la urgente necesidad por recuperar su sentido primigenio para que vuelva a ser el pilar sobre el que se asiente la universidad. Y, por último, ratificar el protagonismo de la misma en el destino de la nación.

Al inicio de este texto, describe lo que es para él dicho organismo educativo:

“La Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es la voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán tienen sobre todo que llegar, queriendo su esencia al poder. Y lo lograrán si y solo si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, por un lado, la ciencia a su más propia necesidad y, por otro, nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio”³¹.

Indica, que la tarea fundamental de la universidad, y a la que está destinada desde su misma fundación, es conseguir, mediante el estudio superior cualidades esenciales tales como: el conocimiento científico, la voluntad y el trabajo. Es por ello, por lo que entiende que esta, es el único organismo capaz de proporcionar la instrucción espiritual necesaria para que toda su nación acepte el reto que la historia ha puesto en sus manos y dirija el timón que marca el destino de occidente. Y es que, en Hei, estará muy asentada la idea de *volksgeist* (“espíritu del pueblo” como entidad viva) que heredará de von Humboldt. Ve a su país en una posición geográfica estratégicamente excelente para liderar Europa, ya que por su situación física está en el centro de esta. Hará especial mención a esta situación al decir:

“Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación [...] al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo,

alemana, *El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger*. Comp. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.

³¹ RODRIGUEZ, R. *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. HEIDEGGER*. Ed. Cit. P.8.

en tanto histórico se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, solo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales*, desde el centro.”³²

Y será su universidad la que esté determinada a sacar a occidente de la decadencia existencial en la que vive, recuperando, para ello, sus últimas fuerzas intelectuales. Es, por esto, por lo que instará a que profesores y alumnos aúnen sus fuerzas para alcanzar dicho objetivo. El cual, entiende más valioso y trascendental que la simple adquisición de destrezas técnicas. Los profesores deben ser más que meros transmisores del conocimiento adquirido a lo largo del tiempo. También deben ser más que aquellos investigadores de su campo, cuya misión es exclusivamente la de adquirir fama y respeto entre sus colegas. De igual modo, los estudiantes, no deben aspirar únicamente a encauzar sus esfuerzos para conseguir aquellos puestos en la sociedad que les proporcionen altos salarios y poder. Heidegger quiere eliminar de su universidad cualquier rasgo del talante burgués. Ya que lo concibe como un conjunto de valores vacíos y superfluos que lo único que logran es mancillar a su querida institución. Puesto que la encaminan hacia fines tan depravados como la opulencia y adormecen el espíritu del pueblo, el cual, se rinde ante el acomodo de las clases privilegiadas. Profesores y alumnos deben entender que hay algo más que sus intereses privados, hay un espíritu que alienta a toda una nación que se encuentra hundida tras los desastres de la Gran Guerra y que debe revivir de sus cenizas con más fuerza que nunca. Han de entender que son los encargados de contagiar, con su esfuerzo, al resto de miembros de la nación. Haciendo de esta un ejemplo de superación y valentía para el resto de potencias occidentales.

Pretende eliminar la vulgaridad que se ha implantado en sus aulas. La universidad no es una escuela técnica superior donde se instruye a los jóvenes para que sean meros funcionarios o simples trabajadores asalariados. Sino que es el espacio donde se formarán los futuros líderes. Aquellos que sabrán extraer de sus enseñanzas recibidas las instrucciones para vivir auténticamente sus vidas saliendo de la mediocridad y la resignación burguesa, que sepan quiénes son. En definitiva, que sean capaces de *autoafirmarse*. Por tanto, si pretende que la universidad, y por extensión la nación, se autoafirme, necesitará de sujetos que lo hagan y que se comprometan con ella

³² HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Ed. Cit. P.43.

a hacerlo. Estos guías futuros son los estudiantes del presente que, con su esfuerzo y voluntad, sabrán conducir a su nación llevándola por la mejor senda posible. Por ello, Heidegger, entiende fundamental que se les forme del modo más adecuado posible empleando las mejores herramientas con las que se cuente. En este caso, las ciencias³³.

Pero no se trata de las ciencias actuales que están dominadas por lo óntico porque, como ya dejó claro en los escritos en los que trataba la cuestión de la metafísica, a estas se les presupone una mira pragmática que les impide alcanzar el fin supremo que deben lograr. Se refiere a una ciencia depurada y despojada de cualquier tinte utilitarista. Es, por ello, por lo que pretende que se reflexione sobre la esencia original de esta. La cual, como se ha visto, ha sido olvidada para descubrirla en lo que es. Recuperar a la ciencia significa devolverla a su sentido filosófico originario. Es decir, *de forma superior del saber que se orienta al todo*. Quiere retomar la misión para la que nació en un principio y, para ello, remite al mundo griego en el que el hombre, en soledad, y rodeado de una realidad desconocida, se atrevía a preguntar por su sentido³⁴. Dirá que esta actitud es la que podrá volver a cohesionar a las distintas facultades que andan escindidas y enclaustradas en sus parcelas de conocimiento. Volviendo, de ese modo, por un lado, a conectar al ser humano con la totalidad de lo real. Y, por el otro, gracias a entender el conjunto de su existencia, podrá tomar el control de ella y dirigir, tanto su destino como el de su nación.

Para que la universidad cumpla esta suprema tarea de personificar la voluntad de todo un pueblo, Heidegger entiende que hay que repensarla como institución desde su origen mismo, hay que conocer su historia. La cual, pese a lo que se pueda pensar, no hunde sus raíces en las brumas del pasado siendo muy difícil el rastrear sus orígenes. Muy al contrario, la universidad, tal y como se ve hoy, tiene una breve historia y su organización no se remonta apenas siglo y medio desde que Heidegger escribiese estas palabras. Fue gracias a Wilhem von Humboldt, quien influido por el pensamiento romántico del S.XIX, supo reconocer la importancia humanista que tenía para la gestación de la emergente nación alemana la cultura y el papel que jugaba la entidad

³³ No se puede evitar observar la similitud que presenta la idea del alemán sobre la educación y su relevancia en la política nacional, con la que planteó Platón en su obra *La república*.

³⁴ Heidegger hará innumerables referencias al mundo griego y encontrará muchos paralelismos con el germano. Tomará, como hiciese von Humboldt o Nietzsche, a este como modelo de nación y ejemplo a seguir.

universitaria en su aparición. Por ello, entendió necesario alejarla de sistemas escolásticos tradicionales cerrados y reformarla. Todo ello con la idea de que se adaptase, del mejor modo posible, a los cambios sociales y políticos que se estaban viviendo en su momento. Por todo esto, es concebido como el padre de la Universidad de Berlín, o alemana. Instaurando un modelo que ha servido al resto de naciones europeas para organizar sus estudios superiores. Es por ello, por lo que se juzga necesario analizar en profundidad las ideas de este pensador, si se quiere entender mejor el proyecto reformista que tenía en mente Heidegger durante su rectorado y que expone de un modo tan claro y vehemente en el texto comentado.

En una serie de conferencias pronunciadas a los estudiantes extranjeros en los cursos de verano de 1934³⁵ (meses después de abandonar el rectorado), establece que son cuatro los hechos que hacen que Heidegger establezca en la figura de von Humboldt la paternidad de esta nueva universidad; la funda desde cero sin intentar renovar la organización desde elementos previamente existente. Como principal sostén de la institución establece la unión de hombres hábiles y comprometidos con su labor. La proyecta al futuro ya que no la ve como intento de recuperar el esplendor del imperio prusiano, sino como el despertar del nuevo pueblo alemán. Y, por último, establece a la Facultad de Filosofía como el centro determinante de la universidad. Ya que su saber va a ser el único que comprenda la conexión interna que existe entre todas las parcelas del saber, siendo capaz de organizarlas y reconducirlas, como un todo orientado, a un mismo fin (es por lo fundamental de este último aspecto por el que será desarrollado de un modo más detallado en los siguientes apartados). Así, para Heidegger, la reforma universitaria llevada a cabo por von Humboldt pretende ir más allá de la mera actualización de su contenido teórico y metodológico. Realiza un cambio radical en todo su ser:

“La Nueva Universidad no fue erigida para mejorar la formación prácticotécnica de las profesiones. Tampoco con el objeto de corregir la enseñanza y las ciencias, sino que con esta nueva fundación, el estado ponía de manifiesto su voluntad de educar al pueblo mediante la universidad, yendo de su espíritu histórico hasta su propia esencia, para ligarlo con su propia ley, esto es, para dejarlo libre y en eso conducirlo a la unidad”.³⁶

³⁵ HEIDEGGER, M. “La universidad alemana”. (<http://www.heideggeriana.com.ar>). Traducido por B. Onetto del original. En HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* GA16.

³⁶ *Ibid.* P.6.

1.1.3 Humboldt y la nueva universidad alemana.

En octubre de 1806, se producen simultáneamente las Batallas de Jena y Auerstedt. Estas, supusieron las últimas derrotas de los ejércitos prusianos comandados por Federico Guillermo III de Prusia y Carlos Guillermo Fernando de Brunswick, respectivamente, dando como resultado la caída definitiva del Sacro Imperio Germano a mano del ejército napoleónico y la concluyente ocupación francesa de Berlín. Un año después, en 1807, se firma el tratado de Tilsit, en el que el desaparecido imperio se ve fuertemente sometido, política y económicamente, al gobierno francés ya que pierde territorios y es obligado a pagarle fuertes impuestos. Es en este momento, cuando el ministro de economía y finanzas, el barón Freiherr von Stein, debido a las duras condiciones a las que ve que está siendo sometida su nación, a la neutralidad y pasividad de los gobernantes que han permitido la invasión francesa y a la urgente necesidad de encontrar una solución a tal situación, escribe su *Memorial de Nassau*. Un programa de reformas para el estado prusiano que supone un cambio en el gobierno, y en la forma en la que este está siendo gobernado. Donde uno de los elementos centrales es la reforma pedagógica, cuyo objetivo no es otro que despertar el espíritu colectivo, el patriotismo y el honor de una nación sometida que adolece de hastío y que necesita avanzar por sí misma y marcar su propio devenir histórico con un talante e identidad propios. Para lograr tal objetivo designó a varias personas, entre las que destacó con luz propia una en especial: Wilhem von Humboldt, cuya obra y pensamiento, pese a no ser pedagogo, giraba en torno a la formación del hombre con el objetivo de establecer un nuevo modelo de ser para este. Por lo tanto, será un error buscar en su obra técnicas pedagógicas concretas ya que lo que hace es exponer máximas generales que orienten la educación de lo práctico a lo humano. Creando así la nueva imagen de humanidad que será la que conforme las bases del posterior pensamiento europeo del que hablará Heidegger.

Humboldt (Postdam 1767- Tegel 1835), hijo de familia noble, fue introducido, desde muy joven, en los círculos intelectuales de Berlín, principal foco de la *Aufklärung* (ilustración alemana). Estudia derecho y filosofía, en especial la de Kant, en las universidades de Orden y Gotinga. Y en 1789 se traslada a París, ciudad en la que residirá dos años, y en donde seguirá con gran interés la Revolución Francesa y sus consecuencias. Tras desempeñar cargos diplomáticos en Italia, y en los que entrará en contacto directo con escritores románticos, asistirá desolado a la caída de su nación

como potencia europea. Su contacto con la ilustración alemana, el pensamiento revolucionario francés y el movimiento romántico formarán su carácter liberal. El cual, plasmó en obras como: *Ideas sobre la constitución política, motivadas por la reciente Revolución francesa* (1791) y *Los límites de la acción del Estado* (1792). Esta última es considerada como el fundamento de una nueva teoría política que persigue reformar su nación y en donde estudia la relación que se tiene que dar entre Estado y sociedad. Lo hace con un marcado punto de vista antropológico. Ya que lo que pretende es, a partir de esta, establecer su ideal de ser humano. Por ello, no es de extrañar que, en uno de sus frecuentes viajes a Berlín, von Stein se reuniese con él y le propusiese desempeñar el cargo de jefe de “la sección de cultos y enseñanza” (*Sektion des Kultus und des öffentlichen Unterrichts*) ya que supo ver en von Humboldt a la persona idónea para renovar el sistema educativo tradicional prusiano, cuyo origen se encontraba en la escolástica cristiana y que, por su carácter enciclopedista y su marcado elitismo, no cumplía los nuevos objetivos que los frescos ideales ilustrados europeos establecían para la educación. Y es que esta, debía de lograr que todos los ciudadanos llevasen una vida lo más honrada y noble posible. Es decir, el estado debía proveer a sus súbditos de la formación necesaria para que pudiesen subsistir, por sí mismos, siendo *seres útiles*.

Durante dieciséis meses ostentó dicho cargo y durante todo ese tiempo, como labor principal se encomendó la tarea de reformar el sistema de enseñanza pública en Alemania. Para alcanzar dicha meta, entendió que el ideal pragmático ilustrado no era el correcto. El individuo, según Humboldt, no debería ser educado con la vista fijada en un oficio o profesión. Sino que a este, debería ofrecérsele una educación que le guiara hacia un pensamiento independiente. De modo que lo primero que se debía de educar al ser humano era en su formación como persona para, a partir de ahí, ilustrarlo. Esta idea, que la toma de la filosofía kantiana, la comparte con el resto de intelectuales de la *Aufklärung*, quienes sitúan en la base de su pensamiento la preocupación principal del pensador de Königsberg: *¿Qué es el hombre?*

“Humboldt opuso a este principio pragmático el principio humanístico. Se fundaba en el precepto de Rousseau, según el cual la formación del hombre debe preceder a la del ciudadano y constituir su base. Confío en el Estado el cuidado de toda la enseñanza [...] el Estado debía preocuparse, no de sus fines particulares, sino únicamente de la formación del hombre en el sentido más alto de la expresión. La formación profesional, la especialización, tendría que hacerse sobre la base de esa formación general.”³⁷

³⁷ CHATEAU, J. *Los grandes pedagogos*. Coord. Ed. F.C.E. México, 1974. P.228.

Con lo leído, se puede ver cómo para alcanzar la meta política que persigue, establece la necesidad de una reforma educativa con bases antropológicas e intelectuales. Ya que entiende que la razón, pese a no ser cognoscible en sí misma, es la facultad que, *a priori*, origina las dimensiones físicas, intelectuales y morales, que dan lugar a la *humanitas* en el ser humano y le permiten sobrevivir y dotar de sentido el mundo que le rodea. Pero estas no se quedan solo en el hombre singular, sino que lo trascienden al desarrollarse otras dimensiones potenciables como la lengua y la política. Estas, posibilitan la aparición de comunidades que se comportarán del mismo modo que los individuos. De modo que si queremos reformar la política, debemos reformar a los ciudadanos y la mejor forma de hacerlo es mediante la educación. De ahí, que a la base de su política se sitúe la antropología. A esta concepción de la nación es lo que se dio en llamar por el romanticismo *volkgeist* y que retomará Heidegger décadas después.

La concepción humanista de Humboldt se aleja de la propuesta ilustrada francesa y se sitúa en las idealistas hegelianas que conforman la tradición intelectual de su nación. No obstante, como veremos más adelante, al estar influido por el pensamiento de Fichte y Schelling, caminará en pos de las ideas románticas que protagonizaban su presente intelectual. Del idealismo toma la importancia de la razón y la idea de ser humano como un absoluto que necesita desarrollar por sí mismo su potencial máximo. Del romanticismo toma el protagonismo que le dan estos pensadores al concepto de “nación”, como signo de identidad y unión de sus habitantes, y que servía de sustento a sus planteamientos. Por último, como modelo de acción a seguir, se fija en la civilización griega ya que entiende que esta, gracias a sus leyes, conseguía que los ciudadanos viviesen al máximo sus vidas ya que gozaban de libertad absoluta para desarrollar su carácter y personalidad individual. Así, la nación que con sus leyes permite que sus ciudadanos sean protagonistas de sus destinos, será una que perdurará en el tiempo y liderará al resto de naciones. En cambio, si con sus leyes lo impide, lo que hará será fomentar la uniformidad en el pensar y actuar de sus ciudadanos y estará condenada a desaparecer. Humboldt entiende, al igual que Hegel, que como las naciones ejercen su poder a lo largo del tiempo, el hombre es algo más que razón. Es historia y es en esta donde se establecen las pautas generales que marcan su vivir y actuar (*zeitgeist*) y en las que se puede desarrollar su *bildung*.

El ser humano, debe ser el único protagonista de su existencia y de él dependerá encontrar su felicidad. La cual, nunca debe caer en manos de los Estados ya que

aquellos que sitúan en su principio de acción la felicidad de sus súbditos, como los gobiernos ilustrados, son despóticos y absolutistas. El Estado que propugna Humboldt, con su reforma, va a ser uno que ofrezca únicamente a sus ciudadanos las condiciones de seguridad que posibiliten su supervivencia y los medios para lograr la autorrealización mediante la formación integral. Con idea de que todas sus fuerzas y capacidades estén en armonía (*bildung*). Como para adquirir esta formación es necesario el ejercicio de la razón, el Estado debe procurar, única y exclusivamente, el alimento de esta mediante las artes, la lingüística y las distintas ciencias teóricas y prácticas. Pero sin entrar en valorar la aplicación y utilidad de estas. Es más, Humboldt, intenta restringir al máximo el papel del Estado y de los profesores en la formación del individuo ya que estos transmiten *ideologías*.

“Lo importante es la formación del hombre dentro de la más elevada variedad; y la educación pública, aun cuando evitase este defecto y se limitase a nombrar y a mantener educadores, favorecería siempre, necesariamente, una forma determinada [...] si hay alguna actividad que exige actuar sobre el individuo concreto es, precisamente, la educación, cuya misión es formar individuos concretos”³⁸

Y continúa la idea del texto al entender que la educación debe buscar el máximo grado de libertad y objetividad posible si pretende lograr su objetivo último, formar personas.

“La educación debe formar hombres, sin tomar en consideración formas sociales determinadas que hubiera que impartir a los hombres; no necesita, por tanto, del Estado. Entre hombres libres, todos los oficios progresan más y mejor, todas las artes florecen de un modo más hermoso, todas las ciencias se desarrollan. Entre hombres libres son más estrechos, también, los vínculos familiares. Entre hombres libres surge la emulación y los educadores son mejores.”³⁹

De hecho, el pensamiento político que marcará toda su vida profesional, tras su paso por la jefatura de “cultos y enseñanza”, será el de elaborar una constitución nacional que divida al Estado en distintos *estamentos* con el fin de evitar la caída en el despotismo y que den mayor poder al pueblo. En definitiva, lo que busca es la *bildung* de la nueva nación alemana. Ya que entiende que el principio que debe regir el nacimiento de una nación no es el poder económico, sino el poder de unos ciudadanos comprometidos y formados que sientan que forman parte integral de su pueblo y, a su vez, este de ellos. La educación debe proporcionar una formación integral del individuo. Lo cual implica, tanto su dimensión natural (ser humano) como la social (ciudadano). El

³⁸ HUMBOLDT, W. *Los límites de la acción del Estado*. Ed. Tecnos. Madrid, 1998. P.62.

³⁹ *Ibid.* P.65.

fallo de los estados, a lo largo de la historia, ha sido centrarse en el segundo ya que su finalidad era exclusivamente la de preservar el poder y mantener el *status quo*. Este llegaba a constituirse como un ente que entendía que era un fin en sí mismo y no únicamente el medio por el que se deben desarrollar los individuos que lo forman. Esta mentalidad negaba el potencial y restaba fuerza a las personas impidiendo el desarrollo natural de la *bildung*. Humboldt entendía que solo educando en libertad es posible el desarrollo pleno de las personas y el avance sano y seguro de un Estado. Ya que el motivo por el que estos han ido cambiando a lo largo de la historia es porque la educación que ofrecían no lograba desarrollar armónicamente los dos aspectos de nuestro ser. Humboldt explica muy bien la diferencia que existe entre una buena y una mala educación, a partir del enfrentamiento de dos principios; *el principio de utilidad*, el cual es una imposición de alguien, el Estado, que dice qué hay que hacer para mejorar y *el principio de necesidad*. El cual, brota del hombre mismo cuando llega a conocerse plenamente (a nivel personal y social). Esto hace que sepa qué necesita realmente para mejorar, tanto él como su entorno, y el modo de conseguirlo. Este segundo principio es armónico ya que no hay obligación ni coacción alguna.

1.1.3.1 El plan educativo de von Humboldt

Su idea era que todos los ciudadanos accediesen a una formación general básica. Esta era asumida por las tres grandes escuelas en las que se dividía el proceso educativo; la enseñanza elemental, la enseñanza secundaria y la universidad (las escuelas técnicas y profesionales quedaban fuera de este esquema ya que no estaban orientadas a una formación general, sino, más bien, a un conocimiento técnico específico). En todos estos se buscaba una educación integral del individuo cada vez más especializada. De modo que, aunque no todos los ciudadanos completasen el camino formativo, al menos, se aseguraba que hasta donde hubiesen llegado habrían recibido una educación adecuada para formarlos como personas.

Humboldt prestó especial atención a la universidad, ya que lejos de entenderla como una escuela técnica superior enfocada al mundo laboral, la dirigió a la formación humanística más elevada posible. En 1810, funda la Universidad de Berlín, que será el modelo para el resto de universidades alemanas y, posteriormente, las europeas. Siendo

conocido, hoy día, como el padre del concepto de “universidad”, tal y como es concebida dicha institución académica. En su nuevo modelo colocará a la filosofía, y su conocimiento, como el eje que vertebrará al resto de conocimientos y, por tanto, que conforme y reúna, en torno a sí, las distintas facultades que integran la universidad. Es digno de destacar cómo la filosofía, en sí, no presenta valor pragmático alguno ya que no está encaminada a desarrollar ninguna profesión concreta. Pero, por su sentido, se convierte en piedra angular que sostiene al resto de disciplinas y conduce al ser humano de un modo natural hacia estas.

“Para Humboldt, la filosofía es la ciencia de los postulados de la experiencia, como comprensión del hecho empírico en su diversidad individual; aquella que posibilita al hombre su propio autorreconocimiento, pues abre el ámbito particular de la antropología. El hombre la ansía y la necesita para comprenderse a sí mismo, para conocer la naturaleza que lo rodea y convertir ese conocimiento en fructífero [...] La filosofía en Humboldt se halla en estrecha relación con las cuestiones elementales de la vida en el mundo”⁴⁰

Librará a la universidad de saberes basados en principios pragmáticos y las centrará en aquellos que buscan el sentido de la vida. No se trata de formar trabajadores, sino de educar personas. Así, el valor no reside tanto en la materia estudiada en sí, cuanto en la manera de tratarla y el talante con el que se accede a ella. Por tanto, a medida que avance en el proceso educativo, el papel del maestro irá decreciendo en beneficio del alumno. Ya que este, debe trabajar en soledad y con libertad de acción si quiere desarrollarse al máximo y de un modo armónico.

Aunque Humboldt se rodeó de un equipo comprometido con su plan, entre los que destacan: Süvern, Nicolovius y Uhden, este nunca se llegó a llevarse a cabo ya que pronto se vio obligado a renunciar a su cargo debido a los choques que tuvo con el Ministro del Interior, el conde von Dohna. Quien era contrario, tanto a su persona como a sus teorías progresistas, y el encargado de darle a estas el visto bueno.

Para desarrollar su reforma educativa, se basó principalmente en las figuras más destacadas de su presente histórico en los ámbitos pedagógicos y filosóficos. Entre los que hay que destacar principalmente a tres; El suizo, y padre de la pedagogía moderna, J. H. Pestalozzi. Y a dos de los máximos representantes del romanticismo filosófico

⁴⁰MARTÍ, M.R. *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Ed. Verbum. Madrid, 2012. Pp.69-70.

alemán: J.G. Fichte y F.W.J.H. Schelling⁴¹. Sin olvidar a otros pensadores destacados de la época como son: Goethe, Rousseau y Schleiermacher.

1.1.3.2 La educación integral

Humboldt conoció a Pestalozzi de la mano de Fichte. De este pedagogo tomó su idea de la *educación integral*. Y es que, ya un siglo antes de que naciese la psicología infantil, este pedagogo apostaba por dar una formación para la vida en la que se atendiese, no solo a las necesidades intelectuales dirigidas a una formación laboral, sino también a desarrollar el resto de dimensiones humanas como son: la animal, la social y la autónoma. Es decir, Pestalozzi, entiende que somos naturaleza, pero también cultura. Su objetivo es educar, desde la infancia, en el corazón, la cabeza y la mano (sentimiento, moral e inteligencia). Ya que piensa que estos son elementos que todos tenemos potencialmente en nuestro ser pero que si no son desarrollados para que afloren, se atrofian. De ahí, que sea tan importante una formación tan completa y exhaustiva, desde el principio de nuestras vidas, si pretendemos sacar el máximo fruto a nuestro ser. Entiende que la educación comienza por la intuición sensible de las cosas y, a partir de ella, se forman las ideas. El conocimiento debe ser, por tanto, gradual y acorde a la edad del estudiante. Así, el formador debe ser consciente de quiénes son sus alumnos, las capacidades de estos y saber cómo desarrollarlas.

“La idea de educación elemental (que es también educación de la humanidad) no es otra cosa que el designio de conformarse con la naturaleza para desarrollar y cultivar las disposiciones y las facultades de la raza humana... Se deduce naturalmente que la idea de educación elemental debe ser considerada como la idea del desarrollo y el cultivo de las facultades y disposiciones del corazón, del espíritu y del poder del hombre, de acuerdo con la naturaleza [...] la educación verdadera, la educación según la naturaleza conduce por su esencia a aspirar a la perfección, a tender a la realización de las facultades humanas.”⁴²

Entiende que si queremos formar personas, no debemos de hacerlo mediante la ambición y el temor. Sino mediante la paciencia, la libertad, la estimulación, el apoyo y el amor. Solo enseñándole lo que es el amor y amándolo, el infante podrá amar. Así como sólo mostrándole cómo llevar una vida recta, la llevará. Es por ello, por lo que le da gran valor al papel de la familia, al de los educadores y a la implicación de estos en

⁴¹ A quienes conocía personalmente y con los que colaboraba en la revista mensual *Die horen*.

⁴² CHATEAU, J. *Los grandes pedagogos. Op. Cit.* Pp.211-212.

el proceso educativo. Ya que lo que están haciendo es trabajar con semillas que, de ser bien tratadas, alimentadas y sembradas en la tierra adecuada. En el futuro, podrán convertirse en árboles que den hermosos frutos y una fresca sombra que se extenderá en el espacio y perdurará en el tiempo.

Este pedagogo no se limitó solo a la teoría, sino que a lo largo de su vida fundó y se encargó personalmente de dirigir varios orfanatos⁴³. Entre sus obras más importantes destacan: *Cómo Gertrudis educó a sus hijos* y *Cartas sobre la educación infantil*.

1.1.3.3 La educación filosófica del romanticismo

Schelling será el pensador que mejor sepa captar la importancia de la filosofía para nuestras vidas en su doble faceta; como vertebradora del conocimiento que existe y como dadora de sentido del mundo que nos rodea. Así, en su discurso de despedida de la universidad de Jena de 1802, el cual será recogido en la obra titulada *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (que servirá de inspiración a Humboldt para su reforma educativa humanista). En este escrito, criticará la visión sesgada de la realidad que la universidad, de mano de sus profesores, proporciona a los estudiantes ya que las enseñanzas que ofrecen descansan sobre los principios fragmentarios propios del modelo utilitarista ilustrado.

Desde muy joven y siendo estudiante, Schelling ya se sintió interesado por la Revolución francesa y su búsqueda de una sociedad más justa y libre. Esto le servirá como fuente de inspiración y criticará la institución universitaria entendiendo que necesita una profunda renovación puesto que la ve como una herramienta puesta al servicio del Estado para controlar a sus miembros. Piensa que la mejor forma de lograr esta reforma es colocar a la filosofía en el centro del plan educativo. Ya que así, la educación, tenderá más hacia el ser humano que a hacia los intereses de los gobiernos. El problema es que en aquella época, la filosofía, se encontraba en crisis porque se veía que se acercaba más a la especulación y a la abstracción que al saber riguroso propio de las ciencias exactas. Años después, ya como profesor, perseverará en dicha idea. De

⁴³ La influencia pedagógica de Pestalozzi no se limitó únicamente al centro de Europa, sino que también llegó a España. Así, en 1805, Manuel Godoy (Primer Ministro de Carlos IV) fundó un instituto basado en su metodología educativa.

hecho, el objetivo de su obra mencionada, será defender el carácter científico de la filosofía y la necesidad de esta. Para ello, lo que hace es mostrar que la estructura de la filosofía es similar a la de las ciencias *exactas*. Y es que, el alemán, entiende que estas no son más que uniones de distintos saberes a partir de la aplicación de un principio teórico y que la filosofía hace lo mismo pero con una sutil diferencia: ella misma es el principio teórico que une a las distintas ciencias en torno a sí. De tal modo, podríamos afirmar que la filosofía actúa como una especie de *protociencia* que dota de sentido a las distintas disciplinas que nos permiten conocer la realidad y, sin la cual, no podríamos entender ni el sentido que tienen estas de un modo individualizado, ni el lugar que ocupan (ni ocupamos) en el mundo.

En definitiva, para Schelling, se trata de un *saber absoluto* del que nacen el resto de disciplinas científicas y sin la cual estarían sesgadas en su misma esencia. Sin la filosofía, la imagen del universo que nos aporta la universidad es la empirista *galileico-cartesiana*; una naturaleza finita y cerrada a la que podemos acceder y dominar mediante un método científico. Una materia mecánica compuesta únicamente por átomos y en la que no hay lugar para el espíritu. Así, y aunque podamos saber qué leyes rigen el universo, la velocidad del movimiento de los cuerpos que lo componen y predecir con antelación sucesos físicos, nada podremos saber del sentido de este, su origen o finalidad última. Al carecer de una visión holística de este podremos conocerlo, pero no comprenderlo.

Así lo expone claramente cuando dice:

“La filosofía que abarca al hombre entero, y comprende todos los aspectos de su naturaleza se presta mejor aún para librar el espíritu de las limitaciones de una educación unilateral y elevarlo al reino de lo universal y de lo absoluto [...] Es menester por lo tanto que a la preparación especial preceda el conocimiento del conjunto orgánico de las ciencias. El que se dedica a una especialidad tiene que conocer el lugar que a éste le corresponde dentro del complejo y el espíritu particular que la alienta [...] conocer también la forma en que tiene que enfocar esta ciencia, para contemplarla, no como esclavo, sino como hombre libre a la luz de la totalidad”⁴⁴.

Por tanto, una de las labores fundamentales de la filosofía es la de unificar los saberes e integrarlos, entre sí, para formar un absoluto. El cual, por su misma naturaleza globalizadora, será completo y eterno independiente de todo interés y tendencia

⁴⁴ SCHELLING, F. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Ed. Losada. Buenos Aires, 2008. P.9.

partidista del momento. Esta unificación, para el filósofo no solo es necesaria, sino vital y urgente ya que la universidad alemana (y europea) de su momento adolece de sin sentido. Puesto que no es más que un conjunto de escuelas especializadas de índole industrial inconexas que no saben vincular su contenido con el del resto de escuelas. Al no haber unión, no puede lograrse una visión de conjunto del mundo y, por tanto, no se podrá conocer qué sea este ni qué sea el ser humano o su naturaleza. Al intentar conocerlos, sólo se podrá hacer desde aquella dimensión particular que proporcione la escuela elegida; bien la psicológica, la médica, la biológica,... Dando, cada una de estas, su visión particular de lo que sea el fenómeno humano y, al igual que ocurre con los tres sabios ciegos de la fábula hindú que querían saber cómo era un elefante, jamás se podrá conocer realmente al ser humano y su *humanitas*.

Schelling, nos quiere decir que es urgente el que la filosofía ocupe su lugar en la estructura universitaria ya que todo conocimiento que no esté en ella estará condenado a su propio acabamiento. El saber absoluto funciona como un *organum* en el que si una de las partes no se integra, desaparece.

El papel de la filosofía no es utilitarista ya que su concepción de globalidad no busca ningún fin concreto. Solo pretende despertar la razón misma de los nuevos estudiantes que, gracias a ella, podrán formar juicios propios, guiar por sí mismos sus conocimientos y establecer nuevas vías de estudio que enriquezcan a la humanidad misma. Al hacer de la ciencia un saber que va más allá de la prosecución de fines concretos, queda liberada de todo pragmatismo. Y es que la ciencia no debe ser un medio que persiga fines concretos, sino ella misma debe ser un fin⁴⁵. Este objetivo solo se logra si los Estados son capaces de ir más allá de sus propios intereses y hacen de las universidades espacios donde se fomente el talento y no se anule el genio en pos de beneficios. A su vez, los profesores tienen que hacer algo más que transmitir el saber de una disciplina, desde el pasado hasta su presente, ya que si esto es lo único que hacen, pueden ser sustituidos por manuales que cumplen mejor, si cabe, esta función.

El papel del profesor es fundamental, debe saber hacer ver a sus alumnos el auténtico sentido de su disciplina. Más allá de la pragmática, mostrarles cómo se integra esta en el *organum* sabiendo relacionar lo particular con lo universal y, por último,

⁴⁵ Se puede detectar claramente la huella de la filosofía kantiana.

despertar en estos la curiosidad por el conocimiento. De no ser así, no se podrá hablar de auténticos profesores, sino de “mercenarios del saber”⁴⁶ que lo único que hacen es desorientar a la juventud equivocándola y minando su talento. Hay que saber diferenciar a un profesional de un maestro; se puede ser un talentoso médico, diagnosticar a los pacientes con determinación y curarlos con gran destreza y aplomo. Pero eso no significa necesariamente poder enseñar medicina, transmitiendo, al mismo tiempo, el sentido de esta, su necesidad y valor más allá de su finalidad concreta.

“Quien conoce su especialidad sólo como materia particular y no es capaz de reconocer en ella lo universal, ni de imprimirle el sello de una cultura científica universal, es indigno de ser profesor y guardián de las ciencias. Podrá ser útil de múltiples modos [...] pero el oficio de profesor exige talentos superiores a los del artesano.”⁴⁷

Y continúa:

“Haraganes privilegiados [refiriéndose a los malos profesores] no deben ser tolerados, y aquel que no puede probar su aplicación y su dedicación a la ciencia, debe ser apartado. Si la ciencia gobernara sola y todos los espíritus le pertenecieran exclusivamente, no se verían tantas desviaciones de los impulsos de la juventud, tan noble y magnífica, preferentemente orientada hacia una preocupación científica. Si en las Academias reinara o podría volver a reinar de nuevo la grosería, la culpa la tendrían en gran parte los profesores”⁴⁸

Con todo lo dicho, se puede entender que la importancia de la filosofía no se tiene que dar únicamente en el ámbito académico como unión de disciplinas. Lo que pretende el filósofo, y servirá de base a Humboldt y, posteriormente a Heidegger. Con su crítica y renovación del sistema educativo, es la creación de un nuevo paradigma basado en una razón global que cambie la concepción que el hombre tiene de sí y de su entorno. Una que vaya más allá de la razón fragmentaria utilitarista y que sepa encontrar una visión de conjunto y de significación al mundo al que pertenece. Para lograrlo, entiende que se debe trasladar este *espíritu unificador* del ámbito universitario al político para guiar la construcción de una nueva nación que se edifique sobre un cuerpo de principios absolutos que sean aceptados racionalmente por sus ciudadanos. Para Schelling, y Humboldt, esta es la única forma en la que Alemania puede avanzar con paso firme al futuro. Para reforzar su tesis y el valor de la filosofía, para la construcción

⁴⁶ Schelling, a lo largo de la obra comentada, utiliza en varias ocasiones esta expresión.

⁴⁷ SCHELLING, F. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Op. Cit. P.31.

⁴⁸ *Ibid.* P.37.

de un nuevo modelo humanista, advierte que los Estados basados en el modelo ilustrado, están destinados al fracaso ya que los pilares sobre los que aguantan su estructura están huecos.

“A esta ausencia de ideas que se ha dado en llamar iluminismo (racionalismo), se opone sobretodo la filosofía. Se me admitirá la afirmación de que ninguna nación ha contribuido tanto como Francia a este ensalzamiento de una lógica discursiva de la razón. [...] justamente aquella nación [...] en ninguna época, y menos en la que precedió a la Revolución, tuvo filósofos, fue la que dio el ejemplo de una revolución política caracterizada por violentos desmanes y cayó en tales excesos, que después la llevaron a nuevas formas de despotismo”⁴⁹.

Cinco años después de la publicación de Schelling, Fichte, quien además de filósofo es pedagogo, escribe su plan reformador de la universidad alemana por encargo directo de Federico Guillermo III; *Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que estuviera en conexión adecuada con la academia de ciencias* (1807). En este hace continuas referencias a los conceptos de “ser humano”, “libertad” y “dignidad”. Con idea de dar una dirección más humanista a la educación siguiendo la senda marcada por Schelling. Así, al igual que este, realza el papel de la filosofía como vertebradora de conocimientos, da importancia a la independencia y libertad estudiantil (recomendando que estos vivan en residencias mantenidas íntegramente por el Estado) y ensalza la labor de los profesores distinguiendo, como hiciese previamente su colega, a los “cultos humanistas” de los “charlatanes”. Para hacer notar esta relevancia, la Dra. M. R. Martí escribe sobre el concepto que el alemán tiene de los docentes:

“El profesor erudito tiene la obligación de avanzar en la investigación del ámbito de la ciencia que ha elegido y, para ello precisa de esfuerzo. Y es que también para Fichte la misma ciencia es una rama de la formación del ser humano. El profesor erudito entrega servicialmente a la sociedad sus talentos y sus dones y pone a disposición de la sociedad sus conocimientos y la habilidad transmisora [...] ha de instruir a una sociedad libre de individuos libres y para ello habrá de emplear medios morales, nunca la violencia ni la mentira. Habrá de persuadir éticamente con sus palabras y su modelo ejemplar de vida”⁵⁰

Con todo lo dicho, se ve que cuáles han sido las principales fuentes en las que ha bebido Humboldt para crear su plan educativo y cómo la finalidad que pretendía alcanzar iba más allá de la simple renovación de las aulas prusianas; quería reorientar la vida entera del ser humano y dar una definición nueva de lo que este es. Con su reforma

⁴⁹ *Ibid.* Pp.66-67.

⁵⁰ MARTÍ, M.R. *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno. Op. Cit.* Pp.72-73.

educativa y la introducción de la formación integral, entendía que el hombre se haría con un conjunto de valores que le ayudarían a construir una nación fuerte que, con el tiempo, se erigiría a la cabeza de Europa siendo el adalid de un nuevo paradigma humanista.

Con lo visto, se puede afirmar, sin temor a errar, que la importancia de Humboldt fue que supo entender las necesidades de su pueblo y se convirtió en el portavoz del nuevo espíritu germano. Es precisamente dicha motivación, la que mueve a Heidegger a tratar la cuestión universitaria y por la que ve que su papel como rector debe ir más allá del ámbito académico. Lo traslada al social ya que es en la universidad donde se formará a los futuros líderes de la nación. Comparte con Humboldt varios elementos: su preocupación por alejar al saber del pragmatismo y de la utilidad moderna, estimar a la filosofía como vertebradora de la universidad al ser el elemento cohesionador de las distintas facultades, la preocupación por contar entre sus filas tanto con profesionales comprometidos con su labor, como con los estudiantes más cualificados y entender que el objetivo de la universidad es más humanista que academicista ya que se trata de alentar y estimular el espíritu de toda una nación. La cual, tanto en el momento de Humboldt como en el de Heidegger, se encuentra en crisis y dominada por las potencias del momento tras haber sido vencida en distintos conflictos bélicos. Ambos pensadores pretenden recuperar la fuerza de antaño y hacer de Alemania aquella nación próspera que una vez fue la potencia de occidente. No obstante, el análisis del de Messkirch va mucho más allá de las motivaciones que movieron a Humboldt. Aunque no se puede ignorar que toma a este como modelo cuando plantea su reforma desde su posición como rector.

1.1.4 El rectorado de Friburgo.

Heidegger pretende recuperar para la ciencia su apertura a la dimensión ontológica y, para ello, debe de abandonar lo óntico ya que esto desvirtúa su esencia. Hay que recuperar la motivación que la originó, la pregunta por el ser. Es decir, por la totalidad de lo que hay y, por ello, como ya se ha apuntado, nació la filosofía hace más de dos milenios y medio. Pero el problema está en que, en su origen, esta nació para contemplar y no para dominar. Al darse este cambio en su proceder, se perdió de vista el

objetivo originario que era el admirar la totalidad del ente. De lo que se trata ahora es de recuperar esa actitud inicial. Ya que al hacerlo, la ciencia volverá a convertirse en la fuerza motora que impulse al espíritu germano. Una ciencia unida que regresa de su dispersión que fragmentaba la realidad en distintas dimensiones. Una vez que la filosofía cumpla su misión, la ciencia no versará solo sobre lo físico-matemático sino que reunirá en torno a sí todos los aspectos que engloban la naturaleza del *Dasein* y configuran su mundo; la historia, la poesía, la vida, la muerte, el lenguaje, la locura, la fuerza, las costumbres,... Todas estas dimensiones son las que conforman *el espíritu del pueblo* y deben ser salvaguardadas como el tesoro más valioso. Ya que, como dice Heidegger: “Solo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza”⁵¹. Y el pueblo alemán ya ha comenzado la andadura en pos de recuperar dicha grandeza.

Este camino ya lo han iniciado los estudiantes, los cuales, deben ser guiados por los profesores quienes deben saber mirar más allá del ente y encauzar las energías de sus alumnos para que no se disgreguen en objetivos secundarios que los aparten de la búsqueda del *ser*; deben elevar su vocación a acción. Es por ello, por lo que Heidegger ve con buenos ojos las nuevas leyes estudiantiles que pretenden organizar la universidad bajo el *Führerprinzip*. En el que el rector, como si se tratase del mismo Hitler, en lo que respecta a la nación, se proclamaba su guía espiritual y como el único capacitado para elegir al personal que forme su gabinete (en aquella época, el consejo universitario lo componían los decanos de las distintas facultades a su mando y un senado que pese a estar constituido por los distintos profesores, no tenía ni voz ni voto alguno). Estos eran considerados por el rector como *gefolgschafts* (seguidores) y él se veía a sí mismo como *den Führer führen*. El único capaz de plantear la renovación de la universidad más allá de su ordenación positiva y encauzarla al terreno de la recuperación de los valores tradicionales germanos para unirlos al destino de occidente. Pretendía una adhesión más emotiva que racional a su proyecto como rector por parte del cuerpo de profesores y decanos. No quería únicamente que estos acatasen sus órdenes, pretendía que se comprometieran con él de un modo leal e incondicional.

En su plan universitario pretendía eliminar la libertad académica y de cátedra por suponerlas como la causa del aumento de la mediocridad académica, un obstáculo a

⁵¹ RODRIGUEZ, R. *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger Ed. Cit. P.1.*

la finalidad espiritual propuesta y un capricho de los profesores que no eran capaces de entender el auténtico valor de su trabajo. Dirá que estos, junto a los estudiantes, tienen una vinculación con la universidad que va más allá de la formativa, es un lazo espiritual el que los liga y al formar parte de esta institución, se unen al propósito político y social de Alemania. Y ya que es de ella de donde surge la universidad, debe ser a ella a quien vayan dirigidos todos sus esfuerzos. Deben comprometerse con el destino al que está llamada su nación e integrar en su ámbito académico los principios del *arbeitsdienst*⁵² ya que todo lo que hagan debe ser en favor de la comunidad. Por tanto, su plan no va dirigido únicamente a la intelectualidad del momento ni a las clases altas. Sino que va orientado a toda una sociedad de la que la universidad es una parte más. Por ello, pretende vincular e integrar a la institución en esta a partir de tres tipos de servicios comunitarios; al trabajo, a las armas y al saber. En los cuales, se exige a la universidad la obligación de participar en el fortalecimiento de la nación, en la defensa del honor de esta y en aunar esfuerzos para sacar de ella su máximo potencial posible. De hecho, dirá que no se podrá hablar de “nueva universidad alemana” hasta que no haya integrado en sí estos tres servicios y se asuman como obligatorios y necesarios por parte de todas las personas que conforman la comunidad universitaria.

Para Heidegger, la universidad debe tomar ejemplo del pueblo. De hecho, deben colaborar y ser uno. Ambos deben retroalimentarse y luchar mano a mano para alzar el nombre de Alemania sobre el resto de naciones. Dirá que, al igual que solo depende de los alemanes lograr su objetivo espiritual, solo dependerá de los integrantes de la comunidad universitaria si quieren llevar a buen término las reformas propuestas desde el rectorado o si tan solo quieren realizar cambios superficiales y dejar que todo siga siendo igual. Perdiéndose, de ese modo, el sentido con el que nació dicha organización académica. Impelerá a la acción efectiva porque, a sus ojos, el pueblo ya ha decidido actuar y necesita de la universidad para llevar a buen término su misión. Todo este esquema descansa, al igual que lo hiciese el humboldtiano, en el concepto de totalidad dado por el idealismo alemán en el que el ser humano podía acceder al todo y, desde él, entender que la realidad está conectada y funciona como una unidad de sentido. De modo que la universidad, al igual que los trabajadores, la tradición y las leyes, son partes de un todo al que Heidegger denomina “espíritu alemán”.

⁵² Servicio, impulsado por las organizaciones estudiantiles, al trabajo voluntario juvenil en beneficio de la comunidad y que el partido nacionalsocialista convirtió en obligatorio a partir de 1931. No es de extrañar que por esta importancia que le da el Führer la inserte Heidegger en su proyecto universitario.

Es por esta unión de la universidad con el pueblo por lo que Heidegger establecerá lazos con la política del Reich y colaborará con el N.S.D.A.P. (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*. En español, Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán) que lo veía, al igual que muchos intelectuales de la época, como el único capaz de rescatar a Alemania de la ola de decadencia que ahogaba a occidente. Percibía en el partido más que una fuerza política, una de carácter social. Ya que brindaba a su nación la posibilidad de un nuevo y esplendoroso comienzo. Uno que la ligase a sus orígenes y no a la explotación cientifista de la naturaleza que ha supuesto ser la destructora modernidad. A la que culpa de que el ser humano haya roto sus lazos tanto con el resto de seres como con la naturaleza. Y que ha convertido a esta última en materia extensa susceptible de cuantificación y mensurabilidad. Una consecuencia de esta ruptura de los lazos naturales es, por ejemplo en lo social, cómo la idea de *pueblo* ha sido sustituida por la de *comunidad*, entendida esta como la unión artificial y racional (un contrato legislativo) entre un grupo de individuos.

En las mencionadas conferencias de 1934, pese a que exalte el espíritu que impulsó la reforma humboldtiana y la necesidad de esta, nos hace ver que la situación de crisis que se vivencia en el presente viene a significar que este proyecto fracasó. Al hacer un breve análisis de lo que ha supuesto el último siglo de historia de la universidad, establece como momento máximo de crisis el de la Primera Guerra Mundial y, más concretamente, a los años que siguieron a esta. Ya que es cuando en la universidad, las facultades se desligan del ideal holístico filosófico separándose unas de otras al verse como parcelas autónomas del conocimiento. Es ahora cuando asumen los valores de progreso característicos de la modernidad y centran su labor únicamente en la investigación. Pero no en una orientada a obtener fines que redunde en beneficio de la sociedad y que esté guiada por los intereses de esta. Sino, más bien, en una que lo hace en aras de la misma investigación, para gloria y fama de sus investigadores y en la que no se cuestione lo que estos hacen.

Dicha actitud conlleva, según el alemán, a un doble desgarramiento de la nación; por una parte se rompe el vínculo que la unía con el pueblo imposibilitando así su comunicación y relación. Y, por otra, se produce una clasificación de los saberes. Esta es establecida por el marco industrial que los jerarquiza a partir de principios pragmáticos. De modo que serán más valiosos mientras más útiles sean. Al hacerlo con las ciencias, lo hará, a su vez, con los profesionales que lo investigan y con los

trabajadores que lo desarrollan. La sociedad se ve dividida en clases y se rompe por completo el concepto de “pueblo” que tenía Heidegger, basado en la idílica unión de sus miembros. Por tanto, la crisis en el saber conlleva una crisis existencial y, por consiguiente, la necesidad de que el ser humano cree un nuevo sistema de valores que ratifiquen y asienten a la humanidad misma. Se tratará pues, de autoafirmar.

En un primer momento reconocerá en el ejército alemán a los impulsores de esta autoafirmación. Porque en ellos identifica *la voluntad de poder* que esbozó Nietzsche en su Zaratustra⁵³ ya que impulsan a la nación a superar todo obstáculo y proclaman su vida e identidad a partir de la creación de unos nuevos valores. Posteriormente, reconocerá en el movimiento nacionalsocialista tal espíritu, siendo este el motivo por el que se afilie al mismo. Esta organización, va a sustentar la romántica idea de *pueblo* que desea Heidegger para su nación.

Entiende que en las trincheras, durante la contienda, entre los soldados se desarrollaba la idea de comunidad a partir del sentimiento de camaradería (*kameradschaft*) nacido por aquellos que sirven a una misma causa y en el que uno se ofrece incondicionalmente a los demás y estos a él. Es en este sacrificio donde Heidegger reconoce que se funda la unidad del pueblo basada en el sentimiento ya que sólo aquel que es capaz de dar su vida a los demás y a un ideal, es el único capaz de entender la existencia como totalidad y ser el elegido de conducir a sus iguales hacia el glorioso destino que les aguarda. Este no es otro que Hitler. Heidegger, verá en él, a aquel capaz de unir bajo un mismo ideal a todo el pueblo alemán y de instaurar en él la actitud de responsabilidad y compromiso perdida. Todo ello, para hacer de la suya la nación que guíe a occidente.

A su modo de ver, el nacionalsocialismo no será ni un movimiento ávido de sangre y conquista ni tampoco una reforma de orden económico que busque la igualdad basada en principios materialistas. Ya que entiende que lo que sustenta a ambos modos son ideales externos a su esencia y, por tanto, artificiales. Lo entenderá, más bien, como una fuerza espiritual que alienta el orden interno de la nación afirmándola a partir de su existencia histórica como pueblo y que lo dota de una identidad propia.

⁵³ NIETZSCHE, F. *Así hablaba Zaratustra*. Ed. Edaf. Madrid, 2005. Véase los títulos: “De los mil y un objeto” (primera parte. Pp.80-82) y, más concretamente, “De la victoria sobre sí mismo” (segunda parte. Pp.127-130).

“La esencia de la Revolución Nacionalsocialista consiste en que, Adolfo Hitler ha intensificado e impuesto aquel nuevo espíritu de la comunidad en un poder configurador de un nuevo orden popular. La Revolución Nacionalsocialista no es, por lo tanto, la exterior toma del mando de un Estado ya existente, a través de un partido lo bastante grande para esto, sino la re-educación interna de todo el pueblo que tiene como objetivo, querer su propia singularidad e unidad. En la medida que el pueblo quiera su determinación propia, ha de reconocer el nuevo Estado. La soberanía de este Estado es el triunfo (*Durchsetzung*) responsable de aquella voluntad conductora (*Führerwillen*), a la que la confianza seguidora de un pueblo autoriza su conducción. El Estado no es ningún aparato mecánico de leyes, que existe junto con el establecimiento de la economía, el arte, la ciencia y la religión, sino que: Estado significa el orden vital que predominó en forma cabal desde el alternarse de confianza y responsabilidad, en el cual y a través del cual el pueblo realiza su propia existencia histórica”.⁵⁴

Es por su identificación con la finalidad que ve en el nacionalsocialismo que se acabará uniéndose oficialmente a este. Como así lo demuestran varios hechos como; pagar regularmente sus cuotas hasta su desaparición en mayo de 1945, porta la cruz gamada en actos oficiales, dentro y fuera de Alemania, asumir para su universidad el *Führerprinzip*. Relacionarse con los intelectuales oficiales del movimiento como fueron Alfred Baeumler⁵⁵ y Erich Rothacker⁵⁶ y, por último, mostrar públicamente su disconformidad tanto con rectores y catedráticos de corte católico como con los no afines al ideario del partido, como ocurrió con H. Staudinger. No obstante, también hay que mencionar, como él mismo indica en la entrevista que el diario *Spiegel* le hizo en 1966 (no publicada hasta años después y en la que, entre otros puntos, intentaba aclarar su postura política de aquellos convulsos años), que mantuvo discrepancias tanto con asociaciones de estudiantes como con el ministerio de educación por ir en contra del carácter antisemítico de estos y su oposición a la quema de libros en su universidad (dichos actos sí tuvieron lugar en veintiuna de las universidades alemanas de la época).

Estas cuestiones, unidas a que si su plan de autoafirmación se hacía realidad, darían lugar a que la universidad cobrase entidad y autonomía propias, hicieron que Heidegger perdiese el beneplácito de los altos mandatarios del régimen al suponerles más una molestia que una ayuda ya que lo que lograría sería que entre el gobierno y la nación mediase dicha institución. Perdiéndose, de ese modo, el control directo que ejercía el partido sobre el país. Es por esto, por lo que al año de haber aceptado su

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *La universidad alemana*. Ed. Cit. P. 11.

⁵⁵ Filósofo y pedagogo oficial del nazismo. Fue el encargado de acercar el pensamiento nietzscheano al nacionalsocialismo para legitimarlo.

⁵⁶ Filósofo historicista alemán de corte nacionalsocialista admirado por Heidegger. Como así nos muestra las cartas escritas por este y recogidas en el trabajo FAYE, E. *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Ed. Akal. Madrid, 2009. Pp.37-Ss.

cargo, fue destituido de este y reemplazado por un militante fiel al ideario del Reich, que no suponía ningún obstáculo a su política. Posteriormente, como indicará en esta entrevista, será seguido y espiado durante años por el *Amt* del *R.S.H.A.* (*Reichssicherheitshauptamt*, Oficina Central de Seguridad del Reich). Esto, unido a la mala fama que tenía entre estudiantes y profesores (lo rechazaban tanto los contrarios al partido, por verlo ligado a este, como los afines al mismo por verlo como un peligro para este) hizo que su plan fracasase y él acabase decepcionado, desilusionado y frustrado por todo el esfuerzo puesto en su proyecto de reforma. Ya que vio que no se había comprendido la importancia que suponía ni la grandeza a la que este aspiraba ni los beneficios que suponía. Es, por ello, por lo que desaparecerá un tiempo de la escena pública para recuperarse del varapalo que supuso su destierro de la vida universitaria.

Es en este fracaso, unido a los sucesos conocidos como “La noche de los cuchillos largos”⁵⁷, cuando cambia su opinión con respecto al partido nacionalsocialista y se distancia intelectualmente de este. Ve que no solo no supone la personificación de la *voluntad de poder* nietzscheana ni el fin de la historia tal como la conocemos ni un nuevo y original principio triunfal para Alemania y occidente. Si no, muy al contrario, que representa la barbarie más primitiva, aquella capaz de las mayores atrocidades posible y que no es más que otro momento en el marchito devenir europeo. Significando esto que es incapaz de superar la decadencia nihilista moderna a la que pertenece. Ahora, a ojos de Heidegger, el nazismo no será más que una fuerza subjetivista, como lo fue antaño el feudalismo o lo son, en la actualidad, el capitalismo y el socialismo. Momentos epigonales que, desde el mismo instante en el que surgen, tienen inscritos en lo profundo de su ser su caducidad.

Mucho se ha discutido en torno a la relación de Heidegger con el nazismo. Sobre si estaba a favor o en contra de este. Así, podemos encontrar testimonios y pruebas que apuntan hacia uno u otro extremo. Lo cierto es que, aunque critique abiertamente acciones como, la mencionada, “noche de los cuchillos largos”, llevada a cabo por la S.S. Nunca negará su afiliación a las bases ideológicas del partido y, pese a que llegue a

⁵⁷ En alemán, *Nacht der langen Messer*. Conocida oficialmente como: “Operación colibrí”. Consistió en una purga de carácter político que tuvo lugar a lo largo de toda Alemania entre los días 30 de Junio y 2 de Julio. Fue llevada a cabo por la S.S. (*Schutzstaffel*, un cuerpo de élite nazi) y la Gestapo (*Geheime Staatspolizei*. Policía secreta del Estado) por órdenes directas de Hitler. Supuso el asesinato de cientos de miembros de la S.A. (*Sturmabteilung*, una fuerza paramilitar nazi) y el arresto de miles de simpatizantes de estas. El resultado fue la adhesión de todas las fuerzas estatales al partido y su lealtad a Hitler, el cual pasaba a controlar todos los poderes del país.

condenar la violencia de este, nunca llega a decir que esté en contra del fin que perseguía. De hecho, hay que recordar que se refirió a la figura de Hitler con las siguientes palabras: “Ni los dogmas ni las ideas son las reglas de nuestro ser. El *führer* mismo y solo él es la realidad alemana actual y futura, y su ley”⁵⁸

Con lo leído, se ve cómo tras esbozar la cuestión axial del *olvido del ser*, Heidegger la traslada al ámbito universitario puesto que en esta institución ve la mejor salida a la crisis humanista que vive Europa y, concretamente, Alemania. Estudia cómo es en la actualidad y estima urgente su reforma. Ya que, según su análisis, debido a la industrialización y actitud científicista surgida en la modernidad, la universidad ha sido disgregada en facultades y ha perdido su finalidad principal; la formación humanista. Para recuperar este objetivo, examina el plan reformista universitario humboldtiano que, pese a ser consciente de su fracaso, estima muy valioso por la visión que ofrecía de lo que ésta debía ser, una organización cuya estructura esté centrada en la filosofía. La cual era, por una parte, la vertebradora y unificadora de las distintas facultades y, por otra, la conexión con la sociedad. Desde su papel como rector, pretenderá lograr tal fin. Pero, muy a pesar suya, tanto él como su plan, serán desestimados por la esfera política del momento.

⁵⁸ RODRIGUEZ R. Ed. Cit, P. XVIII. Haciendo referencia a unas palabras dichas por el alemán al diario estudiantil *Freiburger Studentzeitung* en el invierno de 1933. Y sobre la que se alude en su famosa entrevista al *Spiegel*, también recogida en dicha obra en P.56. Dirá que la pronunció porque su posición académica requería de un compromiso político y que, pese a seguir creyendo en la idea que quería transmitir, no la volvería a dirigir a la figura del *führer*. Fue el mantenerse firmemente en esta postura tan ambigua la que supuso la ruptura intelectual con la filosofía alemana del momento, principalmente de origen judío y obligada al exilio, como fue el caso de K. Jaspers, E. Husserl, los pensadores de la escuela de Frankfurt o Hans Jonas, este último alumno de Heidegger y padre del principio de *responsabilidad ética*.

La entrevista a la que se hace referencia fue concedida al diario alemán *Spiegel* el 23 de septiembre de 1966 pero publicada póstumamente por deseos del filósofo el 31 de mayo de 1976 y lleva por título: “Nur noch ein Gott kann uns retten” (“Solo un Dios puede salvarnos”). [Publicación original: Der Spiegel 30. Año 23, 31/05/76. Pp. 193-219]. Para conocer más sobre la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo se recomienda la lectura de la biografía del filósofo alemán en MORENO, L.F. Martin Heidegger: el filósofo del ser. Ed. Edaf. Madrid, 2002. Pp. 65-100. Así como el artículo CHOZA, J. “Heidegger y el holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”. Rev. Thémata. N.43. Sevilla, 2010. Pp.555-573. Pese a ser un tema interesante, se ha decidido que sea tratado de un modo tan breve porque no es el tema central de este trabajo de investigación y se cae en el peligro, como quedó advertido en la introducción a esta investigación, de la dispersión y abstracción.

1.2 Hacia el nuevo modelo de humanismo.

Tras su breve período del rectorado, y volviendo a ser profesor universitario, Heidegger pronuncia una conferencia el 8 de junio de 1938 en Friburgo y que será publicada posteriormente bajo el título “la época de la imagen del mundo”⁵⁹. Este escrito es fundamental porque va a suponer el comienzo de una nueva etapa en el pensamiento del alemán. Y es que partiendo de la figura de Descartes, y su metafísica, va a mostrar qué es la modernidad y porqué hay que entenderla como un período histórico independiente. Así como mostrar cuál es la nueva relación que se va a establecer, a partir de este momento, entre el *ser* y el ente humano. Y cómo ésta es la que dará lugar a la actual crisis existencial ya que transformará la mismísima esencia del ser humano originando un nuevo modelo humanista.

1.2.1 La modernidad y la cuestión metafísica.

Al comienzo de este escrito, indica que la encargada de interpretar la realidad (como conjunto de entes) y dotarla de sentido es la metafísica. Por tanto, y como la realidad física es ontológica, será la encargada de darle su significado y establecer el prisma por el que el ser humano observa y juzga el mundo que le rodea. Pero este no es solo ente, sino que también es la historia. El alemán, se refiere a las distintas épocas que la componen y la verdad que caracteriza a cada una de ellas. De hecho, será la metafísica la encargada de dividirla en etapas y determinar el criterio empleado para ello. Para Heidegger, en cada época hay unos elementos originales que son los que la fundamentan y caracterizan. Así, la interpretación que la metafísica haga de estos será lo que la defina y, en palabras del viejo rector, la que ofrezca la imagen que se tenga del mundo. Es decir, su cosmovisión. Entendiendo a esta como la configuración que se tenga de lo real y de aquello que se piense que sea este. Tal idea, se obtiene a partir de la relación que se establezca con el mundo.

“La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a esta el

⁵⁹ HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”. *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid, 2010. HEIDEGGER, M. “Die Zeit des Weltbildes”. En *Holzwege (1935-46)*. GA.5. La conferencia originalmente llevaba el título “La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica”.

fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era”⁶⁰.

De la modernidad dice que son cinco los elementos que la caracterizan. Tres de carácter secundario, que son: la aparición de la estética como rama propia de conocimiento en el que se va a situar, a partir de ese momento, el arte. Segundo, la interpretación de la actividad moral humana como fenómeno cultural. Y, por último, la secularización progresiva de la realidad. Además de estos tres, otros dos, que serán los que entienda como fundamentales: la ciencia y la técnica. De estos, sobretodo del primero, dirá que si bien es cierto que existían en épocas anteriores (*episteme* en Grecia y *scientia* en la Edad Media), lo hacían de un modo distinto al actual. Y es que, será a partir del S.XVI, cuando logren su “mayoría de edad”. La alcanzarán con científicos de la talla de Galilei, Bacon, Newton o DaVinci. Pero será con el francés Descartes cuando adquieran la significación y relevancia que siguen teniendo hoy día.

No obstante, para Heidegger, la novedad principal de esta época no es la emancipación del conocimiento. Sino, más bien, una consecuencia derivada de esta como es el traslado de los intereses de la metafísica del ámbito ontológico al metodológico. Esto es así, porque lo que ahora va a primar en el saber es el grado de certeza que se adquiera ya que lo que se va a perseguir es alcanzar verdades que permitan conocer, y dominar, la realidad. Va a pesar más en la modernidad el cómo alcanzar un conocimiento cierto del mundo que el buscar las bases sobre las que este descansa y lo dotan de sentido. Es decir, los primeros principios.

“Esta pretensión no surge solamente de una voluntad de emancipación. Con esto nos volvemos nuevamente hacia la pregunta que ya habíamos rozado: ¿qué fundamento y qué suelo se buscan en la metafísica moderna? La tradicional pregunta conductora de la metafísica -¿qué es el ente?- se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta “¿qué es el ente?” se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna”⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.* P.63.

⁶¹ HEIDEGGER, M. “El nihilismo europeo”. *Nietzsche*. Ed. Destino. Barcelona, 2000. P.120. HEIDEGGER, M. “Der europäische Nihilismus”. En *Nietzsche II* (1939-46). GA2.

Así, se puede entender que, en esta época se sigue contando con los mismos elementos que en anteriores y que lo único que cambia es la fundamentación que la metafísica haga de estos. Por eso, y como se acaba de indicar, si bien antes del Renacimiento se hablaba de *ciencia*, esta era concebida desde el punto de vista de la contemplación. Ahora, en cambio, se hace desde el de la actuación. Por tanto, no se puede decir que una concepción sea mejor ni más verdadera que la otra. Sino, más bien, que cada una, en su ámbito y época, era verdadera y constituía la realidad aportando el conocimiento necesario y válido para entenderla.

Para Heidegger, lo que va a caracterizar fundamentalmente a esta *nueva* ciencia es que va a surgir de la observación de la realidad y va a buscar la exactitud en el conocimiento de esta a partir de la aplicación de un método (*camino para*) de investigación basado en el rigor y la experimentación. Lo cual, se entiende como la proyección de una hipótesis a la realidad con el objeto de confirmar, o negar, su validez. Lanzando, en caso positivo, una ley que confirme un patrón natural y constante de comportamiento que ayude a conocer, de un modo certero, lo estudiado. Para lograr tal finalidad, se debe convertir todo lo que existe en constante objetivo de conocimiento. Es decir, en objeto medible y cuantificable que produzca efectos observables y explicables. De ahí, que se tome como modelo de acción a las ciencias físico-matemáticas.

*“La Filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo), ma non si può intendere se prima non s’impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.”*⁶²

⁶² GALILEI, G. *Il saggiaiore*. [VI, 232.] Ed. Acrobat. Torano-Carrara, 1997. P.11. Trad.: “*La ciencia está escrita en el más grande de los libros, abierto permanentemente ante nuestros ojos, el Universo, pero no puede ser comprendido a menos de aprender a entender el lenguaje y a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las que es humanamente imposible entender una sola palabra; sin ellas uno vaga desesperadamente por un oscuro laberinto*”. Esta sentencia de Galileo resume la idea de cambio que quiere mostrar Heidegger en su texto. Ya que se muestra cómo a partir de una nueva concepción de la ciencia se abre ante el ser humano un nuevo mundo en el que ya no hay lugar para la antigua concepción de la naturaleza, entendida como un conjunto de sustancias y cualidades. Ahora, esta se va a ver a modo fenoménico (lo que se aparece al hombre) y de la que poder desentrañar sus principios últimos. Es por esto por lo que se puede afirmar que en el S.XVII, con Galileo Galilei, nace la nueva física, basada en el análisis experimental. La cual, reemplazará a la aristotélica, que ya se veía obsoleta y errónea, aunque vigente en círculos universitarios, basada en la observación directa de la realidad.

Lo que logra la modernidad es liberar al mundo del modo de saber clásico de la escolástica basado en la argumentación retórica. Por lo que al introducir un nuevo método de investigación se desliga del todo con las épocas anteriores, principalmente la medieval. “*En lugar del argumentum ex verbo, el argumentum ex re. Esto es, en lugar del debate sobre las opiniones doctrinales, la observación de las cosas mismas*”.⁶³ Creando una nueva imagen del mundo que se encargará de conocer las distintas ciencias surgidas de la física y de la matemática. Cada una, desde su propio ámbito de acción, intentará conocer al ente y, entre todas, dar una explicación global y completa de la realidad.

1.2.1.1 La especialización del saber. Su institucionalización.

Por tanto, la especialización científica es algo que surge en la modernidad y no es necesariamente un mal inevitable que asole a la actual humanidad. Como se puede entender, la especialización es un proceso natural, una consecuencia necesaria del tan ansiado progreso. El problema con el que se encuentra el hombre hoy en día (y que ha sido tratado en el apartado anterior) surge al perderse la ligazón ulterior, la idea de nexo común que tenían las ciencias. Ya que estas, al ir especializándose, han ido sufriendo un proceso de aislamiento debido, precisamente, a la mala interpretación que han hecho del concepto de progreso. Debido a que ha sido concebido más como acumulación de conocimientos, surgida por el estudio sin más de su campo de conocimiento, que como una forma de aproximación común a la realidad.

En cambio, y en opinión de Heidegger, toda ciencia debe estar guiada por una *empresa* que marque el desarrollo de su investigación. Pero este concepto no se ha de entender en el sentido mercantilista. Sino, más bien, como la unión de dos elementos; por un lado, la institucionalización del saber y, por otro, el significado del verbo que impele a alcanzar ciertos objetivos prefijados. De tal modo que cuando la empresa es la ciencia misma, esta se disuelve en la búsqueda, sin más, de resultados sin sentido último intentando alcanzar un reconocimiento y *status* social superior al que le corresponde, como ocurre hoy en día. En cambio, cuando la empresa orienta el trabajo es cuando las distintas ciencias, pese a ser independientes, se organizan buscando el progreso común.

⁶³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche. Ed. Cit.* P.68.

Esto es lo que debe ocurrir en las facultades e institutos de investigación. Los cuales, por lo dicho, son necesarios ya que son el impulso que empujan a la acción a las ciencias. Al ocurrir esto, cuando se persigue un saber erudito sin más, son ellas, las ciencias, las que dominan sobre el ente y no al revés. Y es entonces cuando el hombre puede representarlos, observarlos y, en definitiva, tener certeza objetiva de la existencia de estos. Así, el hecho de que hayan universidades no es algo malo sino, al contrario, es consecuencia necesaria del mundo surgido por la modernidad.

El problema está cuando las ciencias olvidan que deben colaborar entre ellas y se aíslan las unas de las otras, como ha ocurrido en la universidad alemana. Es por ello que, el de Messkirch, critique, como se ha visto hasta el momento, el sistema universitario alemán y abogue por una reforma radical de este en el que aparezca la figura de un guía y de una empresa (entendida no en un sentido mercantilista, sino en el de un objetivo marcado), que retome la senda perdida.

Respecto a la relación entre empresa y ciencia, Heidegger dice:

“El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. La ventaja que se le exige a este sistema no es una unidad de relación cualquiera de los sectores objetos, bien calculada y rígida, sino la movilidad más grande posible, libre aunque regulada, en la transformación o reiniciación de las investigaciones en las tareas rectoras correspondientes. [...] La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación”⁶⁴

Con la *nueva* ciencia se produce otro cambio sustancial, la aparición del investigador como hombre de ciencia que reemplaza al sabio erudito. Mientras este último se encerraba en las bibliotecas y raramente colaboraba con otros, el nuevo investigador sale al exterior, experimenta y comenta sus resultados, está en permanente contacto con la realidad. En definitiva, se puede afirmar, al igual que hizo Heidegger, que se libera de sus ataduras. Pero no solo de las académicas y metodológicas, sino que también lo hace de su propia esencia surgiendo un nuevo hombre y, por tanto, un nuevo modelo de humanismo. Siendo este el rasgo principal que va a caracterizar a la modernidad y el punto en el que van a desembocar todos los cambios operados hasta el momento.

⁶⁴ *Ibid.* P.71.

1.2.2 El hombre como sujeto

En este período, se va a producir, con respecto a la Edad Media, un giro de la sustancialidad a la subjetividad. Desde el Renacimiento, la naturaleza del hombre, y del mundo, es algo cuya respuesta ya no se busca en elementos extrínsecos, sino mediante el libre despliegue de las facultades humanas. El ser humano, se va a convertir en *sujeto* (*subjectum*), entendiéndolo a este como aquel que va a reunir, en torno a sí, a todos los entes y los va a fundamentar dotándolos de sentido. Va a ser, por tanto, quien explique la realidad y alcance la verdad. Hasta este momento, el único sujeto era Dios (*ens creator*) y los humanos un ente más (*ens creatum*) que eran afectados por él e iluminados por su gracia. Ya que al ser causa primera, Dios era quien dotaba de ser a los entes. Ahora, el papel de Dios, le va corresponder al hombre. Así, allá donde antes había explicación trascendental, ahora habrá mundana ya que se sustituye a la religión en pos de la ciencia. Una ciencia surgida del intelecto humano y que será tomada como referente explicativo último. De tal modo que la humanidad se sitúa en el centro de la realidad y todas las ciencias que la estudian, en última instancia, la estudian a ella. En la modernidad, la antropología se convierte en el saber que vertebra al resto de ciencias. Es ahora cuando, en opinión de Heidegger, se puede hablar por primera vez de humanismo. Lo definirá como: “*Interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre*”⁶⁵. En definitiva, lo que quiere decir con estas palabras es que el hombre va a legislar tanto al mundo como a sí mismo⁶⁶.

La cuestión es que si el ser humano va a ser el referente del mundo, la imagen que ofrezca del mismo, dependerá directamente de la que tenga de sí y de la humanidad en general. Como a este respecto no hay una única opinión de lo que sea el hombre, todas las visiones aportadas serán legítimas, puesto que dependerán únicamente del propio parecer de quien las desarrolle. Así, será tan cierta la del hombre ilustrado, que basa su ser en la razón, como la de aquel que lo hace en el espíritu colectivo de un

⁶⁵ *Ibid.* P.76

⁶⁶ Es en este momento cuando se darán, para Heidegger, los cinco elementos fundantes de la modernidad y, como ya se ha dicho, los que la van a caracterizar; por un lado, la ciencia y la técnica, como herramientas para conocer la realidad. La estética y la moral, como estudio de la actividad humana. Y, finalmente, la secularización de la realidad, en pos del hombre. Entendiéndolo como *subjectum* al recaer en él el fundamento del mundo.

pueblo o el que la busca en la trascendentalidad. De hecho, el panorama con el que se encuentra el hombre es con uno en el que aparece una pluralidad de visiones que hacen uso de sus elementos propios (ciencia, moral, ideología, metafísica...) para destacar entre las demás y que sea su verdad la que marque el rumbo del mundo⁶⁷. De hecho, para Heidegger, es precisamente esto lo que identifica a la modernidad inscribiéndola en la historia como una fase histórica más (caracterizada por su concepción de la ciencia y la técnica) y la hace caminar hacia su consumación. Puesto que no representa, como pretendía el hegelianismo, el fin de la historia, al ser el punto culmen de esta. Será sustituida en el futuro por una nueva.

El error del esquema moderno ha sido el proponer al hombre como el referente ontológico y tratar de descubrir cuál es, de entre todos los modelos concretos de ser humano que hay, el correcto y convertirlo, a su vez, en el referente óntico que determine al mismo *ser*. Pretender esto es lo mismo que calcular lo incalculable e iluminar aquello que permanece oscuro por naturaleza. Y es aquí, en esta mezcla de arrogancia y curiosidad, cuando el alemán localiza el problema de su época y entiende que la visión del mundo que se tiene desde la modernidad, ha llegado a su fin al igual.

1.2.2.1 La consumación moderna

La crítica que el alemán plantea, viene vinculada al fenómeno de la consumación de la metafísica occidental en la técnica moderna. Es esta, junto a una ciencia que no ha sabido entender su misión de explicar la realidad. Y al hecho de perderse en estudios eruditos, sin más valor que el conformar una mejor imagen de sí misma. Los que han hecho entrar en crisis al ser humano actual, puesto que es fruto de la concepción moderna que dio la metafísica cartesiana. Solo desde dentro de esta se podrá determinar

⁶⁷Al exponer esta idea Heidegger quiere comparar la situación actual con el pensamiento de Protágoras y la corriente sofista de pensamiento para la que, si el hombre era la medida de todas las cosas, cada uno daría una visión del mundo igualmente válida y no habría rebatimiento alguno ni discusión posible entre estas. Por lo que no se podría hablar de un único referente universal de lo real. Si no de tantos como hombres haya. En principio, esta es la consecuencia a la que se llega hoy día, a partir del *ego cogito* cartesiano y su idea de *subjectum*. Ya que la reducción del ser a mera representación del *cogito* no es otra cosa que la pérdida del ser en detrimento de la voluntad del sujeto. No obstante, el alemán, advierte que no es así y que son muy distintas. Lo que pretende es resaltar más su teoría de la historia, entendida como sucesión de cosmovisiones independientes y distintas. Dirá que lo que se da en su presente histórico es muy distinto a lo que ocurrió en Grecia en el S.V a.C. Porque simplemente pertenecen a épocas distintas y, por tanto, la fundamentación metafísica de la que parten ambos pensamientos también lo es. No obstante, en su contexto, cada una era igualmente válida.

su conclusión y superarla. Para Heidegger, esto ocurrirá con Nietzsche, al que concebirá como el último gran pensador metafísico⁶⁸. Puesto que su pensamiento, al estar circunscrito a este ámbito (aunque no lo pretendiese), hace que sus esquemas mentales operen bajo las mismas coordenadas racionales que las planteadas por Descartes. Si Nietzsche, o cualquier pensador, se situase fuera de los esquemas modernos, ya no podría acabar con ella. Puesto que entonces pertenecería a otro ámbito distinto, con su propia imagen del mundo y su lenguaje particular. En tal caso, solo podría analizarla sin actuar sobre esta.

Heidegger, con lo visto hasta ahora, muestra en sus escritos dos imágenes muy distintas de Descartes. En unos, como “La época de la imagen del mundo”, destaca la labor del francés como puente entre épocas, ya que consigue sacar a la humanidad de la Edad Media, en la que estuvo *atascada* más de un milenio, y la hace entrar en una nueva era, con un nuevo modelo de humanismo basado en la idea de un sujeto profundamente racional. No obstante, en este mismo texto, apunta ya unos elementos críticos hacia el francés, que en otros como “Cartas sobre el humanismo”⁶⁹ (1946), desarrollará en profundidad. Estos son la cuestión de la *diferencia ontológica* (el olvido del ser en beneficio de lo ontológico) y el papel que en esta han jugado su *cogito* y *método* como causantes de la crisis existencial de occidente.

La pregunta que intenta responder es: “¿Cómo puede ser que sea la misma época, y la misma metafísica, la que salve al hombre y lo condene?”. Esto es debido al tratamiento que se le da a la pregunta más importante que el ser humano se pueda hacer, la pregunta por el *ser*. La cual, hasta la modernidad, presentaba un cariz dogmático al no ser susceptible de cuestionamiento puesto que dependía directamente de Dios y su designio. Heidegger, ve con asombro que en el Renacimiento, pese a todos los avances logrados con la emancipación humana, esta cuestión sigue sin plantearse o, de hacerse, lo hace desde los mismos términos. Esto es así porque Descartes, en la relación sujeto-mundo-ser, ha centrado toda la importancia en el sujeto que piensa y que se apropia de la realidad con su voluntad más que en el ser. Al entender que el conocimiento que obtiene es el cierto y verdadero, dejó de cuestionarse la naturaleza del *sum*.

⁶⁸ Para profundizar en tal cuestión se recomienda la lectura del texto “El nihilismo europeo” (Ed. Cit).

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Cartas sobre el humanismo*. Ed. Alianza. Madrid, 2001. HEIDEGGER, M. “*Brief über den "Humanismus"*”. En *Wegmarken (1919-58)*. GA9.

“Con el *cogito sum* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la *res cogitans* o, más exactamente, el sentido del ser del *sum*”⁷⁰

Heidegger cree que este *olvido del ser* es debido a que el francés era un pensador que, pese a abrir el camino hacia una nueva comprensión de la realidad, seguía perteneciendo a la época anterior y, por tanto, su filosofía no deja de estar influida por la escolástica. Así, al igual que esta, entendía que al haber sido todo creado por Dios, la pregunta por el ser carecía de sentido. Pero, al presuponer esto, la relación triádica sujeto-mundo-ser es rebajada al binomio sujeto-mundo. Esto es debido a que el mundo pasa a concebirse como el espacio donde se encuentran situados los entes (*res extensa*) y pueden ser conocidos por el hombre más que como espacio donde se desarrolla el *Dasein*. Estos “olvidos iniciales” son los que han caracterizado a todo el pensamiento moderno y han dado lugar a la derivación histórica que ha tomado la relación del hombre con la técnica. Derivación de la que ha sido convertido en una pieza más del sistema y en la que ha perdido su identidad y esencia.

Es por esto, por lo que el de Messkirch, abogará por el fin del modelo humanista actual ya que ha dado lugar a todo un sistema de pensamiento erróneo. Y, pese a romper con tradiciones anteriores, en lo fundamental, sigue siendo igual que estas debido a su olvido del ser.

Pero no se puede continuar este apartado sin mencionar un hecho tan importante como es el que esta misma tesis la defendió años antes, en 1939, el que fuese su maestro, E. Husserl en su obra *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁷¹. En esta, muestra su preocupación por el devenir histórico y el futuro trágico e inmediato que espera al mundo. Un año anterior, Husserl, había pronunciado una serie de charlas en Viena bajo el título: “La filosofía en la crisis de la humanidad

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Ed. Cit. P.35.

⁷¹ Aunque no fue publicada, a carácter póstumo, hasta 1954. Se puede llegar a entender que por la estrecha relación que mantuvieron profesor y alumno durante varios años. Y por el carácter de las obras que ambos habían publicado hasta el momento, pudieron tratar y discutir dicha cuestión. E incluso colaborar en la formulación de esta. Para las siguientes notas a pie de página se tomará como referencia la siguiente edición: HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica. Barcelona, 1991.

europaea”⁷² y que abren el camino a dicha obra, en la que se sienta definitivamente las bases de las tesis que defenderá⁷³.

⁷² Conferencia pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena el 7 y el 10 de mayo de 1935. Publicada en HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992. Pp. 75-128.

⁷³ En esta, indica que el problema de la situación de deriva vital e intelectual en la que se encuentra sumida Europa surge tras la escisión de la razón y la consiguiente separación en esta entre los ámbitos teórico y práctico en el mundo de la vida. Dando primacía al último y a las ciencias físico matemáticas como la forma más adecuada de adquirirlo. Las “ciencias del espíritu” (de entre las que destaca la filosofía y la metafísica), al pertenecer al campo de la teoría no se considerarán como saber útil. Esto, para Husserl, acarrea una consecuencia nefasta; la pérdida de sentido que rodea a nuestra vida. Se ha producido una escisión en nuestro mismo ser causada por el reduccionismo positivista. El cual, ha supuesto una merma tanto en la naturaleza del hombre como en su riqueza cultural. Y es que, aunque las ciencias prácticas pueden aportar muchos datos exactos sobre el mundo, nada tienen que decir acerca de la búsqueda de sentido de la existencia. La caída en el naturalismo y la reducción a la razón científica hacen que se dejen de lado todas aquellas cuestiones que constituyen los problemas últimos del ser humano.

Es aquí donde reside el problema sobre la *humanitas* ya que la idea de ser humano que se tenía, como unión de cuerpo y mente, se ha escindido. Y no solo está separada la materia del espíritu sino que la primera manda sobre la segunda. De modo que, si se quiere salvar al ser humano y recuperar su *humanitas* perdida, lo que se deberá de hacer es acabar con la idolatría en la que actualmente se ha caído al ver a la ciencia, y la técnica con la que opera, como deidades a las que la humanidad se deba entregar en pos de conseguir una vida más cómoda, aunque esta sea inauténtica. Para llevar a cabo tal acción, Husserl, parte de un análisis de la historia al modo hegeliano, para ver dónde y en qué momento ha ocurrido tal hecho y averiguar cómo arreglarlo. Señala como culpable de esta situación a Descartes que, movido por el modelo de pensamiento instaurado por Galileo, crea un método de investigación basado en el proceder matemático que reduce a la filosofía a un saber de hechos. Será ahora cuando las matemáticas se tomen como modelo de conocimiento primero y universal gracias a que una de sus ramas, la geometría, se adapta muy bien a la idea de “progreso ideal” (aquel que no se basa en valoraciones ni principios morales sino que estudia las formas puras de la naturaleza y se caracteriza por la objetividad, la exactitud, el perfeccionamiento y la linealidad) y el resto de ciencias deberán adoptar tal modo de proceder. El francés, al dividir la realidad en *res cogitans* y *res extensa* y darle la prioridad absoluta al segundo. Da lugar a un pensamiento deshumanizado y a una crisis en el ámbito humanista que se extenderá hasta el día de hoy. Y es que, al matematizar a la filosofía, esta pierde su valor intrínseco y se pone al servicio de la ciencia y no de la vida para orientar a la humanidad y ayudar al ser humano a vivir de un modo pleno. Así afirma: “*Meras ciencias de hecho producen meros hombres de hechos*” (*Ibid.* P.6).

Así, y con Descartes, la filosofía pasa a convertirse en un problema para sí misma. Problema del que para muchos aun no ha sabido encontrar solución ni lo hará.

Con lo leído, se da a entender que para Husserl, la causa de la crisis no estaba en la actitud en sí, ni en la inocente creencia de poder alcanzar un saber único y global. Sino en cómo ha dirigido esta actitud erróneamente al confiar en los resultados alcanzados, por los saberes físico matemáticos, que siguen una progresión que puede tender hacia el infinito. Así, las matemáticas han pasado de estudiar abstracciones e idealidades a estudiar lo real y concreto. Todo se ha matematizado; los grandes misterios de la vida se han reducido a problemas matemáticos y toda la riqueza de la realidad a materia, incluso el espíritu mismo. La nueva ciencia parte del lema “*El mundo está a nuestro alcance*”. Esto ha dado lugar a que el hombre se haya convertido en un geómetra que vive en un universo de figuras y formas mensurables. Ya no hay personas ni cuerpos, hay calculadores y extensión. El lenguaje ha pasado de estar formado por letras que dan lugar a palabras que significan cosas concretas. A estar ordenado por signos, conectores y letras que se refieren a generalizaciones. La matemática asume el papel que la filosofía moderna pretendió heredar de la filosofía antigua y se ha convertido en saber absoluto. “*Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo el hombre consigue también un dominio cada vez más perfecto sobre su entorno mundanal práctico, un dominio que se acrecienta en un progreso infinito. Viene incluido aquí asimismo el dominio sobre la humanidad [...] Todo esto viene comprendido en el horizonte de este racionalismo como consecuencia suya, una consecuencia que para él resulta, por otra parte obvia. El hombre es así realmente la imagen de dios*” (*Ibid.* P.69)

Para Husserl, ante tal situación solo hay dos posibles salidas; o bien se permanece impasible en el error y se acentúa la crisis, al entender que la esta no tiene solución posible y se continúa inmerso en el

1.3 El humanismo alternativo.

Lo que Heidegger va a plantear en 1946, en su *Carta sobre el "humanismo"*⁷⁴, es el vínculo que existe entre la filosofía moderna, la historia de Europa y el destino de occidente. Y cómo, desde el S.XVI, ha sido el hombre el que ha marcado esta relación bajo el rol de un ser emancipado que se autolegista, que fundamenta la realidad y que ha denominado a todo fenómeno cultural que ha producido, incluyendo su misma esencia, bajo el concepto de "humanismo".

Estudiará la posibilidad de plantear la existencia de tal concepto y, para ello, analizará el papel que ha tenido la metafísica en la definición de lo que hoy es entendido por "ser humano" y cómo, debido a esta, no será posible recuperar dicho término. Ya que si se continúa esta línea de pensamiento, que es la que ha originado la crisis espiritual, no se podrá obtener ninguna conclusión que no sea la de la muerte anunciada. La única vía posible que entiende, para afirmar la existencia de una *humanitas* común que sustente lo humano, es replantear las bases sobre las que se ha sustentado el humanismo en los últimos dos mil quinientos años de historia del pensamiento occidental. Y redefinirlas para que en esta ocasión se haga desde la perspectiva del ser y no del ente y, a partir de ahí, volver a tratar la cuestión.

naturalismo empirista que hace vivir una vida inauténtica. O bien, se busca una solución, ya que esta no es una tarea imposible. Es más, sabe a quién le corresponde llevarla a cabo, a los filósofos. Es por ello por lo que Husserl se refiere a estos como: los "funcionarios de la humanidad". Puesto que tienen un trabajo que realizar en beneficio de la comunidad.

Indica que lo primero que se debe hacer es recuperar el sentido mismo del filosofar. Este se logra al ser conscientes, mediante un análisis crítico de la historia que este problema dura ya más de tres siglos. Además, indica que hay que estudiar las distintas filosofías, y sus escuelas de pensamiento, que han surgido. Para intentar encontrar en ellas elementos comunes ya que, al hacer esto, se será capaz de ver en la Historia de la filosofía una línea de movimiento y sentido. Para Husserl, este no será otro que la aspiración a recuperar la subjetividad. Dicha tarea es de una importancia axial ya que pretende recuperar "el mundo de la vida" y esa *humanitas* que, hasta este momento, ha permanecido quebrada.

⁷⁴ En 1931, aparece lo que sería un esbozo inicial de este en el que se apuntaban en líneas generales las claves del mismo. Como un apéndice al texto "La teoría platónica de verdad".

1.3.1 “Comment redoner aun sens...”

De lo que se trata, para el alemán, es de establecer si bajo esta idea es donde reside la causa de la actual situación de *tecnofilia* y cientifismo que ha dado como resultado una imagen del mundo completamente instrumentalizado, irracional, y en el que no hay posibilidad alguna de crítica. Un mundo que “produce” una sociedad sumida en una crisis existencial de la que no puede salir y en la que el mismo ser humano ha sido disuelto. No hay que olvidar que esta obra aparece publicada en 1947, en medio de una Alemania destruida y de una Europa en posguerra aún paralizada por el horror vivido y que sigue llorando a sus desaparecidos. Es, en este crudo contexto, cuando un antiguo alumno suyo, el filósofo francés J. Beaufret, en una carta le pregunta al alemán: “*Comment redoner un sens au mot Humanisme?*”. Heidegger no le dará una respuesta clara y directa. Sino, más bien, lo que hará será darle una reflexión pausada y concienzuda a su pregunta en forma de escrito. Con él, lo que hace es que el hombre se llegue a plantear si es mejor abandonar toda idea de humanismo o si, por el contrario, de lo que se trata es de reformularlo y pensar desde fuera de los esquemas que introdujo la metafísica cartesiana. Al hacerse esta pregunta no se puede olvidar que en ella está contenido todo aquello que es el ser humano, incluidos su pensar y su ser. De tal modo que si desaparece el humanismo, él mismo puede desaparecer dándose, por consiguiente, la “muerte del ser humano”. No muere el hombre, sino la concepción de *subjectum* que de él tiene el modelo ilustrado. La cual, sería borrada como lo es una huella en la playa por el mar.

Pero esta reformulación no afectaría tan solo a Descartes; lo haría también a toda la historia del pensamiento. Y es que la filosofía del francés hunde sus raíces en la concepción platónica de “verdad”, de cuya metafísica será heredero, más de dos mil años después, el mismo Nietzsche. Platón, con su metafísica caracterizada por relegar al *ser* a un segundo plano de existencia en beneficio del ente, describió los elementos fundamentales de la imagen que se tiene de la realidad y de la forma de aproximación y aprehensión de esta. Una realidad para la que este *ser* ha sido completamente olvidado y en la que ya no se encuentran pilares firmes que la sostengan debido a que se saturan de títulos, de *-ismos*, el pensar mismo, intentando responder a las cuestiones que el ser humano se plantea. Pero las afirmaciones a las que se llega, no son auténticas respuestas ya que no hunden sus raíces en la filosofía. Tan solo son expresiones de sistemas de

pensamiento nacidos en una época concreta. Los cuales, solo tienen fundamentación dentro de la misma y cuya valía se mide más por su estima que por su interés.

“Usted pregunta: *¿comment redonner un sens aun mot humanisme?* Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra “humanismo”. Pero yo me pregunto si es necesario, ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los ismos. Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda [...] En su época más grande los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos.”⁷⁵

De tal modo, y como se irá viendo, este texto es fundamental no solo para entender una de las claves fundamentales que marcan el pensamiento del alemán. Sino, además, para comprender la situación en que la filosofía se encuentra en la actualidad y la problemática a la que se enfrenta. De modo que, o bien, el campo de acción del texto se sitúa más allá del análisis del concepto de *humanismo* o este es mucho más amplio y fundamental de lo que podría parecer en un primer momento. Realmente, lo que ocurre es una combinación de ambas.

Al principio del texto, advierte que si se quiere llegar a entender la cuestión de un modo fundamental y decisivo hay que modificar los esquemas de pensamiento que se tenga desde su misma raíz y, por ende, los del lenguaje, como resultado y expresión directa de este. Advierte, además, como hiciese en otros textos, que la metafísica ha cosificado al pensar y al lenguaje en su dimensión pragmática y que lo ha hecho bajo los parámetros y límites de la lógica, al primero, y de la gramática, al segundo. Pero esto no lo ha causado la modernidad, sino que ha sido un efecto, como ya ha sido indicado anteriormente, de la desvirtualización de la filosofía causada por Platón.

1.3.1.1 Pensamiento y lenguaje

Se debe ser consciente de que el pensar no es práctico en su totalidad, al igual que tampoco es pura *theoria*, es mucho más. Hay que remontarse a los inicios del pensamiento para recuperar toda la riqueza perdida por este y, sobretodo, por el lenguaje. Ya que este es el que puede reconducir al *ser* y superar el, tan problemático, *seinsvergessenheit*. Para Heidegger, el lenguaje es tan importante porque es la casa del ser. Pero la casa que habita no está compuesta de artificiosos términos científicos ni de

⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Cartas sobre el humanismo*. Ed. Cit. P.15.

complejos juegos de palabras. Sino, al contrario, está formado por el lenguaje originario, el más puro y libre que hay; el que *habla*⁷⁶ el poeta. A este, lo define el de Messkirch como su guardián.

Al ser libre, puede mantener su esencia e intenciones iniciales. Lo mismo ocurre con el pensamiento que expresa y no, como el actual de la filosofía que, al permanecer dentro de los límites de la metafísica moderna, entiende que el único conocimiento válido es el científico y pretende ser como este al buscar su sustento bajo sus parámetros metodológicos de: objetividad, exactitud y progreso. Esta forma de pensar técnica se relaciona más con actividades productivas singulares del ser humano que con su vida. Al hacer que la filosofía piense bajo unos criterios que no le son propios, hacemos que caiga en un error y todo el saber que salga de ella será una falacia y estará condenado al error.

El problema fundamental que nos plantea Heidegger, es que si estas formas de pensar surgen de las relaciones que establecemos con los entes, solo podemos movernos en el ámbito óntico y jamás podremos llegar al ontológico. Es decir, del ente no se puede llegar nunca al ser porque están situados en planos distintos de la realidad. En cambio, del segundo sí podemos llegar al primero ya que es la fuente de la que emana toda la realidad. Esto es así porque el pensar no pone al ser, no lo crea. Es al contrario, es este el que lo despierta ya que la única misión del pensar es decir al ser⁷⁷. Actualmente no hay una filosofía pura que nos ayude a encontrarnos con el ser porque muy pronto relegamos a este a un segundo plano. Y, en lugar de este saber originario, lo que nos encontramos es una lógica que nos dice cómo ordenar correctamente nuestro pensamiento, una ética que nos marca unas pautas de conocimiento, una gramática que nos enseña a no equivocarnos al transmitir un mensaje a un interlocutor y una ciencia que nos dicta cómo conocer el mundo para dominarlo.

⁷⁶ Se ha preferido el término “hablar” en lugar de otros como “usar” o “emplear” para alejarnos de la dimensión pragmática ya que entendemos que esta es la intención que mantiene el alemán en todo el texto.

⁷⁷ A lo largo del texto Heidegger va a repetir esta idea en varias ocasiones con formulaciones similares. Es por lo que se ha optado por no señalar ninguna en concreto y exponer la idea sin hacer una cita directa al escrito.

“La metafísica hubiera sido la encargada de pensar el ser y el pensar, pero muy pronto, en su mismo nacimiento, quedó hipotecada por la mencionada organización del ser y del pensar que ya no volvió a ser pensada”⁷⁸

Por lo tanto, de lo que se trata es de reconducir al pensar, desandar el camino andado estos últimos dos mil quinientos años por la racionalidad y recuperar la dimensión afectiva. Debemos guiarnos por sentimientos que aflijan de un modo directo a nuestra existencia y adoptar un pensar que no quiera conocer, sino que quiera enamorar. Ya que eso es la filosofía, es *amor*. Y, como tal, debe ser un sentimiento desinteresado que conquiste todas las dimensiones de nuestra existencia, debe atraernos hacia sí centrandó toda nuestra atención en su belleza y pureza. Estos son los motivos que hicieron que este filósofo fuese tachado de irracionalista. Pero, podemos entender que sólo lo fue por aquellos que entienden que la razón auténtica, y única, es la científica. Lo que el alemán hace realmente es plantear la existencia de otra razón con otro lenguaje.

La filosofía no debe ser un sistema de pensamiento que crea escuelas cuya mayor intención sea la de pretender fundamentar su verdad sobre el resto aportando, para ello, *argumentos válidos* que satisfagan a una sociedad que los juzga y a los que impone su caprichoso criterio de verdad estimando qué tipo de conocimiento es más digno que otro y cuál es el lenguaje que hay que emplear. El predominio de esta forma de conocer es devastador puesto que destruye la riqueza del lenguaje y, con ella, también destruye gran parte de lo que somos. Por tanto, supone una amenaza para nuestra misma esencia. Al conocimiento al que nos estamos refiriendo es al moderno, cuyo único interés recae en dominar la realidad y que se sirve, para ello, del lenguaje.

Es precisamente por esto por lo que sentimos la necesidad de nominarlo todo, de dar una definición de cada ente. Los cuales, al ser identificados con un nombre pasan a tener un significado concreto y objetivo y pasan a estar a nuestro servicio. Así, nombrar significa dominar y es lo que estamos haciendo desde hace más de trescientos años. Es este el motivo por el que debemos de replantear la relación lenguaje-realidad. Ya que lo que estamos haciendo al acotarla es limitar su riqueza. Debemos aprender a vivir sin pretender objetivar, ya que solo así empezaremos a *hablar* un lenguaje puro que nos ayude a ir al encuentro del ser. Dicho ser, por su naturaleza óntica, es ajeno al

⁷⁸ CHOZA, J. “Lectura de Carta sobre el Humanismo de Heidegger”. Revista de Filosofía Thémata. N.32. Pp. 37-82. Sevilla, 2004. P.42.

anquilosamiento ontológico que causa el conocimiento en la actualidad y cuyos efectos negativos apenas somos capaces de vislumbrar.

“Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir en lo innominado. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro que bajo este reclamo. Él tenga pocas veces algo que decir. Solo así le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”⁷⁹

1.3.1.2 *La ex-sistencia*

Atendiendo a este esclarecedor fragmento, podemos entender qué problemas han podido derivarse de una pregunta de tal magnitud como *¿qué es el ser humano?* Esa es la cuestión humanista por antonomasia. Si esta, al igual que el resto de interrogantes que conforman el saber humano general, ha partido de una mala comprensión de la realidad que la ha reducido a mero efecto de unas causas, lo que se sea, o se llegue a ser, nunca se acercará a la verdad. Puesto que no se preguntará desde el ser, sino que se hará desde el ente. Aquí radica, para Heidegger, el gran error del humanismo. Un error, que como se ve, es el resultado del fallo metafísico, que ya se vislumbraba en la primera definición humanista dada por los romanos⁸⁰ y que se ha seguido repitiendo a lo largo de las distintas épocas sin ser una excepción la que el alemán vivió. Para demostrar su teoría, analiza los tres grandes sistemas que se daban en su presente histórico: *cristianismo*, *marxismo* y *existencialismo*.

Todos estos modos, al igual que el romano, parten de un principio metafísico griego que no ponen en duda y es que el hombre es un “animal racional”. O, como Aristóteles lo definió: “*El único animal que tiene palabra*”⁸¹. Para concretar lo que es la palabra, el estagirita la diferenciará de *la voz*. Así, mientras que esta última la poseen todos los animales y sirve para comunicar sensaciones, la palabra “*sirve para*

⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Cit. P.20.

⁸⁰ Es en esta época cuando se introduce la idea de “género humano” al entender que todos tenemos rasgos comunes y que formamos parte de una única estirpe y se establece el concepto de “humanismo”. Concibiéndolo como un saber que, al igual que la *paideia* griega, busca la civilización, la *humanitas*, e incluye elementos teóricos y prácticos. Por ello, Heidegger ve en el romano el primer sistema humanista del que surgen los demás. Ya que establece que el ideal de humanismo va ligado a la cultura, la palabra, la educación y en último término a la razón.

⁸¹ ARISTÓTELES. *Política*. I, 2; 1253a 10.

manifestar lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales”⁸². Esta definición no es falsa, el problema es que no pone en relación al hombre con el ser. Sino, más bien, únicamente con el ente y no puede haber definición correcta si se obvia al ser. Así, puesto que la esencia del hombre parte del ser, no se podrá llegar a esta por el camino marcado por la metafísica ya que, por mucha racionalidad que se presuponga, el ser humano no deja de ser entendido como animal y aunque se le haga destacar de entre el resto de estos, al ser *sive mens*, mengua su valía y se elimina mucho de su poder e importancia. Se le entenderá como ser vivo, como un ente más y así, se le podrá estudiar desde las distintas ciencias (biología, física, economía, historia, filología,...), dando cada una su propia visión y resultados. Y, aunque ninguno de estos sea falso, porque aportarán datos valiosos, tampoco serán verdaderos porque no responden a las cuestiones que son esenciales; no dicen nada sobre *qué puede esperar, qué hacer con su vida, cómo vivirla auténticamente*,... Si se quiere conocer mejor, y entender su esencia, hay que desandar la senda *rational* y buscar otra que no se centre únicamente en su animalidad. Ya que al hacerlo, se seguirá cayendo, sin remedio, en definiciones incompletas que no serán capaces de captar aquello que lo hace humano. Por tanto, en el S.XX, existencialismo, socialismo y cristianismo están equivocados porque no han sabido salir de la metafísica y todos ellos han definido a la humanidad al completo, en función de sus esquemas; para uno, la *humanitas* se encuentra en una existencia basada en la libertad y responsabilidad. Para otros, en el materialismo histórico y en la relación que se establece a partir del trabajo. Y, para el último, en la idea de salvación y en el poder del amor y redención del creador hacia sus criaturas preferidas.

Como personas, somos más que seres biológicos, somos, como apuntaba Ortega y Gasset, “seres biográficos”. Esto es que somos; un alguien que habita en un espacio y momento concreto y que hace algo más que luchar por vivir y reproducirse. Somos, como ya se ha dicho, seres-en-el-mundo. A esto es lo que el alemán llama la *ex-istencia* y es en lo que consiste nuestra *humanitas*. La *ex-istencia* es mucho más que la existencia porque implica apertura al ser, es *essentia*. Por tanto, lo que nos define es que en nuestro vivir el ser se manifiesta en nosotros. No estamos constreñidos en el mundo, sino que por estar en él nos enriquecemos, lo habitamos. No somos la realización

⁸² *Ibid.* 1253a 11-12.

efectiva de una idea, de lo que se espera de nosotros como ocurre con los animales; de un león no se puede esperar nada más que sea un león con su forma de ser propia sin distinguir a uno de otro. Somos más que una actualización, somos posibilidad.

Así, para saber qué define al ser humano, no se puede preguntar por *quién sea* o *qué sea*. Ya que estas preguntas no salen del ámbito existencial y, por tanto, no solo no ayudan a descubrirlo, sino que incluso dificultan el alcanzar las respuestas buscadas. Esto es así porque no permiten salir de la *actualitas* y, por tanto, siempre se formularán siguiendo parámetros subjetivistas. Así, Heidegger dirá: “*La esencia no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo ex-stático del *Dasein*”⁸³. Es decir, desde la apertura al ser y es muy distinta a la mera existencia. La cual, es lo que viven el resto de animales, la ligazón que los une a su mundo (entendiendo este como nicho ecológico al que se han adaptado y al que se encuentran sometidos), es *actualitas*, o realidad efectiva. En definitiva, lo que hay. Y de ella ya han hablado autores como Hegel, Kant y Nietzsche. Quienes, al no entender la problemática en la raíz de la metafísica occidental no han podido salir de ella y, cada uno de estos, pese a que lo haya interpretado de modo distinto, se ha equivocado al intentar buscar, a partir de él, la humanidad perdida.*

Pero si hay un autor al que Heidegger dedica más tiempo a analizar para comentar el error metafísico en el que sigue incurriendo la filosofía al tratar la cuestión del humanismo y su *humanitas* es al francés J. P. Sartre y su movimiento existencialista.

1.3.2 La polémica existencialista de J. P. Sartre.

Sartre hace un análisis del concepto de humanismo en su escrito *El existencialismo es un humanismo*⁸⁴. En este, lo reivindica para su movimiento ya que entiende que lo que define al ser humano son dos facultades: *la voluntad* y *el entendimiento*. A estas las concibe como promotoras y garantes de la existencia y esencia humanas. Pero a un nivel no visto hasta este momento y es que las entiende a modo individual ya que en su definición de hombre no va a salir de lo concreto y particular. Desmarcándose, de ese

⁸³ HEIDEGGER, M. *Cartas sobre el humanismo*. Ed. Cit. P.33.

⁸⁴ Conferencia pronunciada el 29 de Octubre de 1945 en el club “Maintenant” de París y es considerada como el manifiesto existencialista.

modo, de la tradición impuesta en los dos últimos siglos en los que el ámbito desde el que se concebía al hombre era el público, social y político.

Además, en esta obra, intenta dar respuesta a las críticas que le plantean pensadores de corte marxista y católico, que eran las tendencias humanistas más influyentes en el S.XX⁸⁵. Y, a su vez, le recriminará a cada una de ellas el reducir la riqueza esencial del ser humano; al marxismo lo acusará de alienar al ser humano por entenderlo de modo colectivo, como clase social, y no individualmente. Y al cristianismo de enloquecerlo y perturbarlo al hacerle centrar la vista en el más allá. Es por esto, que al dar una primera aproximación de lo que sea el existencialismo, aclarará que la rama que él defiende es la atea⁸⁶, en la que incluirá a Heidegger. Esto, como se verá a continuación, será duramente criticado por el alemán en su *Carta sobre el humanismo* (1947).

Si Dios no tiene cabida en el planteamiento existencial sartreano implica que el hombre será el único ser cuya existencia preceda a su esencia. Es decir, que se vaya haciendo a medida que va viviendo y, por tanto, no está prefijado por nada; ni por su naturaleza que lo limita tanto a dar respuestas instintivas como a un entorno ecológico concreto ni por el capricho de un ser todopoderoso que haya establecido un destino inamovible para él ni que lo haya hecho a su imagen y semejanza. Para el francés, el ser humano “parte de cero” en un mundo que le resulta nuevo y del que no posee conocimiento alguno y en el que no le ha dado tiempo de formar prejuicios. Su mente y su cuerpo son *tabulas rasas* que, al igual que un bloque de arcilla se va moldeando poco a poco con el trabajo constante del artista, se irán completando con las vivencias y conocimientos que adquieran a lo largo de su vidas. Al tener cada uno de los individuos conocimientos y experiencias propias, cada ser humano será distinto y único.

⁸⁵ Así, el marxismo definía la esencia humana a partir de términos sociales y, por tanto, nuestra esencia se realiza según lo haga la sociedad en la que vivimos. Para el cristianismo nuestra esencia se realiza al ser hijos de Dios, al estar hechos a su imagen y semejanza y al abrazar su amor eterno. Tras conocer un poco mejor el concepto de humanitas que tienen ambos movimientos podemos entender mejor las críticas que le hacen al existencialismo. El marxismo lo tildará de ser un movimiento quietista que niega toda posibilidad de acción humana y, por ende, de darle un papel pasivo al hombre en su relación con el mundo y la sociedad. El cristianismo, por su parte, acusará a la filosofía de Sartre de ser ignominiosa ya que únicamente muestra el lado más oscuro del ser humano obviando todo aquello de bueno y divino que tiene y que lo acerca al Padre y a la salvación.

⁸⁶ El francés distingue en el existencialismo dos corrientes distintas; la inicial alemana, de corte católico y encabezada por Karl Jaspers, y la posterior francesa, de corte ateo y que liderará el propio Sartre.

Sartre defenderá al existencialismo diciendo de este que es: “*Una doctrina que vuelve posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana*”⁸⁷. Con ello, pretende aclarar que lo suyo es una “filosofía de acción”. Es más, dirá que es la única filosofía posible de acción ya que es la que permite que se desarrolle de forma plena la subjetividad humana. Esto será posible al entender que el ser humano es un ser que tiene como misión el hacerse constantemente ya que nunca está acabado y que toda la responsabilidad de este “llegar a ser” depende única y exclusivamente de sí mismo. Es “ser-para-sí”, lo que significa que es un ser abierto y que se tiene que hacer al vivir. Tal cualidad lo hace un ser único que lo distingue del resto de seres cerrados y acabados que son “ser-en-sí”. De él dependerá dar respuesta a la pregunta *¿Qué es el ser humano?*

El hombre es libre, completamente libre. Pero esto no implica anarquía ya que de lo que se trata es de una libertad responsable que limita todo capricho y fantasía. Sartre pretende realizar una analítica de lo que sea el ser humano desde su individualidad. Un retrato que muchos han tildado de oscuro y negativo. Pero, a sus ojos, lo que él hace en sus novelas, al igual que aquellos que se adhieren a su pensamiento, como pueden ser Zola o Marcel, es definir a sus protagonistas singulares tal y como son. De tal modo que si estos son cobardes, débiles de espíritu, ruines o malvados es porque han elegido ser así. Y puesto que el hombre es libre, por tanto, es el único responsable de su ser, éste está en sus manos. Sartre quiere salir de las críticas afirmando que el existencialismo no sólo no es pesimista ni ignominioso ni libre de compromiso. Sino, más bien, y al contrario de lo que opinan sus detractores éste es optimista y alentador. Ya que la suya es una filosofía que analiza y se centra en el ser humano, tomándolo como fin último y superior.

Una vez visto lo que es para él el ser humano, decide dar una definición de lo que sea la *humanitas*, con la intención de reafirmar su proyecto humanista existencial. Dará dos definiciones de ella; la primera, la cual advierte que es tan falsa como absurda y que es la que comúnmente es aceptada por la filosofía. Esta se refiere al sentimiento de orgullo y asombro que se despierta en la humanidad al observar los más altos logros alcanzados por ella, haciendo creer a todas las personas partícipes de ellos por el único mérito de formar parte de la historia de la humanidad. Y, una segunda, y verdadera para

⁸⁷ SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Edhasa. Barcelona, 1999. P.23.

Sartre, que se referirá a la *humanitas* como aquel sentimiento que se produce en el hombre al entender que es un ser abierto al mundo, un proyecto aun por llevar a cabo y que no hay más universo que el de la conciencia humana. El francés, ve al humano como ser arrojado y precisamente será este arrojamiento al mundo, y la importancia que le da a la subjetividad, lo que lo une con el pensamiento de Heidegger. Así afirma tajantemente:

“Los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo. Lo que ellos tienen en común es simplemente el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad”⁸⁸.

Pero, en realidad, entre el pensamiento del francés y el del alemán hay enormes y notables diferencias. Sartre entiende que Heidegger es afín a su movimiento al concebir al hombre, *da-sein* (o *existenz*), como un ser distinto al resto y que *está-arrojado-en-el-mundo* y que por esto, su ser, estará marcado por la acción y la temporalidad. Así el pensamiento del viejo rector de Friburgo, a ojos del francés, era una *antropología humanista* (valga la redundancia) crítica con las posturas quietistas y, por tanto, existencialista. El error de Sartre estuvo en la mala interpretación que hace de la frase del alemán escrita en *Ser y Tiempo* en la que se dice:

“El ser ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades. [...] La existencia se decide exclusivamente por obra del “ser ahí” mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo”⁸⁹.

Pero Heidegger aquí no dice que el hombre tiene que hacerse a sí mismo y que de su acción deba surgir su esencia. Sino que lo característico del hombre es el estar abierto al ser, no estar cerrado como el resto de entes. Se debe pensar el ser, vivirlo, cuidarlo, pensarlo y expresarlo. Así, para desligarse de cualquier relación que se le quiera establecer con el existencialismo dice:

“*La existencia precede a la esencia*. Está adoptando los términos *existentia* y *essentia* en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Junto con esta frase se queda detenido, junto con la metafísica en el olvido del ser.”⁹⁰

⁸⁸ *Ibid.* P. 27.

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. F.C.E. México, 1967. P.22.

⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Ed. Cit. Pp.34-35.

Por lo tanto, Sartre no ha salido en ningún momento de la metafísica, bien porque no lo haya sabido ver, bien porque no lo entendiese necesario. Porque, como se ha visto, al exponer su tesis fundamental, emplea ideas y conceptos propios de esta. Más adelante dirá el alemán, recalcando su idea y su separación con el pensamiento de Sartre:

“Pues bien, la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la existencia sobre la *essentia* sin duda justifica el nombre de “existencialismo” como título adecuado a esa filosofía. Pero la tesis principal del existencialismo no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo* aparte de que en *Ser y tiempo* no puede expresarse todavía en absoluto una tesis sobre la relación de *essentia* y existencia”⁹¹.

A la frase a la que Heidegger se refiere es: “*La esencia del Da-sein reside en su existencia*”⁹². Por esto, si la solución de Sartre ha estado en invertir el orden de dos conceptos metafísicos (*esencia* y *existencia*) esta, al igual que sucediese con Hegel, Kant o Nietzsche, sigue siendo metafísica. Así, el existencialismo seguirá manteniéndose en la línea iniciada por Platón. Esta idea es la que levantó en Heidegger su airada crítica, puesto que el pensamiento debe de ser previo a toda metafísica ya que esta es la que ha sido la causante del olvido del ser. Sartre no ha sabido ver que lo que hace especial al ser humano es su apertura al ser, que este no es *ser para sí* sino que lo es para el ser, al cual cuida y en el que mora gracias al lenguaje.

A su modo de ver, Sartre, y el resto de escuelas de pensamiento han rebajado la esencia del ser humano al definir a este desde la idea de sujeto. Al verlo desde tal perspectiva, hace que se entienda al mundo como objeto susceptible de ser conocido con la ciencia y manipulable con la técnica, con el propósito de dominarlo y que sirva para sobrevivir. El ser humano es más que sujetos, es mucho más, es pastor del ser.

1.3.3 ¿Qué es el ser?

Esta pregunta tiene una difícil respuesta ya que los esquemas de pensamiento humanos se han construido siguiendo el modelo óptico. Por tanto, si se responde a dicha

⁹¹ *Ibid.* P.36.

⁹² *Ibid.* P.29.

cuestión, lo que en realidad se está haciendo es responder a otra pregunta bien distinta: “¿*Qué es el ser del ente?*”, puesto que este es lo único que se puede conocer. Así, si es esta la relación que siempre se ha mantenido con el ser, la que se establezca con la realidad está distorsionada porque realmente no se sabe qué es el mundo. Por tanto, si se quiere recuperar el contacto con éste y dar una respuesta válida al ser, esta no podrá venir de una definición sino, más bien, de una aproximación. Y no se podrá dar con conceptos específicos, sino con ideas generales que llamen más a la evocación que al rigor. Heidegger dirá:

“¿Qué es el ser? El “ser” es el mismo [...] No es ni Dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre y en primer lugar al ente”⁹³

Con ello, quiere hacer entender que el ser nos permanece oculto y velado por la metafísica ya que su objetivo, como dijo Aristóteles, es el ente. Así, para saber qué es el ser no se podrá responder desde la lógica ni la razón. Puesto que no se trata de un conjunto de proposiciones ni problemas a resolver mediante el método científico. Debe hacerse desde la aprehensión ya que el ser no se piensa, se percibe, se siente. No se expresa, se comunica. Por ello, el lenguaje que se use para *hablarlo* no debe ser el que se corresponde con lo real ni aquel que se puede estudiar y reglar para usarlo correctamente, tanto a modo oral como escrito. Es mucho más que todo eso.

Es por este desligarse de la razón, por parte del lenguaje, el motivo por el que el alemán no entiende a los seres humanos como animales racionales. El lenguaje no es una facultad más, no es una capacidad operativa como puede ser el tener una mano con cinco dedos prensiles o un aparato digestivo que permita una dieta omnívora. Se trata, por el contrario, de una capacidad esencial e imprescindible si lo que se quiere es seguir hablando en los términos que se está haciendo. Así, puede haber seres que hayan nacidos sin manos o que las hayan perdido total o parcialmente, puede haber personas alérgicas a ciertos alimentos o que opten voluntariamente por un tipo de dieta específica. Pero lo que no puede haber son seres humanos sin lenguaje, al igual que no hay lenguaje sin humanos.

⁹³ *Ibid.* P.39.

“Si se prescindiera de él resultaría una grave amputación de la esencia humana. No habría hombre. Se trata de una relación similar entre el Padre y el Verbo. Si se prescindiera del Verbo, Dios no sería Dios.”⁹⁴

El ser, por medio del lenguaje, ayuda a establecer una relación tal con el mundo que sin el primero no podría darse el segundo. Pero esta no es la relación que da al hombre la metafísica. Porque con ella, únicamente lo conoce y de lo que se trata es de contarlo, de narrarlo. Porque el ser es más que pensar, también es vida. Es la posibilidad misma de existencia pero sin llegar a ser nada en concreto. Es aquello que posibilita que haya fuego, pero no es el fuego. Es la posibilidad misma de agua pero sin serlo. Al igual que lo es de la tierra, los árboles, las estrellas o el propio hombre. Pero no es ninguno de estos ya que son entes. Es, por tanto, lo que hace que las cosas se den, es apertura. Pero esto no significa que sea ni la sustancia primera ni Dios, no es el creador de todo cuanto hay. Es, simplemente, la ocasión de que los entes se den. Lo que ocurre es que al darse estos, simultáneamente, se da el ser.

El problema estriba en que al darse se oculta. Es por ello, por lo que solo conocemos al ente y cuando queremos pensar al ser, lo que hacemos realmente es pensar el ser del ente. Se mezclan en nuestro pensamiento y no podemos ir más allá de esta idea. Esto es así porque solo hemos aprendido a ver los entes por medio de la razón. Así, paradójicamente, es en su proximidad cuando se aleja de nosotros, como nos indicaba anteriormente el texto. La única posibilidad de poder estar al lado del ser es vivirlo (ex–sistenciarlo) sin querer explicarlo. Y esto es a lo que Heidegger se refiere cuando insta a aventurarse en el bosque, hasta llegar al claro y allí penetrar en la morada del ser.

1.3.3.1 *El destierro*

Para el alemán, los seres humanos están *arrojados* al mundo. Lo cual significa que han sido echados de su casa, de su tierra, de aquel lugar en el que se encuentran sus raíces. Es por esto, por lo que su esencia está fuera de ellos mismos. La humanidad vive en un continuo exilio y, al igual que Ulises tras la Guerra de Troya, hay un fuerte deseo por volver al hogar. El ser es Ítaca y el destierro es el nihilismo que deviene de la metafísica occidental. Por tanto, mientras se piense ontológicamente habrá exilio y hasta

⁹⁴ CHOZA, J. “Lectura de Carta sobre el Humanismo de Heidegger”. *Ed. Cit.* P.61.

que no deje de estar fija la mirada en lo que hay alrededor, sin mirar más allá, habrá alienación. Ya que la *humanitas* quedará relegada a un segundo plano.

Es en medio de este caos, cuando Heidegger recurre a la poesía de Hölderlin, a quien ve como un pensador presocrático y como guía a seguir. Al analizar poemas como *Andenken* (memoria) o *Heimkunft* (futuro hogar), ve el despertar de su pueblo. Al que se referirá como “patria”, pero no ya como hiciese anteriormente en un sentido político o nacionalista, ahora lo hace de un modo universal. Ya que todos los pueblos deben aunar sus fuerzas y ser uno si quieren encontrar su esencia primigenia. Y si de lo que se trata, como se ha visto, es de ir al inicio del pensamiento, la mejor forma de hacerlo es rastrear en la historia la senda que deben andar. Pero no cada nación en su historia particular ya que esta es una mera sucesión de conquistas y derrotas que puede levantar más celos y desánimos que otra cosa. Se debe hacer en una historia universal, en la que todos los pueblos descubran un origen común. Aquel en el que se revelen, más que las diferencias entre unos y otros, aquellos elementos existen en común y que nos hacen ser hermanos.

Al igual que hiciese el poeta, insta a su nación (entendida como *pueblo alemán*), a despertar y a que cumpla la misión que le ha encomendado la historia, unir al resto de naciones. Pero esto no significa que Alemania se vaya a convertir en una transmutación abstracta del *führer* ni que lo tome como ejemplo para ser como él. De lo que se trata es, que si efectivamente ella ha despertado la primera gracias al canto del poeta, se encuentra en la obligación de ayudar a que el resto de países lo hagan (se vuelve a recuperar el mito platónico de la caverna y la necesidad de ayudar a los demás a que salgan de su situación de sopor). En este nuevo panorama occidental, ya no caben nacionalismo, solo universalidades ya que así es el destierro; lo padecemos todos por igual y la patria a la que se ha de volver será la misma para todos, el ser. Hay que recordar que Heidegger recurre a los conceptos de “historia” y “universalismo” porque que de lo que se trata es de averiguar si efectivamente aun es posible hablar de humanismo.

Por ello, toma como ejemplo la problemática esbozada por el materialismo histórico marxista. En este, más allá de la afinidad que se pueda tener hacia el pensamiento socialista, se plantea una problemática que afecta a todos por igual y que ayuda a comprender mejor qué es aquello a lo que el de Messkirch denomina como

“historia universal”. Este es el extrañamiento que causa en el ser humano la alienación que surge a partir de dos motivos; entender al mundo como “material de trabajo” y al auge de la técnica, la cual, transforma a dicho *mundo* en algo irreconocible con el que no hay identificación posible.

A partir de la riqueza que genera dicha transformación, se produce un distanciamiento paulatino entre los seres humanos, divididos en clases, que deviene en el fatal destierro que actualmente se sufre y que se agrava a medida que pasan las distintas etapas históricas. Este fatal destino, no es más que una de las múltiples facetas en las que se presenta la metafísica y su olvido del ser. La cuestión sobre la que invita a pensar Heidegger es que el comunismo, al igual que el americanismo (presentado como su antagonista), no puede ayudar en la recuperación del ser, sino solo a plantear la idea de necesidad de una historia universal. Esto es así porque estas concepciones ideológicas son herederas del esquema moderno y, por tanto, entienden al mundo desde la metafísica y presenta a un ser humano como *subjectum*.

El problema surge cuando este concepto de humanidad, derivado de la concepción de animal racional, ya no satisface. Por tanto, es cuando llega el momento de preguntarse si realmente es necesario seguir intentando recuperar el concepto de humanismo cuando la idea que tenemos de nosotros mismos no nos complace y nos surgen varias preguntas al paso: *¿Qué es el ser humano? ¿Cómo hablar de humanismo si no se sabe qué es el hombre? ¿Con qué rigor se podrá hacer y bajo qué autoridad?*

1.3.3.2 La alternativa

La solución pasa por buscar una definición nueva que se adapte mejor a la realidad. Pero no a la de una época específica y sobre la que la metafísica imprima su propia imagen⁹⁵. No, la definición que se dé tiene que buscar eternidad y ser completamente renovadora de los planteamientos que seguidos hasta este momento. La razón es que estos, al centrarse en los entes, nunca ayudarán a encontrar la senda al ser. Si hasta ahora, la idea que se tenía de hombre era la de sujeto, esta habrá que dejarla atrás. Pero, por otra parte ya avisaba el de Messkirch que, tampoco nos basta con

⁹⁵ En Grecia se hablaba de animal racional, en la Edad Media de persona y en la Modernidad de sujeto.

entendernos como *homo animalis*, como animales racionales, porque somos más que simple animalidad y la razón es más que una característica que se pueda añadir a nuestra naturaleza. Como ya vimos, entendernos así, mengua nuestra riqueza y valía.

“La esencia del hombre consiste en ser *más* que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El más no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental [...] es más que el *animal rationale* por cuanto es *menos* respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este menos el hombre no solo pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser”⁹⁶

De lo que se trata, es de rebajar la opinión que tenemos de nosotros y ser menos ambiciosos. Porque es en la humildad donde podremos encontrarnos. A este hecho lo denomina “descenso” (no en un sentido religioso, porque, para Heidegger, hablar en estos términos carece de sentido) y advierte que puede resultar doloroso porque significa rebajar nuestra dignidad. Sobre todo, cuando desde hace siglos, se ha ido ascendiendo hasta alcanzar las cotas más altas de la subjetividad. Descender significa humildad y una consecuencia de esta es tomar conciencia de que el mundo no es algo puesto al servicio del hombre ni un espacio sobre el que pueda ejercer despóticamente su poder.

El mundo es un lugar por habitar y en el momento en que aprendamos a valorarlo por lo que es y no por lo que pueda aportar, será cuando realmente se pueda estar en contacto con el ser y salir del destierro que se sufre. Por tanto, lo que sea el hombre, deberá serlo a partir de su conexión con el ser y no tan solo en cuanto tal. Y esta relación, advierte, debe surgir del respeto y del amor. No hay que dominar, hay que velar. No hay que opinar, hay que escuchar.

Ahora, el ser humano se entenderá como el *homo humanus* y será aquel que en su morar *ex-stático* pueda habitar en la proximidad del ser siendo su cuidador, su pastor. A partir de esta nueva definición, se deberá edificar un nuevo planteamiento humanista que permanezca ajeno a la metafísica (esta se encuentra en crisis) y contrario a todos los planteamientos dados hasta el momento. Lo cual, significa criticar todas las definiciones e ideas que se han tenido de la humanidad desde el pensamiento socrático. Tal postura hará que muchos recelen de este planteamiento al verlo como un “humanismo antihumanista”.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Cartas sobre el humanismo*. Ed. Cit. Pp.56-57.

La clásica definición griega, para el viejo rector de Friburgo, parte de un error y conduce a otro. Pero entiende, que la propuesta que él lanza para suplir a toda la historia de la equivocación humanista, no es antihumanista como la tachan porque no va en contra del ser humano ni niega su existencia. Lo que plantea es la necesidad de buscar una nueva definición y no simplemente a reformular la existente intentando cubrir los errores que vayan surgiendo. Entiende que para arreglar una casa que está en ruinas no basta con hacer pequeñas reformas, sino que hay que derruirla, limpiar los escombros y levantar una nueva. Así, cuando critica al humanismo no significa que esté defendiendo la brutalidad y la barbarie. Al igual que cuando ataca la lógica no está dando cobijo a la irracionalidad o cuando entiende al ser humano desde la *mundaneidad* (ser-en-el-mundo) no significa que abogue por la necesidad de planteamientos nihilistas o de corte atea.

“Pero ¿es verdad que la *contra* que lleva a cabo un pensar contra las creencias comunes conduce necesariamente a la mera negación y a *lo negativo*? Eso solo ocurre [...] cuando se dispone previamente lo que se cree y opina como *lo positivo* y partiendo de ello se decide de manera absoluta y al mismo tiempo negativa sobre el ámbito de todas las posibles opciones. En este modo de proceder se esconde la negativa a exponer a la reflexión eso que se presupone positivo.”⁹⁷

Algo tan evidente, como lo planteado en el texto, y que debería resultar accesorio, fue lo que más problemas produjo a Heidegger al escribir *Ser y tiempo* (y que aprovecha este escrito para aclarar) ya que es de dónde más críticas y opiniones encontradas le surgieron. Y es que, como él mismo indica, plantear una crítica, no debe suponer la creencia en una posición extremista en la que caben únicamente dos posibilidades enfrentadas sin apertura alguna a una tercera. “Pensar en contra de algo” debe significar únicamente repensarlo. “*La oposición al humanismo no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas*”⁹⁸.

Así, el que critique al humanismo, significa que quiere salir del antropocentrismo del *animal rationale*. El enjuiciar la lógica significa simplemente el deseo de despertar en toda la humanidad la necesidad de salir del cientificismo actual al que esta ha sido arrastrada guiada por la ciencia. Y, por último, cuando define al ser humano como “ser mundano”, no quiere decir que niegue la trascendencia. El mundo no es lo opuesto al cielo, es el *lichtung*. Es posibilidad de existencia, es cultura y lenguaje,

⁹⁷ *Ibid.* P.65.

⁹⁸ *Ibid.* P.66.

pero no es aquello físico que está en frente, como pretendía Descartes. Por tanto, no puede haber nihilismo ni tampoco una posición ateísta en su humanismo ya que no piensa en esos términos. De hecho, mientras se discurre y se filosofe en términos metafísicos no se podrá plantear la existencia de lo sagrado porque esta solo piensa el ente. Así, paradójicamente, lo que no han sabido ver los que han tachado a Heidegger de pensador ateo es, que debido a los límites que nos impone nuestro pensar, lo propio de nuestra época es que permanezcamos ajenos a lo divino y que nos centremos únicamente en lo terreno, en lo óntico.

1.3.3.3 Hacia la nueva ética ontológica

Heidegger, al plantear un sistema humanista alternativo, ha hablado de la nueva (la originaria) relación que mantiene el hombre con el mundo. Pero aún no ha dicho nada de cómo deba de ser la que mantenga con sus semejantes ya que esta también debe de ser replanteada y modificada. Y es que, ante el mundo nuevo que se nos abre, necesitamos una nueva fundamentación ética ya que la actual no nos satisface por enfocarse en lo óntico y no en lo ontológico y que se vale, por tanto, de la razón científica para legitimarse. Hasta el momento, la ética imperante es una prescriptiva normativa que, a partir del establecimiento de unos ideales que estima como valiosos y útiles, nos indica cómo se debe de actuar y qué hacer en cada momento. Esta ética dictará si las personas son buenas o malas en virtud de cómo se hayan acercado o alejado de esos ideales preestablecidos. Esta noción, que tuvo su máxima expresión en la ética kantiana y su imperativo categórico, vista a mediados del S.XX, a ojos de una Europa devastada por dos guerras mundiales y acuciada por una apremiante crisis existencial y de valores, puede resultar bastante infantil e incongruente. Porque supone que todas las personas son iguales sin prestar atención a sus características propias, las cuales, hacen de cada uno un ser distinguible del resto. Siendo, precisamente, la individualidad lo que caracteriza a la sociedad actual. Por tanto, una ética que busque normas universales para juzgar el comportamiento de sus miembros, debe ser sustituida por otra que entienda mejor quién es el ser humano y sepa cuál es su *humanitas*. Para ello, al igual que ha hecho anteriormente, Heidegger se remite al pasado. A aquel tiempo antes de que el pensar se convirtiese en filosofía y esta, a su vez, en una disciplina científica, en *episteme*. Al momento en el que la ética era transmitida por los

dramaturgos en sus obras y no era asunto de escuelas o academias. Cuando lo que se perseguía no era el bien o el mal, sino la virtud en el vivir, el *ethos*. Cuanto más se permanezca alejado de la patria sin buscar la salida al destierro, más se estará perdido y alienado por la técnica y la razón subjetiva. Por tanto, será más urgente y necesaria la aparición de esta ética que entiende al hombre como *ex-sistente* que se realiza en relación al ser. Mientras no se alcance esta forma de pensar, todo planteamiento ético permanecerá sin fundamento y las normas surgidas de él carecerán de sentido porque no pensarán al ser.

Pero de este pensar el ser, para el alemán, no surge de forma inmediata, ningún tipo de acción ética ni principio moral alguno. Ni siquiera puede uno referirse a este como un conocimiento teórico que indique cómo actuar dando unas directrices para la vida. El ser, como ya se sabe, para Heidegger, es lo originario. Por tanto, pensarlo significa situarse antes de la misma distinción entre *praxis* y *theoria*. Es un conocimiento que no intenta validar ni confirmar nada, tan solo reflexionar acerca del ser y, desde ahí, ayudar a entender mejor qué relación es la que se mantiene con él. Si el ser humano es capaz de habitar en el claro, entonces se le presentará lo salvo como gracia y dicha que le ayude a vivir plenamente. Pero, en cambio, si lo obvia para centrarse en lo ente, abandonará el claro y surgirá lo fiero. Y es que, lo bueno y lo malo coexisten, aparecen juntos, uno al lado del otro pero no lo son en sentido práctico, sino ontológico y será el ser humano el que opte por uno u otro.

“Solo el ser le concede a lo salvo alcanzar la gracia y a la ferocidad el impulso hacia el mal. Solo en cuanto el hombre pertenece al ser existiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. [...] (*La prescripción*) Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Solo semejante conjunción es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el ser humano encuentre su estancia en la verdad del ser”⁹⁹

Por tanto, no recae la responsabilidad de pensar y buscar esta nueva forma de vivir solo en los sabios ni en los iniciados en la filosofía. Depende, en último término, del ser humano y la vida que decida llevar. Y es que, al tipo de pensamiento al que se refiere Heidegger no es aquel de carácter científico que emplea un lenguaje complejo. Es uno más simple, es aquel que busca lo originario sin mayores pretensiones que encontrarlo sin necesitar someterlo al juicio de la razón. Y es, precisamente, por esta

⁹⁹ *Ibid.* P.85.

simpleza, que cae bajo sospecha a ojos de aquellos que entienden que pensar debe significar “progresar” en un sentido práctico, indagar en el ámbito del ente, como ha venido ocurriendo desde la modernidad. El alemán, como ha hecho a lo largo de todo el texto, reclama una vuelta a los orígenes en el pensar y en el decir ya que no le satisface el lenguaje que se ha empleado hasta ahora en la creación del nuevo humanismo. Entiende que es necesaria la libertad que da la poesía, porque esta se aleja de la metafísica.

“Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende, pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar [...]. El pensar futuro ya no es filosofía porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa”¹⁰⁰

La filosofía, tal y como ha sido concebida se ha agotado. Debe de dejar de pretender ser ciencia porque bajo tal apariencia ya no puede darle a la humanidad nada más. Ha de volver a ser lo que una vez fue y volver a colocarse al lado del pensar primero siendo, simplemente, “amor a la sabiduría”.

1.3.4 El fin de la metafísica.

Con lo ya dicho, se entiende que solo podrá instaurarse el humanismo alternativo heideggeriano si se produce una superación de la metafísica (siendo entendida como fundamento de la verdad del ente). Pero hay que pensar que al igual que ocurrió con el ser, este no fue eliminado por el ente, simplemente fue relegado al olvido y nunca dejó de existir. Esta es la tesis fundamental que defiende en otro texto escrito el mismo año que *Carta sobre el “humanismo”*. Y que lleva por título, *La superación de la metafísica*¹⁰¹ (1946). Por tanto, ahora ocurrirá una cosa similar; no puede desaparecer sin más, no puede morir. Tan solo puede dejar paso a otra forma de pensar que se convertirá en la nueva medida de la realidad, esta será la ontología.

Si bien ya se ha asistido al ocaso de la metafísica, este no es instantáneo. Debe de pasar un tiempo hasta que por fin la verdad del ser se presente al ser humano. De

¹⁰⁰ *Ibid.* P.90.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. “La superación de la metafísica”. En *Conferencias y artículos*. Ed. Serbal. Barcelona, 1994. HEIDEGGER, M. “Überwindung der Metaphysik”. *Vorträge und Aufsätze*. 1936-53. GA.7.

hecho, su acabamiento comienza con el pensamiento de Hegel y su idea de saber absoluto como *espíritu universal*. No se debe de olvidar que constitutivamente el ser humano es ente y que piensa en las coordenadas propias de este. De ahí, la dificultad que encuentra al querer salir del destierro y superar ese sentimiento de orfandad y desamparo que lo abruma. Pero este, como podemos entender, al analizar la evolución que ha seguido el pensamiento occidental posterior a Platón, no deja de ser el destino que nos aguardaba. Sino, más bien, es el desenlace lógico del pensamiento griego tamizado, a lo largo de los siglos, por el medieval, el renacentista y el moderno. Por tanto, la dificultad en conocer al ser está en nosotros mismos porque lo hemos asumido, de un modo inconsciente, en nuestra naturaleza.

“La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como el pliegue de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta”.¹⁰²

Es más, como ya se ha indicado en varias ocasiones, pensar en superar la metafísica no deja de ser metafísica y quizás en la actualidad se esté asistiendo a un nuevo momento histórico iniciado a partir de la consumación total de esta. Donde las corrientes de pensamiento que ahora dominan, como el positivismo o el pragmatismo, no son más que el resultado, en el ámbito de la especulación filosófica, de esta inversión de valores iniciada por Nietzsche. Ya que en sus planteamientos se da categoría de deidad a lo sensible como lo único realmente existente y se desecha cualquier elemento que se escape a los sentidos. De hecho, el epítome de tal consumación en el ámbito epistémico es que la filosofía en sí deviene en antropología. O lo que es lo mismo, en “física de lo humano”, ya que la metafísica intenta aplicar sobre la humanidad el mismo método que emplea para explicar el mundo. Para ello, se vale de de saberes como la psicología, la filología y la economía a los que integra en su ser. Con ello, instaura un nuevo tipo de ciencia como es la humana o *del espíritu*.

Pero este no es el único resultado que ve el alemán que se ha producido. Así, saliendo del ámbito de la teoría y entrando en el de lo práctico, occidente ha asistido perplejo a dos guerras mundiales que se han recrudecido gracias al impulso científico en el ámbito armamentístico. Pero este impulso de la ciencia se ha dado por igual en todos

¹⁰² *Ibid.* P.69.

los ámbitos de la realidad, produciéndose lo que se podría denominar una “praxis existencial”. En donde se ha reducido a dimensión material lo existente y se ha dado valor crematístico a todo cuanto hay. Obviando, con ello, cualquier rasgo de espiritualidad y misterio que hubiese en el mundo.

“La naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha consumado por encima. La palabra técnica no designa entonces zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. [...] se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea”¹⁰³

La técnica será, para Heidegger, la expresión última de esta consumación metafísica y el cálculo el medio que la organice. El alemán, no la entenderá a partir de su relación con la producción de maquinaria sino como algo más elemental y primario que tiene que ver con la forma de relacionarse con los entes y de entender la realidad¹⁰⁴. El resultado de la tecnificación del mundo es que este ha dejado de ser un espacio para la vida y se convierte en un lugar in-mundo puesto que todo se ha objetualizado y no hay lugar para el ser.

“En la época de poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en en-mundo, en la medida en que el Ser, si bien

¹⁰³ *Ibid.* P.72.

¹⁰⁴ Para entender mejor la idea de técnica que maneja el pensador, se recomienda la lectura de su escrito de 1949 “La pregunta por la técnica”. En HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Ed. Cit. “Die Frage nach der Technik”. En HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. 1936-53. GA.7. En el que a partir del análisis fenomenológico del concepto, busca la esencia de este. Indica que, al igual que ocurre con el resto de entes, la esencia de este no es óptica y, por tanto, no es técnica. Entenderá a modo aristotélico, cuando el griego hablaba de las cuatro causas, que es un modo de *desocultamiento*, de sacar a la luz. Ya que extrae de la materia una realidad que permanecía encerrada y escondida a nuestros ojos. El problema es que a partir de la *maquinización* que se da a mediados del S.XVIII, debido al florecimiento de las ciencias exactas en la modernidad y a la integración de la línea de ensamblado en las fábricas que, a comienzos del S.XX, dio lugar a la producción en cadena. Se concibe a la naturaleza como fuente a explotar para extraer de ella riquezas y al hombre como la herramienta para obtenerla. Pero en la medida en que se concibe que el *desocultamiento* es el sino propio que está inscrito en la esencia de la técnica, se entiende que ésta no es buena ni mala y que el peligro reside en el propio hombre que se cree que con ella puede dominar el mundo y se pavonea de su poder.

Con ello, lo único que logra es ponerse en peligro él y su vida. “*Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro*” (P.29). Por tanto, si el problema está en la actitud que se toma hacia ella, la solución se encuentra ahí también y, por tanto, está en su mano su propia salvación. Debe abandonar la furia que *oculta e instrumentaliza* y recuperar el amor que *desoculta y otorga*. Y entenderla como la expresión de la dimensión creadora del hombre. La forma de hacerlo es repensar la técnica y su esencia y, si como se ha visto, esta no es técnica. Entonces no se debe de hacer con un pensamiento que sea científico y empleando un lenguaje especializado. Si no, más bien, con un pensar previo a lo material, que sea libre y que emplee un lenguaje acorde a su naturaleza. Este no es otro, por supuesto, que el de la poesía y el arte. Como dice Heidegger: “*Lo poético lleva lo verdadero al esplendor de aquello que [...] aparece de un modo más puro*” (P.36).

esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento. El ente es real como lo real efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un hacer mundo del mundo”.¹⁰⁵

El mundo tecnificado, con su organización calculada y objetiva de la realidad, solo produce vacío. La metafísica es carencia, falta de vida y de legitimidad en cuanto obvia lo único que de autenticidad tiene el mundo. Por eso, y tras lo leído, la superación de la metafísica no está relacionada con la supresión de esta. Ya que el acabar con ella para solucionar el problema de la naturaleza humana no solo no es posible, sino que, además, significaría reforzarla, llevarla a su consumación plena. Puesto que no se saldría de su ámbito de acción, el ontológico.

Por ello, cuando Heidegger se refiere a esta, lo hace reformulando la cuestión en términos de existencia porque solo desde esta perspectiva es posible conocerla en profundidad y descubrir su verdad. Entender lo que representa, los peligros que encierra y aprender a convivir con estos para poder alcanzar, realmente, el claro en el bosque al que se quiere llegar. Aquí es, precisamente, donde recae el valor de la filosofía humanista del alemán; no continuar por la senda metafísica y entender la vida como *existencia*. Solo así se podrá establecer la verdadera relación con el ser y se podrá hablar de humanismo.

Con lo estudiado, se puede afirmar que ha habido un hecho fundamental que ha motivado la investigación de Heidegger durante más de veinte años (los años que transcurren entre que escribe *Ser y tiempo*, 1927, y el último escrito comentado en este trabajo “La pregunta por la técnica”, 1949). Esto ha sido el plantearse si es lícito concebir la existencia del concepto “humanismo” con todo lo que implica; la existencia de una naturaleza humana común a todos los individuos y que esta, de existir, sea inmutable. Plantea la cuestión realizando un análisis histórico en el que concluye que desde el pensamiento platónico hemos vivido lo que se ha denominado el “olvido del ser”. Esto es, tratar nuestra existencia y la relación que establecemos con el mundo, centrándonos únicamente en la dimensión ontológica y obviando la óptica, la cual es fundamental en el estudio y comprensión del hombre. Señalando como culpable de tal

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. “La superación de la metafísica”. *Ed. Cit.* P.83.

hecho a la metafísica. La cual, ha producido una fragmentación en nuestra esencia que ha producido una crisis espiritual que se ha prolongado durante más de dos mil quinientos años y que se ha visto agudizada en los tres últimos siglos por el desarrollo, sin control, del saber científico.

La ciencia, entiende que le es lícito penetrar en todos los niveles de lo real con la única y firme intención de conocerla para dominarla. Ayudándose, para tal fin, de la técnica. La cual, se presenta más como un instrumento de manipulación que como una herramienta puesta al servicio del hombre cuya función sería el ayudarlo a desarrollar su vida. Es por ello, que estudiará el papel que ha jugado la institución universitaria ya que la concibe como un organismo fundamental para el desarrollo político de su nación. Por ser el centro en donde se formarán los futuros líderes que la comandarán hasta llevarla a cumplir el destino al que está llamada, ser potencia mundial. Es por esto por lo que le dará tanta importancia a dicha institución y analizará su estructura. Dentro de esta, se centra fundamentalmente en la que entiende como cuestión más urgente, el surgimiento de las distintas facultades y escuelas profesionales a partir de la disgregación del saber. Este hecho ha sido debido a la especialización que se ha llevado a cabo en el seno de las distintas disciplinas científicas y que ha producido una incomunicación generalizada, por un lado, de los distintos saberes entre sí y, por otro, con la realidad misma. Ante tal situación, Heidegger, para que se dé un desarrollo correcto del conocimiento, y con ello de la vida humana, aboga por recuperar la unión inicial de todos ellos a partir de la filosofía que, por su naturaleza como saber primero, atraviesa toda la realidad (tanto la material como la espiritual) y puede recuperar al ser.

Aunque, en un principio, lo que mueve a este pensador es la motivación política, tras abandonar, no sin decepción, su puesto como rector universitario. Seguirá abordando la cuestión del olvido del ser desde otra dimensión; el análisis del papel que ha tenido el ser humano a lo largo de la historia. Entiende que en la actualidad no se puede plantear correctamente la cuestión humanista porque se concibe al ser humano como animal racional sin que se plantee, en ningún momento, la veracidad de tal afirmación. La cual, ha sido admitida como dogma y, con el tiempo, ha originado la imagen moderna de hombre como sujeto y de mundo como objeto. Analizará tales afirmaciones y entenderá que, al igual que hiciese años antes, estas son producto de la mala interpretación que la metafísica ha hecho del ser humano. Defenderá el reemplazo de estas por una puesta en relación con el ser y no con el ente.

Muchos han creído ver en esta acción la consumación misma del antihumanismo y la defensa más fuerte hecha jamás de la irracionalidad. En tanto en cuanto entienden que ataca la misma raíz racional humana y, con ello, su ética, valores, pensamiento y hasta creencias trascendentales. Pero, lo que no han sabido entender es que lo que plantea el alemán es un intento por acabar con el ser humano precisamente para que vuelva a la vida renovado. Heidegger acaba con el humanismo por el mismo motivo que un cirujano rompe un hueso que se ha soldado mal, quiere que sane. Criticar no es destruir, es buscar soluciones, vías alternativas al conflicto. No se trata de una destrucción sin más, es un derribo para volver a construir, al modo de ver del alemán ahora sí de un modo correcto, al ser humano eliminando todas las fisuras y grietas que han imposibilitado tanto su desarrollo existencial como su análisis comprensivo. Heidegger tan solo quiere hacer ver que si se sigue por el camino recorrido hasta el momento, más tarde o más temprano, aparecerá a nuestro paso un abismo en el que, de seguir andando, solo habrá vacío. Pretende que se desande el camino seguido hasta hallar el cruce en el que nos equivocamos y retomar la senda correcta para llegar al destino deseado. Esto se logrará solo al liberar al pensamiento de los límites físicos que lo constriñen dándole la libertad de la poesía y la humildad del pensar original que entendía al ser humano como *ex-istencia* puesta al servicio del ser.

Como se puede entender con lo leído, la conclusión necesaria a la que llegan todos los análisis humanistas así como el proyecto reformista universitario que Heidegger propone, en último término, es la recuperación del ser. O, lo que es lo mismo, a la necesidad de llevar a cabo un giro ontológico. Y es que entiende que tan solo estando al lado del ser, cobijados por su sombra, la existencia del hombre puede ser plena y todas las dimensiones que lo componen (intelectual, social, económica, política,...) cobrar sentido. Por tanto, y aunque sea complicado, se puede concluir que en los planteamientos del alemán aun es posible hablar en términos de humanismo y que se puede superar la crisis que asola a la humanidad. Por lo que la respuesta a la pregunta planteada por J. Beaufret sobre si es lícito seguir afirmando la existencia del concepto “humanismo” con todo lo que implica se puede dar por respondida.

Serán estos planteamientos y estudios llevados a cabo por Heidegger las semillas que sirvan de abono al pensamiento posterior que gire en torno a la cuestión humanista y a la problemática de la muerte del hombre. Como son el de los pensadores tratados en este trabajo: la primera generación de la escuela de Frankfurt y M. Foucault. Es por ello,

por lo que esta investigación ha comenzado tratando el pensamiento de dicho filósofo ya que este ha sido el encargado de abrir, con su giro a lo ontológico y apertura al ser, el horizonte de la cuestión estudiada en este trabajo de investigación.

Capítulo 2. La perspectiva ética. La Escuela de Frankfurt.

2.1 El pensamiento de la acción.

Tras los planteamientos humanistas heideggerianos y, pese a las duras críticas que estas reciben. Aparecerán, a lo largo del siglo pasado, varios pensadores que, pese a seguir distintos caminos a los andados por el viejo rector de Friburgo, llegan a la misma conclusión que este; aún se puede salvar al ser humano y todavía se puede seguir hablando de él tal y como se ha ido haciendo a lo largo de la historia, desde desarrollos teóricos de la existencia. Este es el caso de los pensadores agrupados en torno al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt fundado en 1923 por F. Weil y que, a partir de la década de los sesenta, fue popularmente conocido como *Escuela de Frankfurt*. Los miembros pertenecientes a dicho movimiento son pensadores que maduraron en torno a la Segunda Guerra Mundial y, por tanto, son testigos involuntarios y únicos de las barbaries cometidas por el hombre contra sí mismo en nombre de *los más altos valores*. Sirviéndose, para ello, de la ciencia y de los progresos técnicos. Los cuales, son desarrollados en laboratorios gubernamentales y empleados en el campo de batalla con el único fin de infligir el mayor daño posible al enemigo.

Dichos pensadores, desarrollarán la que será conocida como *teoría crítica*. Esta, en pocas palabras, perseguirá el poner al descubierto, a partir de estudios sociológicos, el surgimiento de unas determinadas formas de vida generadas por el sistema capitalista. Las cuales, han arraigado de un modo tan profundo en nuestro ser que han llegado a crear una especie de falsa segunda naturaleza humana que nos llega a determinar en nuestro actuar e incluso a definir. Lo que pretenderán estos estudiosos con su teoría será doble. Por un lado descubrir esta nueva realidad que supone una crisis humanista ya que produce a un nuevo ser humano mediatizado por la razón práctica y el interés económico que cosifica nuestra naturaleza. Esto hace que vivamos inauténticamente ya que las relaciones que mantenemos con nuestros semejantes, con el mundo y con nosotros mismos, han perdido su esencia y significado originario. Así, el mundo pierde su magia para convertirse en un espacio de intercambio en el que nuestros semejantes se convierten en medios y no en fines, vulnerándose así el imperativo categórico kantiano. Y por otro, conseguir que seamos conscientes de tal problema para que, de ese modo, podamos recuperar la *humanitas* perdida. Esta idea es fundamental ya que si no nos

percatamos de lo injusta que es una situación, jamás podremos modificarla por mucho que nos quieran hacer entenderlo¹⁰⁶. De tal modo que primero quieren que nos demos cuenta de la realidad que vivimos, quieren “abrirnos los ojos” para, posteriormente, poder retirar la costra que cubre nuestra existencia y que nos conduce a una alienación existencial. Así, se puede establecer que el de estos filósofos es un pensamiento de acción. Entienden, al modo que hiciese Marx, que la filosofía debe de dejar de interpretar el mundo, como ha estado haciendo hasta ese momento, para comenzar a transformarlo.

Tras esta breve introducción, podemos afirmar que el interés que mueve a estos pensadores estará en analizar sociológicamente al ser humano y, para ello, se fijan en el devenir histórico de este para ver cuál ha sido su evolución a lo largo del tiempo. La visión que tienen de esta será lineal y vendrá influida por autores como: Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Marx, Lukács y Freud¹⁰⁷. Harán, a su vez, hincapié en el carácter social humano y en la transformación a la que se ha visto sometido a partir, sobre todo, del S.XIX. Momento en el que se instaura definitivamente en occidente el capitalismo, entendido como sistema que orienta económica y jurídicamente a una sociedad a partir de la racionalización del dinero, el trabajo y los medios de producción. Ya que entienden que este fomenta el egoísmo al fijar la meta humana en el éxito personal ligado al enriquecimiento material. De tal modo que ha sustituido nuestro carácter gregario por uno individualista en el que se ha reducido al mínimo facetas tan nobles y fundamentales para nuestra supervivencia como son: la cooperación, la solidaridad y el altruismo. Estudiarán la historia para analizar las causas de este cambio en nuestra naturaleza ya que, como ya se ha indicado, solo conociendo el pasado se podrá entender el presente para así poder superar sus trabas y avanzar con paso firme al futuro.

¹⁰⁶ Como se verá a lo largo del apartado, este será el principal escollo con el que se encuentren los frankfurtianos y que dará como resultado el pesimismo al que derivarán sus teorías. Ya que concebirán como insuperable la falta de conciencia social ante la situación problemática y crítica que supone el presente histórico que viven.

¹⁰⁷ La lista de autores incluida es tan amplia debido al alto número de pensadores que formaron parte de esta escuela (no debemos olvidar que actualmente sigue en vigor con la que se ha dado en denominar su *tercera generación*). No obstante, y como iremos viendo en el apartado, a medida que avancen en sus investigaciones, irán abandonando los planteamientos de algunos de los autores mencionados, para adherirse a la corriente de pensamiento de otros. En esta lista se mencionan a aquellos que, en líneas generales, han sido los más influyentes en la creación del *corpus* teórico de los pensadores que conformaron a la escuela en un primer momento y que marcaron el rumbo que seguiría en las décadas posteriores.

De Hegel tomarán su noción teleológica de la historia y, principalmente, la de seguidores suyos como Bruno Bauer, quien se sitúa al frente de la denominada “izquierda hegeliana”. Ya que estos ven cómo, a medida que iba avanzando el tiempo, se ha ido produciendo un paulatino avance, de carácter lineal, en el perfeccionamiento racional humano que ha surgido del progresivo aprendizaje comprensivo de la realidad (el cual nos incluye a nosotros mismos). Por esto, concebirán como fundamental la dimensión práctica del conocimiento para el desarrollo natural de nuestro ser. De tal modo que se puede deducir que si la historia es lineal, las claves para su avance están ya dispuestas, aunque sea de modo potencial, en el presente. Podemos afirmar, por tanto, que tratan a la historia desde el hegelianismo tomando el carácter salvador que este imprime sobre ella. Pero la novedad que introducirán los frankfurtianos será que trasladarán esta esencia mesiánica desde la dimensión metafísica a una ético-filosófica ya que ven en la historia un proceso de *humanización* (en el sentido más amplio de la palabra), puesto que en su desarrollo natural va implicada nuestra máxima autorrealización. Como explica Axel Honneth en su obra *Patologías de la razón* al analizar la influencia hegeliana:

“La premisa de la izquierda hegeliana según la cual la reproducción social se realiza mediante formas de una praxis social que encarna producciones racionales del ser humano; de estas producciones racionales se supone además que evolucionan según los progresos que se van logrando paso a paso mediante procesos de aprendizaje en los contextos de acción social; por eso en cada nuevo estadio de reproducción social también la racionalidad humana adopta una forma más desarrollada, de modo que en líneas generales se puede hablar de la historia humana como de un proceso de realización de la razón.”¹⁰⁸

El concepto de la influencia en estos autores es doble; en un primer momento seguirán la línea marcada por el pensamiento heideggeriano y su *lebenswelt* (siendo H. Marcuse el más influido por este filósofo ya que fue alumno y colaborador suyo en la universidad de Friburgo hasta 1932¹⁰⁹). Principalmente en la importancia que le da al mundo al considerarlo como resultado de la interacción humana y de la necesidad existencial que tenemos por recuperar nuestra auténtica esencia. Para ello, nos impele a volver a nuestros orígenes y al del Ser. Los frankfurtianos ven en la filosofía de este autor un acercamiento a las posturas marxistas, su segunda gran influencia. Debido a

¹⁰⁸ HONNETH, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Ed. Katz. Madrid, 2009. P.60.

¹⁰⁹ Es en este año cuando Marcuse publica, en forma de ensayo, la que iba a ser su disertación posdoctoral bajo el título de *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*. Ya solo el asunto tratado nos muestra la gran influencia que ejerció el alemán sobre este pensador.

que, por una parte, realiza un llamamiento práxico que persigue transformar el mundo y, por otra, que en esta idea descansa la desaparición necesaria de la filosofía burguesa. Y es que entienden que el ser auténtico al que se refiere Heidegger debe ser la clase proletaria que al recuperar su ser-en-el-mundo disuelve toda la filosofía anterior. La cual venía representada por el pensamiento burgués.

Al ver que ambas corrientes abogan por la *praxis* de un sujeto activo y protagonista de su vida, intentan unirlos. Pero el problema surge cuando estos pensadores detectan que la obra heideggeriana, a partir principalmente de *Ser y tiempo*, se vuelve demasiado abstracta y no propone acciones claras de acción. Además, el propio Heidegger negaba rotundamente el carácter reivindicativo que los frankfurtianos, sobretodo Marcuse, veían en su obra. Siendo esta queja y crítica directa, junto al acercamiento paulatino a las corrientes derechistas nacionalsocialistas, lo que harán que comience a ser criticado por los frankfurtianos ya que ven que el fallo de su pensamiento consiste en confundir la historia con la “historicidad”, por lo que su pensamiento se diluye y aleja de la realidad concreta perdiéndose en abstracciones y divagaciones que poco, o nada, tienen que ver con las preocupaciones y asuntos que mueve a estos pensadores.

Para entender esta idea, Diego Sabiote nos remite a las palabras de Marcuse en su escrito *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*¹¹⁰ (1966). Ya que en estas se resumen a la perfección las ideas y sentimientos a la que nos referimos:

“Desde Dilthey, las diversas direcciones de la *lebenswelt* (filosofía de la vida) y el existencialismo se han ocupado de la “historicidad” concreta de la teoría [...] todos estos esfuerzos tenían que fracasar porque estaban ligados (al principio inconscientemente, más tarde conscientemente) a los mismos intereses y pretensiones de la teoría a la que se oponían. No atacaron, en efecto, el presupuesto abstracto de la filosofía burguesa [...] Consecuentemente el lugar de la razón abstracta, fue ocupado igualmente por una “historicidad” abstracta que llegó como mucho a un relativismo dirigido indiferentemente frente a todos los grupos y estructuras sociales”¹¹¹

Años después, en 1977, el mismo Marcuse, completaría esta idea al responder a Habermas sobre los motivos que impulsaron a toda su generación a acercarse y, posteriormente, alejarse de las tesis heideggerianas. Dirá que tras el impulso anímico

¹¹⁰ MARCUSE. H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid, 1984.

¹¹¹ SABIOTE. D. *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Ed. U.P.S. Salamanca, 1987. P.187 (en referencia a la obra citada de Marcuse).

que supuso para todos sus compañeros el triunfo de la revolución rusa de 1917 y los aires de renovación y esperanza que traía consigo, vino el vacío y el desencanto causado por el fracaso revolucionario en Alemania. El cual supuso la *Spartakusaufstand*¹¹² que concluyó con los asesinatos de Rosa Luxemburgo y de Karl Liebknecht, presidente de la Liga Espartaquista. No había ningún pensamiento con el que identificarse ni con el que sentirse inspirado e impelido a la acción, hasta que en 1927 apareció *Ser y tiempo*. Esta obra hizo temblar los cimientos de la filosofía tradicional alemana. Y aunque este acercamiento apenas duró unos años, hasta que se dieron cuenta que su pensamiento no salía de los límites del idealismo, al menos les sirvió para poner en marcha los que fueron los inicios de su filosofía. Fue en este momento, al abandonar el heideggerianismo, cuando se acercaron más a las tesis socialistas, sobre todo gracias a la aparición del escrito inédito de Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (1844). Recordando esa época dice:

“La filosofía era entonces objeto importante de enseñanza, la escena académica estaba dominada por el neokantismo, por el neohegelianismo, y de pronto apareció *Ser y tiempo* como una filosofía realmente concreta. Allí se hablaba del “Dasein”, de la “existencia”, del “hombre”, de la “muerte”, de la “angustia”. Esto parecía que nos iba bien. Duró aproximadamente hasta 1932. Entonces nos dimos poco a poco cuenta [...] de que esa concreción era bastante errónea. Lo que había hecho Heidegger era en lo esencial sustituir las categorías trascendentales de Husserl por sus propias categorías trascendentales, esto es, sublimar de nuevo conceptos aparentemente tan concretos como existencia o angustia en conceptos malamente abstractos [...] Entonces vino la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Aquello fue probablemente un vuelco. En ellos había en cierto sentido un nuevo Marx que era realmente concreto y que, al mismo tiempo, iba más allá del petrificado marxismo práctico de los partidos”¹¹³

Encuentran en el marxismo, otra gran influencia, el plan de acción concreto que buscaban y entienden que la clase trabajadora es la única que puede asumir el compromiso de transformar el mundo a través de la revolución y dar entrada, de ese modo, al ser auténtico. El mismo que anteriormente les había sido negado por el propio Heidegger. Renuevan la teoría marxista haciendo hincapié en el análisis histórico de la humanidad. Centrándose, para ello, en la reflexión sobre la *praxis* científica con el objetivo de criticar el talante positivista que había adquirido la sociedad occidental a partir de la modernidad. De ahí, por ejemplo, que para Honneth la auténtica influencia

¹¹² En español, *el levantamiento espartaquista*. En referencia a la huelga general que se produjo en Berlín del 5 al 12 de Enero de 1919. Llevada a cabo contra las medidas laborales y políticas adoptadas por la recientemente instaurada República de Weimar y contra su canciller F. Elbert. Estuvo inspirada por el espíritu revolucionario de los bolcheviques rusos y su fracaso se produjo, principalmente, por la poca coordinación de la clase obrera alemana y la fuerte represión de grupos paramilitares de extrema derecha. Como los *freikorps* que fueron los causantes de la muerte de cientos de manifestantes.

¹¹³ HABERMAS, J. y otros. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1.980. P.13.

no venga tanto del Marx original como de la lectura que hace de este G. Lukács en su escrito *Historia y conciencia de clase* (1923). Dirá al referirse a esta obra y a las ideas expuestas en ella:

“Es prácticamente imposible sobreestimar la influencia que ejerció este artículo de menos de cien páginas sobre la formación filosófica de una generación que se había visto confrontada, a la sombra de la Primera guerra Mundial, con los efectos de corrosión social del capitalismo. La idea de que la expansión social del intercambio de mercancías debía llevar a una deformación de la praxis humana porque obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no solo respecto de la naturaleza sino también de sí mismos y de los sujetos con los que interactúan [...] percibieron el mundo histórico social de la modernidad como un espacio fosilizado”¹¹⁴

Y continuará con esta idea:

“Podieron sugerir la idea de que en la realidad institucional del capitalismo moderno se puede divisar una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida de racionalidad [...] con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferente a los aspectos de valor de otros seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios.”¹¹⁵

Para Sabiote, el que se basen en Lukács, y no tanto en las teorías originales de Marx o Engels, viene dado por la necesidad de renovación a la que estos autores ven que debe someterse el marxismo tradicional. Esta modificación, se debe a que ha perdido su carácter reivindicativo originario en detrimento de la recuperación de la subjetividad del individuo, a partir de la acción revolucionaria concreta. Al ser empleado como una vulgar arma para defender posiciones dogmáticas, por parte de los partidos políticos que luchan por mantener su poder y hegemonía. Así, frente a la deshumanización, abogan por la solidaridad social y, frente al dogmatismo, por la filosofía y la razón. “*Los frankfurtianos, entre la solidaridad partidaria y la integridad intelectual, decidieron optar por esta última.*”¹¹⁶. Además, hay que mencionar el desencanto que supuso para estos pensadores el pacto de no agresión germano-soviético de 1938¹¹⁷. El cual fue visto como una sucia estrategia política que confirmaba la crisis que asolaba a occidente y la necesidad de desarrollar un pensamiento que pusiese freno a la misma.

¹¹⁴ HONNETH. A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica. Op. Cit.* P.68.

¹¹⁵ *Ibid* P.42.

¹¹⁶ SABIOTE. D. *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse. Op. Cit.* P.29.

¹¹⁷ Firmado en Moscú por el representante del partido nazi Ribbentrop y el comunista Molotov. En este acordaban, entre otros asuntos, no atacarse ni apoyar, directa o indirectamente, a terceras naciones que lo hiciesen así como un reparto del territorio europeo. Pese a que tenía una vigencia de diez años, este fue roto por los alemanes tan solo tres años después al intentar invadir Rusia.

El objetivo que persiguen es un replanteamiento absoluto y radical de la actitud cultural de occidente ya que ven que esta se ha degradado al tomar como referencia, para relacionarse con la realidad, el conocimiento científico. El cual, es movido únicamente por el principio de utilidad y la razón que surge de tal conocimiento la denominan *razón técnica*.¹¹⁸ Es aquí donde localizan el mal que nos aqueja. De lo que se trata es de lograr que la sociedad tome conciencia del carácter autoritario y manipulador de la sociedad moderna. Ya que solo así podremos ser libres y desarrollarnos auténticamente.

No obstante, el heideggerianismo y el marxismo no son sus únicas fuentes de inspiración. Se fijarán en las nuevas corrientes de pensamiento de su época y en los autores que las desarrollaron. Así, estudiarán tanto el existencialismo (la rama francesa) como el psicoanálisis, ya que verán que sus tesis abogan por el estudio del ser humano y de su naturaleza. Del primero toman la necesidad que tiene de renovar el pensamiento filosófico del momento buscando la concreción filosófica y la praxis política. Se acercarán principalmente a la figura de Sartre ya que ven en su obra *El ser y la nada* (1943) la senda filosófica que deberá seguir el nuevo marxismo en el futuro¹¹⁹. Del psicoanálisis de Freud tomarán los elementos principales de su terapia psicológica ya que entienden que estos son principios humanistas y que el objetivo que este movimiento persigue es el de recuperar al individuo. Ya que este se siente enfermo y frustrado al encontrarse cosificado por una falsa realidad que frena su sano desarrollo mental y físico. Pese a que todos los autores frankfurtianos consideran en sus planteamientos filosóficos los principios psicoanalíticos freudianos, serán principalmente H. Marcuse y E. Fromm (renovador y revisor de estos) los que más directamente se dejen influir por el psicólogo austríaco y su pensamiento. No obstante, al igual que ocurrió con el marxismo, someterán a análisis y crítica dichas teorías ya que ven que Freud cometió el error de tratar al ser humano desde su dimensión biológica y no de lo social. Entienden que al ocurrir esto, se obvia el carácter interrelacional

¹¹⁸ Usan el concepto “técnica” en sentido despectivo ya que se quieren referir a esta como una *pseudo* razón que ha perdido toda la riqueza significativa e importancia que encerraba originariamente dicho concepto.

¹¹⁹ La idea principal que se defiende en esta obra es la no obediencia sumisa a la moral tradicional impuesta y la rebelión contra el *status* establecido. Para ello, el francés, creará una moral completamente nueva basada en un sistema de comportamiento sostenido por los pilares de la responsabilidad absoluta y la libertad de acción de los individuos.

humano y la importancia que tienen, tanto la sociedad como el entorno, para nuestro sano desarrollo.

Con lo visto hasta ahora, entendemos que la teoría frankfurtiana va en contra de la nueva realidad occidental posbélica de corte capitalista, en la que se encuentran inmersos, así como de las herramientas que esta emplea para mantener su hegemonía, la *razón técnica*. La cual, surge a partir de la exagerada importancia que se le ha dado a lo largo del pasado siglo a la ciencia en el desarrollo personal y vital del ser humano. El culmen de dicha actitud se encuentra en el positivismo que estima únicamente como adecuados a aquellos conocimientos surgidos del ámbito científico, restándole valor al resto de saberes que conforman la realidad humana. Obvian todo aquello que no venga de la ciencia por no considerarlo útil, práctico u objetivo. Así, se pierden por considerarse nulos elementos tales como los éticos, estéticos o metafísicos. El resultado de tal modo de pensar es, como hemos visto y se puede suponer, el progresivo empobrecimiento existencial que sufre el ser humano y que lo conduce inexorablemente a su *muerte*.

Ante tal situación, los pensadores frankfurtianos, creen que es necesario tomar medidas urgentes. Debemos ser conscientes del problema y de las nefastas consecuencias que trae consigo. Ya que estas, traspasan el ámbito de lo puramente teórico para afectar al práctico, a la realidad en sí. Se van a referir, principalmente, al auge del fascismo en Europa y a la aparición de la sociedad de consumo en Norteamérica. Ambas alienan al ser humano y acaban con él. Se hace necesario repensar a la razón misma y al ser humano para que recuperen su sentido si no queremos perderlas para siempre.

Son estos los motivos por los que se incluye a esta escuela de pensamiento en este estudio. Prestando especial atención a varios de sus miembros más distinguidos, a los que hemos dividido por generaciones. Así tenemos en la primera de estas a: M. Horkheimer, T. Adorno y H. Marcuse. Y en la segunda a J. Habermas.¹²⁰

¹²⁰ En este trabajo nos centraremos principalmente en el primer grupo ya que lo que nos interesa es la actitud ante la situación de crisis a la que se enfrenta Europa, occidente en general, tras la Segunda Guerra Mundial donde la razón técnica acarrea “la muerte del hombre” y es necesario repensar a este para volver darle un sentido tanto a él como a su existencia. De la segunda generación, trataremos la figura de J. Habermas, pero más que su pensamiento en sí, trabajaremos la relación que mantuvo con H. Marcuse. Pese a que no sea tema de este trabajo el estudiar a la tercera generación de Frankfurt, por escaparse de

2.1.1 Max Horkheimer.

2.1.1.1 *El concepto de razón. Involución histórica.*

Horkheimer publica en 1947 su obra *Crítica de la razón instrumental*¹²¹ (escrita en 1941) no como un intento trasnochado de volver a paraísos olvidados ni por pretender recuperar viejos ideales así como grandes proyectos. Si no para responder a una cuestión acuciante y de extrema gravedad:

¿Por qué la razón históricamente nos ha conducido, y conduce, por la senda de la técnica, el poder y el dominio y no, como era de suponer, por la senda de la libertad, la justicia y la felicidad?

Esta obra pertenece a un período sombrío tanto para Europa, y el mundo en general, como para el autor; el partido nacional socialista ha llegado al poder en Alemania, Stalin y sus purgas están desolando Rusia y en Estados Unidos el capitalismo más feroz e insaciable está acabando con todo atisbo de socialismo o revolución proletaria. Las grandes potencias mundiales han fracasado. Horkheimer, ante el panorama desolador que tiene frente a sí, se siente abatido y, sobre todo, pesimista al pensar en conceptos como: los ideales políticos socialistas, los grandes relatos emancipadores de la modernidad, la racionalización del mundo e incluso la subjetividad del ser humano. Su obra supone una crítica a la razón humana, o mejor dicho, una autocrítica. Entiende que esta actúa acorde a los intereses capitalistas, los cuales se van transformando lentamente en razón gubernamental y que no tiene ningún obstáculo para hacerlo ya que es ayudada por la “ignorancia programada” establecida por los sistemas educativos actuales. Es decir, ella misma está eliminando cualquier intento de rebelión proveniente de los individuos que la conforman. Desde el momento en el que la burguesía tomó el control de la sociedad imponiendo sus ideales, la razón adquirió el

los límites temporales que hemos fijado, haremos referencia a Axel Honneth, actual director del instituto de investigaciones sociales desde 2001. Al cual nos referiremos más como estudioso del pensamiento frankfurtiano que por su teoría del *reconocimiento recíproco* o por sus disputas con autores como P. Sloterdijk o B. Echevarría. Cuestiones que, pese a que continúan la temática principal tratada en esta obra, y son de gran interés filosófico, obviamos por alejarse del S.XX.

¹²¹ Nos centramos en el estudio y análisis de esta obra porque supone la de mayor valor para este trabajo de investigación.

protagonismo absoluto. Adoptando la forma de subjetividad racional ya que será el ser humano el que juzgue lo dado a partir de la fuerza de su pensamiento. Para ello, debe contar con un alto grado de libertad que le permita emitir juicios puros (libres de cualquier coacción). Es por ello, por lo que el idealismo hegeliano entendió que su época era la de mayor esplendor ya que concebía que la filosofía, como elemento racional por antonomasia, había alcanzado su plenitud. Lo que Horkheimer supo ver tras hacer un análisis de la historia es que esta razón y esta libertad solo eran auténticas en apariencia ya que, por un lado, vivimos en un mundo dominado por la irracionalidad y, por otro, que el hombre carece de libertad y no es capaz de percibir ni comprender el entorno que lo rodea.

Por tanto, nos plantea la pregunta para advertirnos de la realidad que vivimos y a la que debemos enfrentarnos. La fórmula con idea de desenmascarar la naturaleza autoritaria de la razón moderna y recuperar su sentido originario. Para, de ese modo, salvar al ser humano que al no vivir auténticamente, es decir, conforme a su naturaleza y capacidades, está *condenado a muerte*. Entiende que el problema surge cuando cambiamos nuestra percepción en torno a la razón dándole un sentido y finalidad que en un principio le son ajenos. Esto es lo que ocurre en la actualidad, ya que la enmarcamos en el ámbito de la utilidad revistiéndola de un aura de pragmatismo y la situamos dentro de la relación *medios y fines*. De tal forma que la entendemos básicamente como la capacidad de calcular probabilidades para determinar los medios más adecuados para alcanzar un objetivo concreto. Al hacer esto, la concebimos como sinónimo de dominio y así llegamos a decir, por ejemplo, que cuando sabemos hablar un idioma extranjero lo *dominamos*.

Como ya hemos visto a lo largo del capítulo anterior, esta visión surge en un momento histórico concreto, principios del S.XVI. Pero no lo hace originariamente para establecer esta relación de dominio, que hemos comentado, con el mundo. Sino que lo hace con una misión muy distinta. Por aquella época lo que se pretendía era liberar a la ciencia y a la filosofía, a la razón en general, de la religión y lograr la emancipación de esta para que avanzase de forma independiente y sin trabas recorriendo su propio camino (es digno de mencionar los logros que supuso para tal fin la tarea de pensadores que podemos concebir como precursores de esta concepción, como es el caso de Ockham en el S.XIV. O el posterior papel de personajes como Montaigne y Bodino,

entre otros). Al pretender que la razón se desarrollase por sí misma, la filosofía ocupó un papel muy distinto al que había desempeñado hasta ese momento que no era otro que el de demostrar los dogmas de fe. Ahora va a convertirse en un útil puesto al servicio del ser humano al que va a ayudar a avanzar hacia su mejora, en general, y cuyas principales herramientas de actuación serán la deducción y la explicación.

El problema es que pronto se va a convertir en un instrumento que sólo va a obedecer al sujeto que la controla y lo va a ayudar a obtener aquellos fines y objetivos particulares que pretende alcanzar. De ahí que Horkheimer se refiera a ella, de un modo peyorativo, como “razón subjetiva” y que diga de esta que ha olvidado los grandes sistemas filosóficos que abogaban por una única razón universal. Es decir, que fuese válida para todos y que incluyera tanto a la totalidad de entes que conforman la realidad como al conjunto de los distintos ámbitos de la vida, más allá de los puramente científicos. Así, el grado de racionalidad de una persona, una sociedad o una cultura se debe medir por su concordancia con la totalidad que lo rodea y no únicamente con los fines que persigue o los progresos técnicos que alcanza. A esta razón la llamó “razón objetiva” y con ella se refiere a los grandes sistemas de pensamientos, como el de Platón o Santo Tomás, que buscan en la razón más que la utilidad y la forma de lograr un fin a la verdad misma.

Otro gran problema surge en el S.XVIII con la necesidad humana de crear mitos para suplir sus imperfecciones naturales (limitaciones físicas, carencia de destrezas y habilidades, conciencia de nuestra inexorable muerte y miedo a esta,...). La ciencia ha librado a la humanidad del mito de la naturaleza ya que le ha permitido controlarla. Pero un ser que necesita de dioses (y que los ha matado) precisa llenar el vacío que han dejado estos. El nuevo ídolo va a ser “la nación”. Es decir, la idea de comunidad elevada a la categoría de ser superior ante el cual debemos arrodillarnos y sacrificar nuestras vidas y enseres si fuera necesario. Es por esta idolatría, unida al traslado de la razón al ámbito político (sobre todo en el romanticismo del S.XIX) la que ha dado lugar al fascismo del S.XX. Ya que el único modo en el que puede sobrevivir este concepto divinizado es a partir del terror y la violencia. Este ámbito, el político, es muy importante para Horkheimer ya que es el que explica la nefasta situación a la que se ha llegado. El problema está en haber sustituido a la razón objetiva del ámbito público por *el principio de la mayoría* y sus intereses. Y es que, en una sociedad marcada por la

opulencia, este principio será puramente económico y, por tanto, lo que casi la totalidad de los integrantes de la sociedad buscarán será el enriquecimiento personal y verán en la razón un medio para lograrlo. Así, y mientras los individuos alcancen sus metas y sus vidas estén satisfechas materialmente, no les importará la crueldad y represión que emplee su gobierno para mantener su confortable *status*. Esta actitud permisiva lo que hace en último término es legitimar el fascismo y la tiranía existente.

En una sociedad dominada por el terror en política y movida por la prosecución de fines, la única autoridad posible que legitime el saber es la científica y su base teórica será el pragmatismo (esta teoría será apoyada, en el S.XX, por pensadores como Dewey y Peirce). Movimiento que se jacta¹²² de ser acción y no intelección y cuya idea central es el *principio de productividad*. El cual, entiende que las cosas o son útiles o son innecesarias y pretende hacer una filosofía de tal teoría. Es un saber que en su afán de objetivación del mundo etiqueta a todas las cosas y a todos los hombres y que ha logrado, en apenas cinco siglos, dar un giro tal al concepto de *razón* que su uso y significado hoy día nos puede resultar paradójico ya que en lugar de activar el espíritu crítico de los ciudadanos, actúa como un somnífero que adormece las conciencias del S.XXI. De ahí que Horkheimer afirme que el progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamada la humanidad a realizar, salvar y afianzar la idea de ser humano. Esto es así porque ve cómo en nombre del progreso el presente mira al *brillante* futuro olvidando las cenizas del pasado. La mejora en la calidad de vida que trae consigo la tecnología, hace que se olvide muy pronto las cientos de miles de vidas que han perdido aquellos que sufrieron el horror de las guerras o que fueron víctimas inocentes de persecuciones, torturas y genocidios. Personas que ya no se recuerdan porque es más fácil dejarse llevar por el placer que producen las suaves ensoñaciones que el opio tecnológico trae consigo que despertar a la cruda realidad en la que hay que valorar y juzgar el papel de nuestras acciones presentes y pasadas. Y es que la civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. No se puede dudar de los beneficios que se obtuvieron, por ejemplo, con la Revolución francesa pero no se puede olvidar, del mismo modo, que dicho progreso se pagó a un alto precio. Es fácil rastrear en estas afirmaciones la sombra de “El ángel de la historia” del que W. Benjamin habló en su

¹²² Utilizo el verbo “jactar” en consonancia con la dura crítica que realiza Horkheimer sobre este movimiento a lo largo de toda la obra que estamos comentando.

Tesis sobre la filosofía de la historia (1940)¹²³ al elaborar su crítica hacia la razón histórica y hacia sus axiomas, el principio de causalidad y el teleologismo. Tesis que, como se verá a lo largo del capítulo, sirvió de inspiración al pensamiento frankfurtiano.

En una sociedad fascista como la Alemania de la década de los treinta y cuarenta, dominada por la visión pragmatista de la realidad, conceptos tales como: justicia, igualdad, tolerancia y felicidad pierden su raíz, su sentido y su importancia. Estos se le acaban otorgando a otros como: exactitud, utilidad, eficacia, efectividad y dominio.

“En la medida en que la razón industrial sólo valora lo material, en el sentido expuesto, está vendiendo de saldo la fuente de todo valor, y el resultado es un empobrecimiento del mundo”¹²⁴

Lo que significa que en una sociedad en la que prima el principio de verificación, afirmar que la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión carece de sentido al no ser verificable. Que una cosa sea justa, o no lo sea, carece de valor siempre y cuando cumpla con el objetivo que persigue. Por tanto, a una cámara de gas o a una silla eléctrica no habrá que valorarlas más allá de si funcionan correctamente o no, obviando cualquier análisis o juicio moral. Al hecho al que asistimos es a la degradación del concepto de razón y lo que vivimos son las consecuencias de tal suceso.

Como conclusión a esta situación Horkheimer dirá:

“Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas [...] Intereses creados, opuestos a los tradicionales valores humanitarios, acostumbran a reclamarse, en nombre del “sano sentido común”.¹²⁵

Y continúa afirmando ante la importancia de esta idea:

¹²³ W. Benjamin fue un estrecho colaborador de la escuela de Frankfurt aunque nunca se adhirió a sus filas de un modo oficial. Ejerció una gran influencia en pensadores como Horkheimer y, principalmente, en Adorno, quien fue su primer editor y con el que mantuvo una gran amistad. Como así atestigua la publicación de la correspondencia que ambos mantuvieron durante décadas. Publicadas como BENJAMIN, W. Y ADORNO, TH. *Correspondencia (1928-1940)*. Ed. Trotta. Madrid, 1998. Pese a lo valioso de tal relación, se ha preferido no ahondar en ella por no llevar a esta investigación hacia caminos que la alejan de su objetivo de análisis principal. No obstante, se ha entendido como necesario hacer, al menos, una breve mención de la misma.

¹²⁴ HERNANDEZ-PACHECO, J. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort, la filosofía hermeneútica*. Tecnos. Madrid, 1.996. P. 68.

¹²⁵ HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Trotta. Madrid, 2002. P.61.

“El espíritu antifilosófico, que no puede separarse del concepto subjetivo de razón y que en filosofía culminó en las persecuciones totalitarias de los intelectuales, tanto si eran pioneros suyos como si no, es sintomático de la degradación de la razón.”¹²⁶

Con lo dicho, el autor, pretende advertirnos de la situación que se ha planteado a lo largo de la historia de occidente así como de los dañinos efectos resultantes de la peligrosa unión entre “razón”, “dominio” y “utilidad” en una sociedad marcada por la economía. Ya que esta es la que determina las relaciones que establecen los individuos entre sí y con el mundo y la que fija el rumbo que tomará la sociedad. Por tanto, dicha unión se traduce en una prohibición al pensar más allá del progreso técnico. Algo tan importante y frágil como el concepto de “verdad” queda irremediabilmente ligado al avance científico perdiendo, de ese modo, todo valor que se aleje del resultado concreto que busquemos con ella. Dicha concepción, nos conduce, sin remedio alguno, a la estupidez ya que sustituimos el pensamiento crítico por manidas y estereotipadas ideas vacías de contenido que satisfacen a nuestras adormecidas conciencias. Somos “pseudo-revolucionarios aceptados por el sistema”, adecuados al funcionamiento de este ya que nuestro espíritu crítico ha sido absorbido totalmente. Encontrándose, precisamente, en esta paradoja el auténtico peligro del que nos quiere advertir Horkheimer. Y es que, cuando la herramienta más poderosa de la razón, la filosofía (refiriéndose a la oficial que realiza la moderna burguesía), acepta tales condiciones de vida, se convierte en cómplice de la opresión que sufrimos.

Pero, pese a que estas palabras puedan llevarnos a ver en Horkheimer un pensador que defienda una postura antirracionalista y que lleve a cabo una feroz crítica contra el progreso científico por verlo dirigido únicamente por fines pragmáticos *amorales*, lo que en realidad pretende es que nos quitemos la venda que cubre nuestros ojos desde hace más de un siglo y que nos impide ver el peligro que supone para la humanidad el mantener una actitud científicista en todos los ámbitos de la realidad. Papel que desempeña la ciencia en la sociedad occidental actual, la burguesa capitalista, que da lugar al autoritarismo. El cual, irremediabilmente, acaba destruyendo aquello que en una sociedad justa y libre no se puede perder por ser la riqueza más alta e insustituible que existe, al propio individuo. Dar protagonismo a la ciencia significa que, por un lado, estamos aceptando el mito de la neutralidad científica cuando ya hemos visto que este no existe y es solo la estrategia que tiene el gobierno para

¹²⁶ *Ibid.* P. 84.

mantener su posición de superioridad y, por el otro lado, que dejemos guiar nuestro actuar por un método que nos hacen suponer que tiene la misma fiabilidad en el campo de las ciencias sociales que el que tiene en el de las físico matemáticas. Cuando se ha mostrado repetidas veces en el pasado que este nada tiene que decir en cuanto a la naturaleza del ser humano o en predicción de movimientos sociales o culturales.

El frankfurtiano entiende que es obvio hablar del importante papel que la ciencia ha jugado en el desarrollo de la humanidad y su progreso. Pero quiere recordarnos que esta no es la única fuerza capaz de salvar al ser humano y que, en contra de la opinión de pragmatistas como Dewey, esta no nos conduce linealmente hacia una mejora de nuestras vidas. Para el alemán, el error de esta corriente ha sido doble; la pluralidad de la realidad y la mitificación de la ciencia.

Con respecto al primero, no han sabido entender que el avance histórico de la humanidad es un todo formado por la interrelación de fuerzas de distinto orden (económico, político, científico y filosófico,...) y que el espíritu independentista del saber científico, que rehúsa de la compañía de la filosofía y de su aparato crítico, jamás podrá dar una visión holística de la realidad. En la medida que no permite que la filosofía tome la palabra en lo que respecta al desarrollo de la investigación científica, este lo guiará el variable y contingente desarrollo histórico¹²⁷. El resultado de esta actitud es que el concepto de *verdad* queda sometido a patrones sociales cambiantes y, por lo tanto, el qué ámbito de la realidad se deba estudiar y qué medios se deban utilizar para lograr dichos fines, queda a merced de los gobernantes del momento y de sus caprichos y necesidades concretas. Así, como ocurrió con Hitler, podríamos decir que el buen desarrollo científico que iba a conducir a la humanidad a su emancipación y mejora era el desarrollar mejores cámaras de gas que matasen al mayor número de personas en el menor tiempo posible gastando la menor cantidad de energía posible. Ante esta situación, el pragmatismo no tendría nada que objetar. Ya que si defienden únicamente el desarrollo científico sin más, ignoran, por tanto, la contradicción que encierra el sistema que defienden. No entienden que los conflictos sociales puedan estar por encima del de los contenidos y métodos científicos y que no se pueda explicar ni los derroteros por los que se mueve la humanidad ni mucho menos hacia los que se dirige,

¹²⁷ Con “desarrollo histórico”, no nos referimos a que la historia tenga una línea de progreso marcada y que en su conjunto posea sentido global, sino a las circunstancias particulares de cada preciso momento y lugar.

haciendo uso únicamente de las categorías rigurosas y exactas del saber científico y su metodología, tal y como nos hizo creer Descartes. Entiende, el de Stuttgart, que al igual que la irracionalidad mostrada en la Segunda Guerra Mundial no se puede entender únicamente bajo el prisma científico, puesto que entonces se obviaría la crisis espiritual que supuso para el mundo entero tal acontecimiento. Tampoco podemos entender los hechos que marcan a la sociedad actual únicamente atendiendo sus contingencias económicas.

El segundo gran error en el que han caído los pragmatistas, y que ya hemos mencionado es, precisamente, lo que ellos han criticado a otros pensadores como son los neotomistas. Este no es otro que la *mitificación*; han tomado unos conceptos determinados y les han atribuido significados más elevados de los que realmente les corresponde creando, de tal modo, ídolos de la nada. En este caso nos referimos, obviamente, a la ciencia y al progreso. Como dice el propio autor: “*La fórmula reemplaza a la imagen, la máquina calculadora a las danzas rituales*”¹²⁸ pero en esencia son lo mismo. Desde el surgimiento de la modernidad, hemos idealizado y absolutizado a la razón, la tratamos como si fuese un dios. Un ente todopoderoso furioso, vengativo y caprichoso que nosotros mismos hemos creado y al que debemos de sacrificar en su honor *todo* para que no se enfade y nos destruya. Es a este dios y a su profeta, el progreso, a los que les hemos entregado la totalidad del mundo junto con el sentido que encierra y la riqueza que posee.

Este ha sido el alto precio que hemos tenido que pagar por el avance científico y por el tan ansiado “estado de bienestar” que trae consigo. Y para hacer frente a tal pago, hemos tenido que sacrificar la integridad de las esferas más esenciales que conforman nuestra existencia convirtiéndolas en vulgares copias de lo que estas son en realidad. Así ha ocurrido en el ámbito del lenguaje, el cual ha pasado de ser un elemento transmisor de cultura y humanizador a un medio propagandístico en mano de publicistas y directores de marketing. En el del arte al perder las obras su dimensión simbólica y convertirse en exclusivos artículos de lujo en el que más allá de lo que quieran transmitir está la firma del creador. En el de la política y su transformación en sondeos de opinión con el consiguiente vaciamiento de los grandes ideales y su mutación en grandilocuentes posturas ideológicas manufacturadas que enmascaran la búsqueda de

¹²⁸ *Ibid.* P. 133

poder y riquezas por parte del político que ahora se ha convertido en demagogo. Y, por último, en el metafísico al observar la perversión operada en las distintas religiones mayoritarias al ponerse al servicio de aquellos que detentan el poder, convirtiéndose ellas mismas en fuentes del mismo.

Hay que entender que el culto al progreso lleva precisamente a lo contrario. Es decir, el resultado de mantener una racionalidad basada, paradójicamente, en la irracionalidad, no es otro que el ya comentado: la decadencia espiritual plasmada en una pérdida de valores y en un nihilismo existencial resultante del continuo empobrecimiento del mundo y, por tanto, del propio ser humano. Estamos asistiendo a *la muerte del hombre*¹²⁹ y el asesino es él mismo. Pero este asesino es aquel ser humano resultante de la aplicación de la razón instrumental sobre sí. Es decir, nos referimos al individuo aislado, tecnócrata, manipulado, al que se le arrebató su identidad y que es reducido a la masa. Como indica Juan José Sánchez en su prólogo a la *Crítica a la razón instrumental*:

“No denuncia Horkheimer el fin del individuo burgués, sino que ese individuo no se haya superado a sí mismo en un genuino individuo post-burgués, en un individuo sujeto capaz de resistir a la injusticia, al poder de la realidad imperante, un individuo sujeto de pensamiento autónomo y de solidaridad social”¹³⁰

Esta es la situación que denuncia el frankfurtiano y de la que pretende que tomemos conciencia. Para así, poder salvar a la razón de la perversa mutación a la que es sometida y recuperar al hombre y salvar su inocencia.

2.1.1.2 Razón y dominio

Con esta obra, y con la escrita en colaboración con su colega T. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*¹³¹, quiere criticar el recorrido histórico que ha seguido la civilización occidental en los últimos siglos. Principalmente ataca a la modernidad y sus tesis emancipadoras que nos prometían la felicidad.

¹²⁹ Aquí debemos entender a “hombre” como una persona madura, responsable, libre y crítica.

¹³⁰ HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Cit. P. 34.

¹³¹ Publicada en 1947, el mismo año en que apareció su *Crítica de la razón instrumental*.

El alemán se va a acercar a la perspectiva de las víctimas, de los más débiles. Aquellas personas que han sufrido los efectos negativos del progreso y el cientificismo. A los países empobrecidos del llamado tercer mundo, a las tribus indígenas que ven cómo su territorio es destruido por la deforestación industrial y se ven forzadas a trasladarse a las urbes, a los judíos perseguidos, encarcelados y asesinados en los campos de concentración, a los rusos desaparecidos en los *gulags* y a los indigentes condenados a vivir en las calles de las grandes ciudades. Estas, y más, son las víctimas del dominio de una razón puesta al servicio de una sociedad totalitaria que busca su hegemonía. Entiende que sólo será justa y humana aquella que conserve, vele y respete por igual a todos sus miembros, sin excluir a ninguno. Pese a todo su pesimismo por la situación tan crítica a la que nos enfrentamos, el alemán, entiende que existe una salida a esta situación y una salvación para el ser humano.

Identifica a la razón precisamente con “dominio” porque ve que este ha sido el verdadero objetivo que ha perseguido la razón desde el nacimiento de la humanidad. Por lo que podemos afirmar que lo concibe como si se tratase de una enfermedad histórica que sufrimos. La nuestra es la historia del egoísmo y del ansia de poder ya que nuestra razón, no sólo no está usando todo su potencial liberalizador y emancipador que se nos prometió sino que nunca lo hará. Así vemos, con Husserl y Heidegger, que no ocurrió ni en el S.XVI en el ámbito teórico de la ciencia ni en el S.XIX en el ámbito práctico de la política (especialmente en referencia al marxismo). Y ni mucho menos en el S.XX, presente histórico del autor, en el que la razón sirve, como hemos mencionado, a los intereses económicos y políticos de los gobernantes. Los cuales, la emplean como una herramienta para controlarnos en todos los ámbitos de la realidad, mermando así nuestra iniciativa y cualquier atisbo de ingenio particular.

“Si en el siglo de la Ilustración el pensamiento libre tenía el poder de privar del seguro apoyo de la estupidez a las instituciones y el poder de conferir conciencia a la burguesía, en nuestros días, al contrario, se difunde una sensación de impotencia al pensamiento libre. El dominio ejercido sobre la naturaleza, en vez de llevar a los hombres hacia sí mismos, hace que lo existente conserve su poderío objetivo [...] La racionalidad de los individuos agudizada por la labor industrial, implican un nivel tal de organización y manejo de la vida que a la espontaneidad del individuo ya le queda espacio necesario para cumplir una trayectoria prescrita”,¹³²

La razón, entiende Horkheimer, si es movida por la ciencia, debe ser guiada por la filosofía ya que el fin de esta es lograr el equilibrio entre el ser humano y la

¹³² HORKHEIMER, M. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*. Ed. Sur. Buenos Aires, 1970. P. 9.

naturaleza, estableciendo una relación entre ellos. La cual, se rompió en el S.XVI cuando el ser humano entendió que con la razón puede dominar a la naturaleza a partir de entender cómo actúa obviando todo elemento metafísico. El resultado de esta quiebra es el empobrecimiento de los elementos que la establecían. Por un lado, en la esfera de nuestra privacidad se produce una cosificación y una atomización de los individuos privándolos de todos sus fines, menos del de auto conservación, y en el de la naturaleza vaciamos a esta de todo contenido y la degradamos a mera fuente de materia prima a explotar hasta agotarla. Por último, en la ruptura de esta relación, otro elemento que se empobrece es la razón misma y su lenguaje. Ya que al centrarse únicamente en la faceta científica, tiende a olvidar enfoques tan valiosos como: el literario, el artístico, el filosófico y el religioso. La razón instrumental sólo expresa *frialdad* cuantificable y *ceguera* mensurable. Así, cuando se refiere a la naturaleza, nada dice de su fuerza, grandiosidad, vitalidad y belleza.

Esta actitud la ejemplifica Horkheimer con la historia del niño que mirando a la luna le pregunta al padre qué es lo que está anunciando. Lo que nos quiere hacer ver es que hemos convertido al universo entero, en un instrumento puesto a nuestro servicio. En un medio cuyo fin no es otro que alcanzar nuestra comodidad y saciar la falsa necesidad de lujos que tenemos y sin los cuales nos sentimos vacíos. Nuestra razón subjetiva, creativa y libre se ha convertido en instrumental colectiva. Se ha visto empobrecida al abandonar el espíritu originario con el que surgió. Una prueba de ello es que si seguimos concibiendo a la razón como la capacidad con la que contamos para adaptarnos al medio debido a nuestra carencia instintiva, en la sociedad actual, impulsada por el libre mercado, no se tratará ya solo de sobrevivir y adaptarse al medio, sino de vivir bien y hacerlo rodeados del mayor esplendor y riqueza posible sin importarnos las consecuencias que puede tener esto para otras personas o el camino que hayamos andado para alcanzarlos. Por tanto, la razón ya no fortalece a la humanidad creando sociedades, ahora enriquece al individuo dándole confort. El ejemplo histórico del resultado del empobrecimiento del concepto de razón no es otro que la violencia; sea de carácter político como el fascismo o económico como el capitalismo. Así, esta, en sus distintas formas, no supone otra cosa más que la antítesis de la unión y reconciliación con la que siempre soñó la filosofía. La renuncia a recuperar la síntesis originaria y al alcanzarla mediante el enfoque filosófico culmina irremediabilmente con la guerra.

Nos enfrentamos a una situación problemática tanto a nivel teórico como práctico; a nivel teórico nos referimos a la ruptura de la relación entre la ciencia y la filosofía. Y a nivel práctico, en el ámbito de la realidad histórica, lo hacemos a la aparición del fascismo en Europa. La solución a estos problemas no está simplemente en oponerse a la mitificación científica ni tampoco en un intento romántico, y trasnochado, por recuperar la naturaleza perdida. Ni siquiera por intentar crear un sistema racional alternativo utópico. Sobre esta situación compleja a la que nos enfrentamos, dirá Horkheimer:

“Somos, en una palabra, para bien y para mal los herederos de la ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis permanente que han traído consigo. Tales salidas llevan, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extraordinariamente bárbaras de dominio social. El único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensamiento independiente.”¹³³

Con estas palabras, quiere que entendamos que en todo intento por huir de la crisis de la razón, o por acabar con ella, planteando nuevas alternativas nos hunde más en la crisis. Así, la única salida posible que ve es que tomemos conciencia de la situación en la que nos encontramos, darnos cuenta de lo que sucede y de lo ya acaecido, aceptar el momento en el que nos encontramos y luchar por reconciliar nuestra razón subjetiva con la objetiva científica. Ya que sólo así, llevaremos a la historia y a la razón por su camino verdadero, aquel cuyo destino primero y último es el ser humano. Para ello, debemos ser críticos con los pilares que sostienen el pensamiento de occidente. Es por este motivo por el que Horkheimer ataca, como ya hicieron previamente Nietzsche y Marx, a los planteamientos metafísicos en general y a la religión en particular. Porque entiende que la misión de esta es enmascarar el sufrimiento humano y encubrir la injusticia que lo origina. También ataca el cientificismo y la pseudoseguridad y confianza que aportan aquellos saberes apoyados únicamente en la técnica y en la experimentación. Por último, embiste contra la organización social y económica que divide a los ciudadanos artificialmente en clases excluyentes haciendo que con esta segregación seamos, aún si cabe, más infelices.

“Los trabajadores están hoy, al igual que el resto de la población, mucho mejor formados espiritualmente, más informados y son mucho menos ingenuos. Conocen los pormenores de la situación nacional y los trucos de los movimientos políticos [...] pero nunca ponen en cuestión

¹³³ HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Cit. P. 142.

las reglas como tales. Han aprendido a aceptar la injusticia social como un hecho poderoso y a ver los hechos poderosos como lo único que hay que aceptar.”¹³⁴

El objetivo que persigue con todos estos ataques es que al tomar conciencia de la situación, podamos crear una filosofía práctica que transforme a la sociedad y la haga pasar de una racional instrumentalizada a una más justa y humana. Entiende que el problema está más que en una crisis de revolución, en una crisis de civilización.

Con lo visto hasta el momento, sabemos que el problema de la decadencia del ser humano no está en nosotros mismos, ya que en nosotros reside la clave para solucionar el problema. Ni tampoco en la ciencia en sí, porque los avances de esta han mejorado nuestro mundo y nuestra calidad de vida. Entonces surge la pregunta obligada *¿Dónde reside el problema que ha dado lugar a la muerte del individuo y el surgimiento de la sociedad tecnificada que adora al progreso y al principio de utilidad?*

Para Horkheimer, la pérdida progresiva del individuo está en el modo en que “el espíritu objetivo” ha organizado la sociedad ya que es precisamente esta, la sociedad, la que nos determina a nosotros:

“El individuo es real únicamente en su conexión con la totalidad a la cual pertenece. Sus determinaciones esenciales, su carácter e inclinaciones, su profesión y su concepción del mundo se originan en la sociedad y en su destino dentro de ella”¹³⁵

El fallo reside en las estructuras y contenidos sociales que hemos creado y que no hemos sabido dominar. Ya que ahora son ellos quienes nos dominan a nosotros. El mundo de las máquinas nos asimila hasta el punto de actuar cada vez más como estas. De hecho, podemos afirmar que en lugar de actuar, *funcionamos* como ellas. Actualmente, este espíritu objetivo es el que ha mitificado a la industria, a la técnica y al ideal nacional sin haber dotado correctamente a estos conceptos de significado, sentido ni valor auténtico. De ahí que afirmemos que es la sociedad la que ha aniquilado al propio individuo. Hemos creado un monstruo que no sólo ha escapado a nuestro control sino que este ahora nos domina haciendo que nos asimilemos a él vaciándonos de toda nuestra riqueza crítica. Haciendo que al centrarnos en el progreso técnico, dejemos a un lado otros como la justicia, la felicidad y la reconciliación. De este modo estamos

¹³⁴ *Ibid.* P. 159.

¹³⁵ HORKHEIMER, M. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos. Ed. Cit.* P. 19.

olvidando aquello que es realmente importante, el ser humano y obviando aquello que lo hace único y digno de salvar, su *humanitas*.

“Mientras el ser humano no comprenda su propia razón y el proceso fundamental mediante el que él mismo ha creado el antagonismo y lo mantiene en pie, un antagonismo que se dispone a destruirlo el sojuzgamiento de la naturaleza se convertirá en su propio sojuzgamiento”¹³⁶

Horkheimer, a lo largo de los apartados que hemos analizado, plantea una situación extrema de crisis en la sociedad actual; el cientificismo, la degradación de la razón y la muerte del ser humano. A la que, en principio, ve una complicada solución pero que de haberla, entiende que se encontraría en nosotros. La única forma de alcanzarla es mediante una de las herramientas más poderosas con la que la misma razón cuenta, la reflexión. Pero esta no puede ser llevada a cabo por el saber científico dominante ya que este, por su misma naturaleza, es incapaz de realizar reflexión o valoración alguna. Para Horkheimer, el único saber capaz de hacerlas es la filosofía.

La pregunta que nos surge ahora es *¿Puede la filosofía recuperar a la razón y al ser humano devolviéndoles su esplendor y riqueza perdida?*

2.1.1.3 Filosofía y lenguaje

La misión que le queda a la filosofía no es otra que el despertar nuestras conciencias adormecidas y reconducir a la razón, a la técnica y al progreso para que se alejen del ímpetus de *dominio* y evitando su mitificación. Para ello, hay que romper con la lógica establecida y volver a unir al ser humano y a la naturaleza después de la escisión acaecida. Pero esta unión, nos dice Horkheimer, que no puede estar ni en la recuperación de viejos sistemas y planteamientos metafísicos absolutos ni en la creación de unos nuevos. Porque, como ya hemos visto, a lo largo de la historia, se ha intentado seguir este camino y lo único que se ha logrado es agravar la situación. La solución sólo puede pasar por reconciliar a la filosofía con aquel elemento que construye al pensamiento reflexivo, y que marca tanto nuestra evolución como la visión que tengamos de la realidad; nos referimos al lenguaje. Este es muy importante para el alemán porque entiende que el carácter del individuo no viene marcado únicamente por

¹³⁶ HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Cit. P. 182.

la sociedad concreta en la que viva, sino también por el lenguaje que hable. Ya que este influye sobre su naturaleza y su pensamiento. Si el lenguaje, como vemos, es uno de los elementos principales que marcan la relación entre sujeto y objeto y la filosofía es la que puede modificar y enriquecer esta unión. Su misión, a partir de ahora, tiene que ser la de cambiar esta relación epistémica que se establece entre sujeto y objeto a través de la palabra. Analizará ambos elementos como un todo y los unirá armónicamente. El problema está en que lograr esta armonía es imposible si primeramente no somos conscientes de que la propia razón humana, desde hace siglos, rompe el equilibrio al someter al objeto a sus designios. Por tanto, el mal que nos aqueja tiene su origen en el afán del hombre de dominar la naturaleza y su cura dependerá del conocimiento que llegamos a tener de tal enfermedad.

Debemos comprender que en la esencia misma de la razón se encuentra el dominio y este aparece como el antagonismo de la naturaleza. Pero este dominio como tal, no surge en la modernidad ni en un momento histórico concreto si no que es algo innato a la razón. Sólo cuando dejemos de culpar a otros de nuestros errores podremos darle solución a estos y poner fin a la crisis que vivimos. La filosofía debe observar el recorrido histórico del ser humano y actuar como testigo del desenvolvimiento de este en el mundo, no puede intentar ser un correctivo ni darnos soluciones concretas a los problemas ya que si lo hace agravaría aún más el conflicto. Sólo puede servirnos de aviso y mostrarnos qué hemos hecho y dónde hemos fallado. Es decir, tan solo puede denunciar la situación. Tiene que despertar conciencias y lo tiene que hacer ayudada del lenguaje. Pero este debe estar libre de todo tamiz racionalista puesto que el científico, en su afán de dar definiciones concretas y cerradas, empobrece a los conceptos mismos atomizándolos y aislándolos del mundo y la realidad que representan. La ciencia, por tanto, degrada al lenguaje al menguar la riqueza de las palabras. El filósofo debe evitar seguir los pasos del científico y no actuar como este. No podemos referirnos, por ejemplo, a la *justicia* de la misma forma que lo hacemos al hablar de la fórmula química de la sal o del agua oxigenada. El filósofo, como sabio, debe de recuperar la exuberancia originaria de las palabras y dejar que estas cambien y crezcan si quiere que podamos llegar a unir de una forma definitiva y efectiva al lenguaje y a la realidad. No buscamos la exactitud ni el rigor, buscamos entender la realidad. Sólo de esta forma podremos llamar a las cosas por su nombre, denunciar y criticar la situación actual y los peligros que esta trae, tanto los presentes como los futuros. Lo único que puede hacer la

filosofía con la reflexión es entrever aquello que *está por venir* y ser la memoria y la conciencia de la humanidad:

“El progreso hacia la utopía se ve frenado hoy en primera línea por la relación de todo punto descompensada y desproporcionada que existe entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas [...] Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá prestado un gran servicio a la humanidad”¹³⁷.

La razón debe de pasar de la técnica a la contemplación reflexiva para que vuelva a pensar sobre nosotros, la naturaleza y la relación que establecemos con esta para así entender mejor la crisis que sufrimos y que nos conduce a nuestro acabamiento.

2.1.1.4 El pesimismo y la metafísica.

A partir de 1968, ya en su última etapa vital, este filósofo alemán, traza un giro en los planteamientos de la teoría crítica ya que entiende que esta si sigue la formulación inicial con la que nació, hacía ya más de tres décadas, no puede dar respuesta a los nuevos retos que se plantea la sociedad. Además, tal y como la entiende, dicha teoría tiene una vocación de presente por lo que si no se renueva, fracasará. El giro que hace que tome es hacia la metafísica ya que la acerca al ámbito religioso, concretamente al judío, a partir de la tesis de “el pecado original” (*erbsünde*) de Schopenhauer¹³⁸ ya que vio en el pensamiento de este las claves para entender lo que ocurriría décadas después en Europa y las negativas implicaciones que supondría. Tal viraje supuso que el pensamiento del frankfurtiano se tiñera de pesimismo al entender que el mundo, y la vida misma, al verse afectado y asimilado por el orden tecnológico, iba perdiendo progresivamente y de un modo inevitable su encanto y sentido. Esto es así porque entiende que el progreso se ha producido únicamente en el quehacer científico y

¹³⁷ *Ibid.* P.187.

¹³⁸ Desde que a sus dieciocho años leyese *Aforismos para una sabiduría de la vida*, el pensamiento de este pensador ha sido una de las influencias principales que tuvo Horkheimer a lo largo de toda su vida, sin olvidar otras como la de su amigo F. Pollock, su esposa R. Rieker o su maestro en H. Cornelius. En lo que respecta a Schopenhauer, no deja de ser curioso cómo la vida de estos dos pensadores alemanes siguió un rumbo similar; ambos fueron hijos de prósperos comerciantes, aprendieron el oficio para el que ya desde niños estaban destinados a realizar y, finalmente, ambos abandonaron este para dedicarse a la filosofía en contra del deseo de sus familias. De hecho, a partir de 1955 le dedicará varios escritos a este pensador de Danzig como los ensayos: “Schopenhauer y la sociedad” de 1955 y “La actualidad de Schopenhauer” de 1971. Ambos incluidos en la obra de recopilación *Sociológica*, en la que se recogen escritos de Horkheimer y Th. Adorno.

no en la reflexión que debía de acompañar a este. Lo cual, ha repercutido negativamente tanto en la ciencia como en la humanidad. Así, la primera va a carecer del pensamiento que la lleva a conocer los motivos que impulsan su investigación. Y la segunda va a ver cómo menguan las características que la hacían ser un ser especial ya que ha perdido su capacidad crítica, su facultad para entender la realidad como un todo, su psicología diferenciada y, finalmente, su autonomía. En definitiva, se puede afirmar que el hombre se ha convertido en un elemento intercambiable cuyo valor reside únicamente en el fin que puede alcanzar y no en sí mismo. Este destino fatal, supone el triunfo de la inexorable marcha lineal que ha desarrollado la razón tecnológica y en la que está inserta la humanidad sin posibilidad alguna de salir de esta. Ya no hay salida, si es que alguna vez la hubo.

Así expone de un modo tajante tal idea en su escrito “El pesimismo, en nuestro tiempo” (1971):

“El individuo pierde toda competencia más allá del círculo fijamente delimitado de su trabajo. Se convierte cada vez más en una ruedecilla del enorme aparato social, un servidor de su función, determinada por la vida, buena o mala, de la sociedad. La autonomía del sujeto, que, al menos en la injusta sociedad de clases, era propia de algunas clases altas, ha pasado ya en gran parte a la historia. [...] Cuánto más racionalmente, cuánto más justamente funciona la sociedad, tanto más sustituible es cada individuo, tanto menos diferenciada es su individualidad. [...] La humanidad se convertirá en un género unitario como otros seres vivientes, y la fantasía, la religión y el anhelo, el propio pensamiento autónomo, aparecerán como una superada ilusión de la especie. Al horror del pasado viene a suceder un futuro regulado.”¹³⁹

Al hilo de lo afirmado en dicho texto, en una entrevista realizada en 1973 al diario alemán *Der Spiegel* días antes de su muerte, dirá:

“Mi pronóstico es, a un mismo tiempo, pesimista y optimista. Porque es una y la misma ruta del progreso que lleva, de un lado a ofrecer al hombre una existencia más grata y justa, y, de otro, a la extinción de las ideas del espíritu, de la religión y de la filosofía. La ciencia, continúa siendo decisiva, pero no contiene ni un solo precepto moral”¹⁴⁰

Más adelante, en la misma entrevista, completará esta idea:

“No quisiera ocultaren ningún caso que, a mi juicio, la marcha de la sociedad se dirige hacia un estadio en el que su futura estructura racional sólo podrá ser obtenida al precio de la desaparición de la libertad del individuo y, también de lo espiritual”¹⁴¹

¹³⁹ HORKHEIMER, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona, 1986. P.39.

¹⁴⁰ “Sobre la sociedad del futuro”. Rev. Teorema. Vol. III. N. 2-3. Valencia, 1973. Pp. 395.

¹⁴¹ *Ibid.* P. 397.

Aquí se muestra la cruel paradoja a la que se enfrenta la humanidad en nuestros días y de la que se hace eco Horkheimer, el ser humano solo se puede desarrollar plenamente en sociedad pero es, precisamente, la sociedad la que le impide desarrollarse como individuo.

Su acercamiento al pensamiento de Schopenhauer es la única salida posible que ve a la situación descrita. Ya que en su tesis del pecado original están incluidos aquellos elementos que entiende que son necesarios si se pretende que la teoría crítica frankfurtiana pueda seguir haciendo frente a los problemas a los que se enfrenta y hacer de esta sociedad una donde pueda resurgir la justicia y en la que sus miembros no se sientan coaccionados en modo alguno. Tal idea entiende que el mal que asola a la humanidad no es una mera suerte que padece por causas externas a su ser. Si no, más bien, que es algo inherente a la naturaleza humana, algo que está inscrito en nuestro ser simplemente por el mero hecho de existir. *“El mayor delito del hombre es haber nacido”*, como afirma Segismundo durante su encierro. Partiendo de esta afirmación, Horkheimer llega a entender que los horrores vividos en los últimos siglos son el alto coste que se ha pagado por obtener los beneficios que gozamos hoy día y que si se pretende seguir contando con ellos, no se puede olvidar que es a expensas del sufrimiento de otros. Así, el progreso es la prueba más palpable de la existencia del egoísmo humano. Por ello, entiende que para solucionar tal situación de injusticia, en lo más íntimo de nuestro ser existe un sentimiento de culpa que nos impulsa a tener el anhelo de que esta realidad no sea lo único que haya para que los agravios y abusos de este mundo no sean algo definitivo. La humanidad siente el deseo de que exista un Absoluto que se oponga a este mundo infame caracterizado por la apariencia y por una administración igualitaria que, primeramente desde la fuerza fascista y posteriormente desde el conformismo capitalista, anula a los individuos y les hace sufrir.

Horkheimer da el giro metafísico a su teoría crítica como una búsqueda de lo eterno pero sin llegar a reivindicar la existencia de un Dios trascendente al que se pueda acceder. Lo que él postula es la necesidad de la añoranza, de la nostalgia por la justicia. Pero una de un orden especial que no puede darse en este mundo imperfecto dominado por el hombre. Una que le corresponde únicamente a Dios. Pero a un Dios que tal y como lo entendemos no puede existir ya que como prescribe el judaísmo, este no puede ser representado bajo ninguna imagen. Esta sentencia viene a decir que no se puede

pretender definir qué sea el bien absoluto porque afirmar tal cosa es caer en el peligroso error que cometieron Hitler o Stalin cuando proclamaron que su pensamiento era el único verdadero y su nación la suprema ya que esto fue la antesala del posterior terror sufrido y el vaticinio de la sociedad universalmente administrada. El ser humano, tan solo puede decir qué es mal para evitar caer en él. Pero afirmar lo contrario es intentar establecer unas bases de orden trascendental a lo ético creando un criterio universal de bien absoluto que acaba convirtiéndose en fetiche al que se adora y que sirve como base de legitimación para cualquier expresión de violencia. Siendo esto, como nos ha mostrado la historia, algo que produce fatales consecuencias.

La idea que Horkheimer intenta transmitir de la metafísica es la de una religión secular en la que más allá de los viejos dogmas caducos que chocan con la mentalidad actual, una que nos ayude a no repetir los errores del pasado para, de ese modo, evitar futuros horrores. De la religión entiende que hay que conservar su espíritu liberalizador que se cristaliza en la creencia de que existe un más allá que sea justo.

En una entrevista concedida al escritor y filósofo H. Gunnior en 1970, Horkheimer afirmó a tal respecto:

H. G.: Una vez más le pregunto, señor Horkheimer, qué significa aquí teología.

M. H.: En ningún caso se considera aquí teología como la ciencia de lo divino o la ciencia de Dios. La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es –me expreso concientemente con prudencia- la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra.

H. G.: ¿Le teología como expresión de una esperanza?

M. H.: Yo más diría expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre su víctima inocente.”¹⁴²

Más adelante, al preguntársele acerca de la relación entre ética y teología, afirmará: “*No podemos basarnos en Dios. Solo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios*”¹⁴³. Es decir, entiende que no podemos demostrar la existencia de Dios al igual que tampoco podemos afirmar que nuestra

¹⁴² Entrevista titulada “La añoranza de lo completamente otro” y contenida en la obra de recopilación: MARCUSE, H. POPPER, K. HORKHEIMER, M. *A la búsqueda de sentido*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1989. P.106.

¹⁴³ *Ibid.* P.113.

finitud sea la prueba definitiva de la existencia de un ser todopoderoso, como intentó demostrar la filosofía moderna de la mano de Descartes o Kant. Si no que la impotencia que sentimos ante tanto dolor y sufrimiento que hay en el mundo debe ser el impulso que nos haga tener esperanzas en un más allá.

La religión, para el frankfurtiano, no debe enseñarnos cómo es Dios sino cómo es el hombre y la teoría crítica debe de ayudar a tal fin ya que la propuesta que esta ha tenido, desde su origen, es la de luchar por mejorar las condiciones de vida de la sociedad. La forma en la que ahora lo hace no es a partir de la revolución marxista, a la que ya ve como contraproducente, sino a partir de la idea de “proximidad”, concepto que acuña al fusionar la idea religiosa de amor al *prójimo* y la secular de *solidaridad* entre las personas. Así y pese a lo negativo de su teoría, se puede atisbar que existe un optimismo en el orden práctico del mismo ya que si logramos negarnos a nosotros mismos en pos de los demás quizás haya salvación para la humanidad. Y, pese a que ya no haya posibilidad de cambio, Horkheimer aboga por no abandonar la lucha.

2.1.2 Theodor Adorno.

2.1.2.1 El proceso de abstracción.

Como dice José A. Zamora, la obra de Adorno, y podemos ampliar a la de la totalidad del pensamiento frankfurtiano, se caracteriza por su consciente contemporaneidad con Auschwitz y lo que este significó para el mundo:

“Auschwitz será el prisma desde el que mire la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico. Desde una culpa difícil de explicar pero sostenida en la convicción de la complicidad existente entre la cultura occidental y la barbarie que hizo posible la catástrofe y alimentada por la responsabilidad no canjeable de las víctimas. El pensamiento de Adorno está presidido por un sentimiento de vergüenza ante ellas [...] Pensar y actuar para que Auschwitz no se repita, así reza el nuevo imperativo categórico propuesto por Adorno”¹⁴⁴

Adorno, gran colaborador y amigo de Horkheimer, desarrollará su filosofía en sintonía con este. Compartirá su tesis al afirmar, como hemos visto en el apartado anterior, que todo avance científico, desde la modernidad hasta nuestros días, va acompañado de un proceso de deshumanización y que el progreso que este representa,

¹⁴⁴ ZAMORA, J. A. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Trotta. Madrid, 2004. P. 15.

amenaza con destruir la meta que estaba llamado a realizar, la perfección del hombre. Convirtiéndose, de ese modo, en lo que se ha dado en llamar, en el ámbito filosófico, su “muerte”. Pero su colaboración irá más allá de compartir los mismos principios ya que escribirán juntos la que sería la obra estandarte de la Escuela de Frankfurt, *La dialéctica de la ilustración* (1947). Y a su vez, lo ayudará en la redacción de su *Crítica de la razón instrumental*. Pese a que el pensamiento de ambos autores es muy similar, trataremos a Adorno en un apartado exclusivo puesto que desarrolla conceptos y teorías propios como es el caso de la idea de *abstracción*.

Realizará un profundo análisis crítico al positivismo y al pragmatismo ya que entiende que estos, en nombre de la clasificación científica y el progreso, encasillan a la especie humana como un género más. Obviando la identidad individual de cada persona convirtiéndonos en materiales de trabajo intercambiables. Para este pensador, hemos sido cosificados y convertidos en anodinos elementos anónimos de un conjunto al que no le importamos en absoluto. Esto es producido por la noción de *progreso* propia del cientificismo¹⁴⁵ que al centrarse en la búsqueda de unos fines determinados, trata a las personas como medios para alcanzarlos. Se reduce al individuo a su dimensión funcional insertándolo dentro del gigantesco sistema productivo en que se ha convertido la sociedad; somos una pieza más del sistema. Pero no una pieza fundamental y necesaria si no tan solo una más y, como tal, somos totalmente prescindibles y sustituibles. El peligro de esta abstracción generalizada es que al habérsenos sustraído de nuestra personalidad la individualidad, el carácter y la idiosincrasia que nos hacía *ser únicos* dejamos de ser personas concretas con una vida y unas metas determinadas para ser *uno más*. Esto nos produce una enajenación y una desestructura interna que nos aliena, pasamos de ser fines concretos para convertirnos en meros medios puestos al servicio de un *malvado* ente extraño y superior a nosotros, un demonio, que recibe el nombre de “sistema productivo social” y que basa su existencia en la lógica del dominio.

En una sociedad controlada por la ciencia, que mide al pensamiento y al conocimiento en función de su utilidad será el ansia de dominio el que va sometiendo a la realidad. Esto ocurre porque si el que conoce pretende aprehender al objeto conocido, la relación que se establece entre sujeto y objeto será similar a la que mantiene el amo con

¹⁴⁵ Tratado ampliamente en el apartado dedicado a Horkheimer.

el esclavo y, entonces, tener conciencia de algo no será más que el dominio subjetivo sobre el objeto conocido, ampliándose esta relación a todas las esferas de la realidad. Si la ciencia, como en un principio pretendía, quería ser explicación de la naturaleza, ahora se ha convertido en su ama y lo que esta sea, o llegue a ser, dependerá únicamente de sus deseos. Dirá Adorno en su *Crítica negativa* (1966)¹⁴⁶: “Conocer algo es poder servirse de ello en beneficio propio. La ciencia es dictatorial, y tiene por fin la servicialidad técnica de su objeto”¹⁴⁷. En un principio este “objeto” al que se refiere Adorno es la naturaleza ya que esta suponía una amenaza para el ser humano. Pero, una vez que la hemos dominado, la otra amenaza que le queda al ser humano es él mismo, por lo que el nuevo objetivo de la ciencia será dominar a este. Y la mejor forma de hacerlo es convirtiéndolo en *masa* ya que así se logra un doble efecto; por un lado eliminar cualquier rastro de individualidad en las personas y, por otro, asemejar a todos de modo que sean el mismo individuo y funcionen como un organismo único. Adorno quiere que tomemos conciencia de que hemos sido destruidos por la criatura que creamos, que la razón es irracional y que todo lo que entendemos como racional es falso.

Vivimos en una época de decadencia, en la que por la degradación de la razón reducimos al ser humano a tal nivel que podemos seguir hablando, como hizo su colega Horkheimer, del “ocaso del individuo” y “la muerte del yo”. Esta caída se produce porque hemos sufrido un proceso degenerativo constante cuyo resultado es *el hombre masa*. Somos piezas intercambiables y anónimas del gigantesco engranaje en que se ha convertido la sociedad y nuestra vigencia dependerá de la utilidad y servicio que

¹⁴⁶ En su *Dialéctica negativa* hace una revisión personal, y crítica, de la dialéctica hegeliana en la que el movimiento del pensamiento no termina en una síntesis superior de los opuestos si no que deja expuesto a los contrarios mostrando todas sus diferencias para que seamos conscientes de las contradicciones existentes en la realidad resaltando la negatividad que se da en esta. Por tanto, podemos afirmar que para este autor, a lo largo de la historia, no se ha producido el diálogo de contrarios que afirmaba Hegel ni la afirmativa síntesis final de todos sus elementos en la constitución de un concepto superior y universal. Lo que pretende Adorno al negar tal síntesis es dar voz a todos aquellos elementos de la sociedad que no han sido integrados por el sistema y no han tenido cabida en esta síntesis final cayendo, por tanto y sin remedio, en el olvido y el anonimato. Quiere que seamos capaces de captar cómo es la auténtica realidad quitándonos la venda que nos ha colocado la ideología y que nos ciega impidiéndonos captar las contradicciones propias de un sistema que en lugar de humanizarnos, nos deshumaniza. Pese a que entre ambas obras haya casi dos décadas de distancia, podemos ver cómo en su *Dialéctica de la ilustración* ya se atisba lo que será el núcleo de su *Crítica negativa*. Por lo que esta idea de avance histórico *asintético* será la piedra angular del pensamiento filosófico de este frankfurtiano.

¹⁴⁷ Citado por HERNANDEZ-PACHECO, J. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort, la filosofía hermenéutica*. Ed. Cit. P. 97.

prestemos. Hemos perdido nuestra individualidad y estamos enajenados. Será en el dolor causado por este sentimiento donde Adorno va a encontrar la posible solución al problema. Entiende que el sufrimiento y el malestar surgen por la identificación impuesta entre la pieza y el sistema, de la parte con el todo. Mientras esta nos duela, sabremos que es forzada y por tanto que debe ser superarla.

2.1.2.2 *El dolor y la acción*

El dolor supone reacción, crítica, resistencia, protesta... Pero, sobre todo, es un sentimiento y, como tal, nos hace consciente de que estamos vivos. Si para Descartes la primera verdad clara e indudable es el “*cógitó, ergo sum*”. Podemos afirmar que para Adorno será “Padezco, luego existo”. En el sentimiento y no en la razón, es donde encuentra la clave para afirmar la vida y recuperar la individualidad y el espíritu crítico¹⁴⁸. Es la única salvación que nos queda, puesto que una vez que ya no padezcamos será porque dejaremos de *estar vivos* y se habrá producido “la muerte del yo”, lo que significará que habremos asumido definitivamente nuestra condición de piezas intercambiables.

El sistema en el que estamos sumidos es falso y manipulador puesto que nos aliena haciéndonos repudiar y desechar lo vivo y los sentimientos. Alegando, para ello, que estos carecen de cualquier utilidad e interés. Tendremos que afirmar uno alternativo que busque la armonía entre las partes respetando la idiosincrasia de cada uno de los individuos *¿Cómo lograrlo?* La clave está en buscar la raíz del problema y esta se encuentra en el concepto mismo de razón y pensamiento. Debemos de reinterpretar estos conceptos y entender que la relación epistémica que se establece entre sujeto *que*

¹⁴⁸ Vemos la gran diferencia que Adorno marca con respecto a la modernidad y su idea de salvación gracias al progreso científico y al avance técnico. Su afirmación de los sentimientos como ruptura con la sociedad supone una fuerte crítica al proyecto ilustrado y todo gran metarrelato que prometía la emancipación a través de la praxis científica. El frankfurtiano propondrá como salida a tal praxis el arte y la actitud estética ya que el arte es el modelo de praxis negativa por excelencia puesto que es un hecho que no busca una finalidad fuera de sí. Es decir, no es útil. Por tanto, la actitud estética será el ejemplo de resistencia crítica y cambio de conciencia (continúa esta línea de investigación en su obra *Teoría estética*, la cual fue inacabada y publicada en 1.979. Un año después de su muerte. En esta introduce la relación entre la ética y la estética para ver el papel de compromiso que puede mantener el arte con la sociedad actual y sus problemas. La va a tratar desde la perspectiva de su dialéctica negativa para resaltar las diferencias entre sus contrarios e impedir que se convierta en un sistema cerrado).

conoce y objeto *conocido* no puede ser de sometimiento. No podemos pretender que el objeto se convierta en lo que el sujeto desea ya que esto supone una pérdida de la riqueza del objeto al limitarse al punto de vista del observador. Las cosas, tanto los objetos de la naturaleza como los seres humanos, son siempre más ricas de lo que podemos entender. Afirmaré, al igual que Horkheimer, que si pretendemos un cambio en el pensar necesitaremos un cambio en la filosofía, debe de dejar de estar al servicio de la ciencia y actuar a su modo ya que esto, como hemos visto, supone dominio y ya conocemos las consecuencias que trae consigo.

Pero este cambio no puede venir dado únicamente en el trato con el objeto ya que aunque nos acerquemos a este desde otro ángulo distinto, seguirá habiendo sumisión al sujeto. La única solución, para el frankfurtiano, pasa por reformar la estructura interna de la relación misma de conocimiento. Esto significa que la filosofía tiene que repensarse, reflexionar y cambiar, tanto en su actuación como en su intención. Ya que si realmente lo hace, descubrirá que su finalidad, más que ser la de dar respuestas, será la de plantear preguntas y despertar la insaciable curiosidad del interrogador. Esto es así debido a la naturaleza limitada y maleable del que pregunta y que viene marcada por la subjetividad y su facilidad de persuasión. Como dice Hernández-Pacheco:

“Sólo puede ser verdadero siendo limitado aquel conocimiento que no alcanza jamás a serlo del todo, es decir, aquel que no anula la alteridad de su objeto [...] Las cosas siempre son más que lo que el sujeto puede digerir de ellas. Ciertamente parece la contemplación, y no la seguridad de su certeza, lo que constituye para Adorno el paradigma del verdadero conocimiento”¹⁴⁹

Con estas palabras quiere aclararnos cuál debe de ser el rumbo que, para Adorno, debe seguir el pensamiento y la nueva relación que debe mantener el sujeto con el objeto. Ahora este último no puede ser poseído por el primero ya que de ser así, este queda limitado a la estructura del sujeto (que a su vez depende de las contingencias históricas y sociales particulares) perdiendo toda su riqueza significativa.

El pensamiento, si quiere conocer, no puede dominar, tan solo contemplar. Si ella misma no quiere ser represiva, deberá limitarse a conocer al mundo y al resto de seres. Y si quiere solucionar la crisis sólo podrá criticar al sistema, mostrar su negatividad y hacernos conscientes de la situación a la que nos enfrentamos pero sin

¹⁴⁹ *Ibid.* P. 105.

actuar, porque como ya vimos en el apartado anterior, no es *praxis*. Lo máximo que puede hacer es entender cómo funciona el proceso histórico y sus claves para prevenirnos de lo que puede ocurrir si no encontramos pronto una solución al problema. En definitiva, la misión de la filosofía es la de despertar, estimular e incitar a nuestras conciencias del aletargamiento en el que se encuentran desde hace siglos, para que nos demos cuenta de que la ciencia no es neutra, de que su objetividad lo es solo en apariencia y que si nos dejamos guiar por ella, como ha ocurrido hasta el momento, nos conduce sin remedio a una forma de violencia tiránica; sea esta económica (capitalismo radical) o política (fascismo)¹⁵⁰. Del mismo modo, lo que la filosofía pretende es que entendamos que el progreso que anuncia nuestra emancipación e independencia así como el sistema que lo salvaguarda, lo único que persiguen es nuestra sumisión y lealtad total absoluta.

Pese a que Adorno no propone ninguna solución efectiva, como nos gustaría que hiciese debido a que nuestra mentalidad pragmática necesita saber en todo momento *qué hacer, cómo y cuándo hacerlo*. Ni encuentra una salida que incluya un sistema de actuación concreto ya que esto supondría, como hemos visto, el sometimiento a unas reglas de *praxis* programable. Debemos saber que en su filosofía no hay ausencia de compromiso y que lucha por una sociedad libre y justa pese a que muchos puedan hacer una lectura pesimista y negativa de sus obras. Como muestra de este carácter sólo mencionar que el escritor alemán Thomas Mann¹⁵¹ le recriminó en una carta: “*¡Si tan sólo hubiese una palabra positiva en usted, mi estimado amigo, que concediese una visión aunque fuese aproximativa de la verdadera sociedad a postular!*”¹⁵² Adorno le contestó que su resistencia a realizar cualquier declaración no es fruto de una oscura disposición de carácter, ya que en realidad éste daría rienda suelta a la esperanza si no que se debe a su compromiso con su realización. Al entender esto, está negando que la salida a la crisis pueda venir de la acción ya que esta, como hemos visto, nos arroja a los brazos del poder convirtiéndonos en traidores de nuestra propia causa. Al igual que no

¹⁵⁰ Volvemos a encontrar similitudes con el pensamiento de Horkheimer.

¹⁵¹ Mann y Adorno mantuvieron a lo largo de su vida una gran amistad. Se conocieron gracias a Horkheimer y fueron vecinos en Estados Unidos durante varios años. La colaboración entre ambos es muy evidente como resalta el propio escritor al hablar de la inestimable ayuda recibida por el filósofo para la elaboración de su novela *Doctor Fausto*.

¹⁵² ZAMORA, J. A. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie. Op. Cit.* P.14.

hay claves concretas para llegar a ser felices, o ser más optimistas en nuestra vida diaria, no las hay tampoco para salvar al ser humano. La búsqueda de estas claves encierra el seguir dentro de los parámetros de la razón técnica. La cual, como sabemos, busca siempre soluciones concretas a problemas concretos.

Con esta conversación entre Mann y Adorno se pretende resaltar *el olvidado* carácter crítico de este filósofo debido a que, tras una lectura rápida y poco rigurosa de su obra, muchos entienden que la conclusión a la que llega es la de mantener una postura conformista que podemos resumir bajo la máxima: “Lo mejor que podemos hacer es no hacer nada”. Sin entender que lo que realmente plantea es que la salida a la gran crisis humanista de occidente en el S.XX, y que continúa la del S.XXI, no puede hacerse desde una antropología positivista puesto que es un error creer que la solución al problema venga del positivismo mismo y sus conocidas consignas de orden y progreso, si es precisamente a esta actitud a la que pretendemos atacar. La solución, por tanto, sólo puede venir dada, para este filósofo alemán, desde el silencio y la reflexión.

2.2 Herbert Marcuse.

2.2.1 El filósofo de las soluciones.

Al igual que los anteriores filósofos analizados pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, al menos a su primer período, Marcuse se adhiere a la *Teoría crítica* y piensa que la razón occidental, tras la modernidad, se ha convertido en un saber que ya no persigue la supervivencia en un medio hostil como es la naturaleza si no que ahora busca el dominio de esta y todo lo que forme parte de ella, como es el ser humano mismo.

En su escrito *Filosofía y teoría crítica*¹⁵³ (1937), define lo que entiende que esta es y la desliga del pensamiento filosófico. Ya que ve que este es un saber sumiso y que llega a unas conclusiones conformistas con el sistema imperante al entender, desde Hegel, que todo está en orden. Dirá que esta teoría, como forma de pensamiento

¹⁵³ Publicado en la revista “Zeitschrift für Sozialforschung”. En español, “Revista de investigación social”. Esta es la publicación propia del instituto y de la que Horkheimer en ese momento era editor.

característico e identificable como alternativa al idealismo alemán imperante, nace alrededor del primer tercio del S.XIX y lo hace con el objetivo de que el ser humano alcance su felicidad. Nos indica que debe lograrla empleando su herramienta más característica, la razón (hasta este momento esta teoría va unida a la filosofía). Pero, en un mundo caracterizado por las relaciones materiales donde todo queda sometido a estas, la razón pura no se puede alcanzar ya que el concepto mismo ha perdido su sentido originario y, del mismo modo, la filosofía su ideal liberalizador. Es decir, si lo propio del saber filosófico es la razón y esta, en lugar de buscar la felicidad del ser humano fuera del sistema, acepta las reglas de este buscándola dentro del mismo, entonces, la filosofía carecerá de sentido al ser una manifestación más del *status quo* imperante y no una fuerza subversiva, como se le presupone.

“La filosofía occidental había presentado a la razón como realidad auténtica. En la época burguesa, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él [...] Pero ahora [...] si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan sus vidas según sus necesidades. En una sociedad de este tipo, la realización de la razón va acompañada también de la superación de la filosofía.”¹⁵⁴

Es por esto por lo que la teoría crítica se desliga de la filosofía ya que entiende que se debe reestructurar la sociedad misma desde sus cimientos. El problema surge cuando todas las fuerzas de cambio son reprimidas y ahogadas por las contingencias económicas que marcan nuestra existencia. Solo desde la depuración de este sesgo puede el ser humano ser feliz¹⁵⁵ y alcanzar un nuevo modelo humanista que supere al actual permitiéndole rescatar la totalidad de las relaciones humanas que actualmente se encuentran alienadas. Así, a partir de la renovación de la razón y la lucha por la libertad, esta teoría puede, no solo entender la realidad dada si no también concebir su superación.

Así, si entendemos, junto a esta, que la relación que se ha dado entre ser humano y sociedad, a partir de la economía, es artificial (surge en el S.XIX), entonces cambiará la concepción misma que tenemos de sus elementos así como de su fundamento. “Lo

¹⁵⁴ MARCUSE, H. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Ed. Catarata. Madrid, 2010. Pp.116-117.

¹⁵⁵ Por tanto, para Marcuse, el socialismo entendido como un sistema histórico materialista no asegura la emancipación de la humanidad puesto que concibe al mundo desde la perspectiva económica y al ser humano a partir de la racionalización del trabajo.

que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado”¹⁵⁶. Al desaparecer todo lo que dotaba de sentido a una sociedad material, que concebía al hombre bajo sus principios, surge el espacio para un nuevo humanismo. Este, luchará por la felicidad de los individuos a través de la conquista de la libertad y la razón originarias, previas a cualquier contingencia económica. Es aquí donde muchos han tachado a esta teoría de ser *generalista* y *utópica*. Pero, según Marcuse, es precisamente en estos elementos donde recae todo su poder y el motor que impulsa su movimiento. Lo es la generalización porque no busca la felicidad de un sector concreto social ni entiende que esta dependa de unos factores culturales propios si no que plantea la felicidad de toda la humanidad. Lo es también la imaginación porque solo en la concepción de un mundo futuro, este ya representa una posibilidad real, una meta concreta sobre la que guiar nuestros pasos. Porque, aunque sea en un plano ideal, este es real.

Pese a que con lo dicho en los apartados anteriores, podamos entender que la *teoría crítica* está inscrita en los fundamentos mismos del pensamiento frankfurtiano y es una preocupación compartida por los miembros de la escuela, situamos su explicación y definición en el dedicado a Marcuse ya que será este pensador el que más se refiera a ella a lo largo de sus escritos. Siendo los más significativos: *Eros y civilización* (1955), *El hombre unidimensional* (1964) y, sobre todo, *El final de la utopía* (1968). En estas, nos muestra cómo la razón científica ha creado un sistema basado en sus principios -la utilidad, la eficacia y el progreso- que denominamos “sociedad industrial avanzada”¹⁵⁷ que nos absorbe y anula. La razón, en su aspecto teórico y práctico, se ha convertido en sinónimo de verdad y realidad. Estableciendo así un universo totalitario que dicta lo que los seres humanos, y el mundo, son y pueden llegar a ser. Nos hace creer en la neutralidad de sus planteamientos y objetivos haciéndonos ver que la ciencia no solo no es mala sino que además es el mejor vehículo de liberación con el que contamos. La idea de su falsa neutralidad y puesta al servicio

¹⁵⁶ MARCUSE, H. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Ed. Cit. P.127.

¹⁵⁷ Es digno de mencionar, y tener en cuenta, lo arraigado de tal concepto en nuestra mentalidad ya que en el nombre con el que designamos a la sociedad a la que pertenecemos se hace referencia a la idea de progreso al usar la palabra “avanzada” de forma positiva. Entendiendo esta como beneficiosa con respecto a épocas anteriores que se podrían calificar, bajo el prisma cientificista, de sociedades “mitológicas” o “supersticiosas”. Esta idea prevalece en el inconsciente colectivo desde la teoría positivista de *los tres estadios* de Saint-Simon y Comte.

del hombre es lo que la ha hecho triunfar. Para Marcuse la neutralidad no existe. Todo tiende hacia un fin y el de la razón tecnológica es el dominio.

La cuestión es que este problema no surge con la modernidad de una forma espontánea sino que ya llevaba siglos gestándose. De hecho, de una forma germinal, nos advierte Marcuse, la podemos encontrar en el pensamiento aristotélico cuando el estagirita entiende que la lógica formal es la mejor forma de conocer la realidad y sus causas primeras de un modo objetivo (otorga a la verdad un rango ontológico al identificar a esta con lo que existe). Este formalismo lógico será el predecesor de la sistematización científica de Galileo que con su matematización del universo lo que pretende es conocerlo para controlarlo. Esta actitud será la que conduzca, un siglo después, a la revolución científica de Newton quien, a su vez, será el impulsor directo de la ciencia moderna y la actual actitud cientifista.

“La ciencia gracias a sus métodos y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato. Así, la jerarquía racional se mezcla con la social”¹⁵⁸

Una vez que analiza la situación la pregunta que se plantea Marcuse es *¿Cómo el sistema ha podido integrarnos en su funcionamiento y dominarnos si, precisamente, ha sido el ser humano su creador y este, además, posee la única arma con la que combatirlo, su espíritu crítico?*

Lo que está en juego en esta pregunta es la cuestión por nuestra *humanitas* ya que entiende, como el resto de frankfurtianos, que esta está en serio peligro de muerte. El objetivo que va a mover su pensamiento será dar una respuesta válida al problema con el que se encuentra. Se puede resumir en la siguiente tesis; *hallar las causas de la aceptación de la irracionalidad de la sociedad industrial burguesa que se transforma en fascista y que no tiene freno ni crítica por parte de la sociedad*. La solución al dilema formulado la encontrará en su huida de Alemania y posterior exilio a Estados Unidos en 1934, donde permanecerá hasta su muerte en julio de 1979¹⁵⁹.

¹⁵⁸ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Planeta De-Agostini, Barcelona, 1.993. P.193.

¹⁵⁹ A lo largo de estos años trabajará en las Universidades de Columbia, Harvard, Brandeis (Massachussets) y California. Debido a su acercamiento a teorías marxistas será un pensador considerado

Marcuse analiza su momento histórico utilizando como modelo la sociedad en la que vive, la norteamericana, esa que se autodenomina orgullosamente “la tierra de la libertad”, ya que entiende que esta, abogando por conceptos tales como: igualdad, democracia, justicia,... es más peligrosa y ejerce más control sobre sus miembros que la fascista sin usar su fuerza y violencia. Analizará los peligros que encierra dicha sociedad y su sistema; el capitalismo liberal. Esta labor plantea un reto antes nunca visto; es una sociedad eficaz, funciona y está sana, y sus miembros son “felices”, solo hay que ver los anuncios de productos de la época de exilio del filósofo en los que aparecían retratadas personas sanas, hermosas, con enormes y brillantes sonrisas para entender lo dichas que eran. Estaban satisfechas, tanto con sus vidas como con el país al que pertenecían.

“No estamos luchando contra una sociedad terrorista. No luchamos contra una sociedad que ya haya mostrado su incapacidad de funcionar. No luchamos contra una sociedad que esté ya en su desintegración. Luchamos contra una sociedad que funciona extraordinariamente bien; y –cosa más grave- luchamos contra una sociedad que efectivamente ha logrado superar pobreza y miseria en una medida desconocida en los estadios anteriores del capitalismo.”¹⁶⁰

Tras esta lectura nos surge la pregunta: “¿Porqué luchar entonces? ¿Acaso Marcuse odia el éxito personal y la dicha?”. La respuesta que nos da es que al igual que ocurre con una moneda, esta sociedad tiene dos caras; una amable, la que acabamos de ver. Pero otra oscura, en la que descubrimos el precio que hay que pagar por esa eficacia y felicidad.

peligroso y tendrá problemas en este país, sobre todo, a partir de la década de los cincuenta y el recrudescimiento de las relaciones políticas entre este y la extinta Unión Soviética. Aunque, como él comenta, estando en EE.UU. Tras la guerra, trabajó tanto para la O.S.S. (*Office of Strategy Services*). Así como en la identificación de miembros del desaparecido ejército nazi para el programa de desnacificación diseñado por el frente aliado, para la *Division of Research and Intelligence of the State Department* (Cfr. HABERMAS, J. *Conversaciones con Marcuse*. Ed. Cit. P.26).

Las obras escritas en el exilio serán las de más renombre e importancia, cabe destacar dos: *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. Obras en las que arremete contra las sociedades industriales más desarrolladas, el control de estas sobre los individuos que la conforman, los medios de los que se vale para doblegar y someter el espíritu crítico de estos y la posible solución que encuentra a tal situación en la obra de Freud. Es interesante leer, a tal respecto, el análisis que realiza D. Sabiote en el apartado titulado “Encuentro con la sociedad americana y redescubrimiento de Freud” en su obra *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1983. Pp. 141 y ss.

¹⁶⁰ MARCUSE, H. *El final de la utopía*. Ed. Ariel, Barcelona. 1968. Pp.108-109.

“Una sociedad que impone en el mundo los regímenes policíacos y dictatoriales más represivos, sino también una sociedad que en la misma metrópoli trata a las minorías raciales y a nacionales como ciudadanos de tercera clase, una sociedad que dilapida monstruosamente su riqueza.”¹⁶¹

Los textos mencionados, nos plantean que vivimos en una sociedad profundamente contradictoria y, como veremos más adelante, pese a la destrucción y represión que representa, asume el papel de orgullosa madre protectora de sus dos hijas: la libre ciudadanía y la valiosa democracia. Cree estar en posesión tanto de la razón como de la verdad e inspirada en la idea de “progreso” y “mejora de nuestras condiciones de vida” crea, en todos nosotros, un espejismo consumista a partir de unas falsas necesidades que llegamos a asumir como naturales y que entendemos que debemos cubrir al coste que sea si pretendemos alcanzar la calidad de vida y comodidad prometidas. Nos hace aceptar como necesario algo que no lo es y que asumimos como objetivo último en nuestras vidas. Convirtiéndose, de ese modo, nuestra existencia en una distorsión de lo que se supone que debería de ser. Para el alemán, lo que este tipo de sociedad hace sobre nosotros es un *control social agradable* producido por la razón técnica que se convierte en su instrumento de acción.

Todo esto, a nivel inconsciente, produce en nosotros una vida frustrada llena de insatisfacciones. Además de nublar, lo que este autor denomina, nuestra capacidad de *introyección*. Es decir, nuestra autonomía y facultad de crítica e insurrección. Esta pérdida introyectiva, causada por la civilización industrial, nos aliena de un modo tal, que cambia nuestra actitud y percepción de la vida y del mundo. Ya que sin esta, la única finalidad que perseguimos es la de trabajar para cubrir necesidades que mejoren nuestra vida aceptando para ello, cada vez más, la sumisión y servidumbre al sistema. En la figura de los actuales bancos y el sistema de préstamos ve la cristalización final del problema. Al igual que con la aparición de poder fraccionar los pagos en la adquisición de productos de lujo como coches o segundas viviendas. No hay que olvidar que la venta a plazos supone el comprometernos a dar de antemano el fruto de nuestro esfuerzo y tiempo futuro a pagar un bien que consumimos, vamos a consumir o ya hemos consumido. Llegando a ser el caso extremo, e incluso paradójico, el de trabajar durante todo un año para pagar unas vacaciones para descansar de todo el año trabajado. El problema que vemos en esta situación, al igual que lo hizo el autor, es que vivimos una vida sin haberla vivido y para cuando nos demos cuenta, ya habrá pasado y será

¹⁶¹ *Ibid.* P.109.

demasiado tarde. Dirá: “*Los hombres no viven su propia vida, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades sino que trabajan enajenados*”¹⁶².

Llegando a ser este sometimiento agradable e imperceptible ya que lo asumimos como normal. Y lo es gracias a que debido a la progresiva automatización técnica, mejoramos nuestras condiciones laborales y vitales ya que las máquinas sustituyen nuestro esfuerzo y fatiga, tanto física como mental, haciendo de nuestra vida algo más cómodo. Siendo, precisamente, en esta comodidad, donde recae el auténtico peligro y gravedad de la cuestión. Nos impide ser conscientes de la situación real en la que nos encontramos y en el alto precio que hemos pagado por el confort que nos rodea y el *ocio*¹⁶³ que disfrutamos. Así dice:

“No hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso “la buena vida”. Esta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional [...] Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios? Y si los individuos están preconditionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer, pensar, sentir e imaginar por si mismos?”¹⁶⁴

Las razones de esta situación expuesta las indica muy bien Hernández-Pacheco:

“La burguesía ratifica su vocación totalitaria apenas sin violencia y con el apoyo, más o menos explícito, de las masas trabajadoras [...] en los Estados Unidos encontraron (refiriéndose a los pensadores frankfurtianos exiliados) un ejemplo perfecto de cómo un sistema de producción alienante podía alcanzar su culminación en un totalitarismo que no necesitaba suprimir sufragios ni derechos formales, sino que era capaz de dominar a los explotados, no en *contra* de, sino precisamente *mediante* sus propios deseos”¹⁶⁵

Marcuse estudia el papel que juega la burguesía en el nuevo desarrollo social y cómo el proceso económico tiene la clave para dar respuesta al *porqué* último de la crisis existencial en la que está sumido el ser humano que, para él, recibe el nombre de

¹⁶² MARCUSE, H. *Eros y civilización*. Ed. Seix Barrall. Barcelona, 1976. P.185.

¹⁶³ Del “ocio” dirá Marcuse que ha sido institucionalizado y nos previene contra él diferenciándolo del tiempo libre. Ya que este, como nos indica “*no es libre en la medida en que es administrado por los negocios y la política*”. MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Planeta De-Agostini, Barcelona, 1993. P.79.

¹⁶⁴ *Ibid.* Pp. 80-81.

¹⁶⁵ HERNANDEZ-PACHECO, J. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort, la filosofía hermeneútica*. Ed. Cit. Pp.113-114.

unidimensionalidad y que viene caracterizado por la existencia de un único modelo de pensamiento que guía toda nuestra conducta y existencia.

Tras lo expuesto, entiendo que debemos reformular la pregunta que hacíamos al principio del apartado. La cuestión será ahora: *¿Cómo ha logrado el pensamiento positivista encerrar al ser humano en la unidimensionalidad acabando con su potencial y fuerza crítica?*

El profesor Hernández-Pacheco responde:

“La productividad lograda por el sistema ha alcanzado tales niveles, que en primer lugar ha conseguido satisfacer las básicas necesidades biológicas de los individuos que en él se integran. Es difícil unidimensionalizar a un hombre que no puede dar de comer a sus hijos. Pero eso ya no es un problema mayoritario. Ahora bien, más allá de las necesidades básicas, ha resultado que las necesidades humanas son muy moldeables, luego el sistema puede, en segundo lugar manipular las necesidades de modo tal que su satisfacción sea precisamente lo que el sistema precisa para seguir funcionando. Si se consigue que, una vez que come y es biológicamente viable, el hombre desee aquello que el sistema fácilmente puede satisfacer [...] entonces habremos logrado *un mundo feliz*”¹⁶⁶

Explica, en este fragmento, cómo el sistema logra atrofiar nuestras conciencias haciendo que estas se preocupen más de producir y consumir lo que se nos pide que de salir de tal situación. El resultado es *la sociedad de consumo*, aquella que encuentra la felicidad a partir de la satisfacción de las falsas necesidades que ha creado el sistema para aletargar conciencias y eliminar la *bidimensionalidad*. El consumismo es el nuevo opio del pueblo.

La filosofía de Marcuse se enfocará, como vemos, desde la óptica histórica y social para acercarse a la filosofía antropológica y al humanismo. Defenderá una postura materialista de la Historia con claras inspiraciones hegelianas, por su esquema, y marxista, por su ideología. Para el alemán, la historia se divide en lo que denomina “proyectos”, al igual que para Marx lo hiciera en *etapas*, en Foucault en *epistemes* o en Kuhn en *paradigmas*. Adquiriendo su modelo las mismas características y significado que en estos¹⁶⁷. Entiende que el ser humano es histórico y es en esta donde descansa la clave para salvarlo. No cree en que *la muerte del hombre* esté determinada por grandes

¹⁶⁶ *Ibid.* Pp.133-134. Se ha puesto intencionalmente en cursiva las palabras “un mundo feliz” para hacer referencia al título de la obra de A. Huxley.

¹⁶⁷ Dando una definición concisa y breve podemos decir que se refiere a la estructura que determina la manera de pensar y actuar de los miembros de una sociedad en un momento determinado. El modo en que se “ve” el mundo.

cuestiones que se alejan de nosotros y que la solución al problema surja de enormes sistemas metafísicos externos a nuestra realidad. Si somos históricos, los problemas que afecten a nuestra vida también lo serán y, por tanto, serán concretos y fácilmente rastreables¹⁶⁸.

El análisis de Marcuse irá más allá de la crítica al positivismo actual ya que entiende que este mundo está desgarrado y lo está en todas sus esferas (científica, cultural, laboral, lúdica,...). Analizará los nuevos sistemas de pensamiento que nacieron como crítica al cientificismo como son la fenomenología, el existencialismo o el historicismo. Y saberes como la misma filosofía, los cuales han devenido en instrumento ideológico al servicio del sistema tecnológico y que, al aceptar en su desarrollo la misma metodología que emplean las ciencias experimentales, lejos de plantear una salida a la situación la consolidan (como veremos en apartados posteriores al analizar la cuestión del lenguaje).

Marcuse, partiendo de esta concepción llegará a unas conclusiones novedosas dentro del pensamiento frankfurtiano que son, ni más ni menos, atisbar en el horizonte posibles soluciones al problema planteado.

2.2.1.1 La bidimensionalidad de la razón

Si Horkheimer y Adorno se centran en la crítica al subjetivismo moderno, que rompe la relación entre ser humano y naturaleza enfrentándolos en una nueva relación basada en el dominio, Marcuse entenderá, tras realizar un análisis histórico del concepto de razón, que todo lo que vivimos es fruto del desarrollo normal y coherente de dicho concepto. La clave está en entender que la historia sigue el esquema dialéctico hegeliano en el que cada etapa lleva inscrita en sí las posibilidades de su desarrollo así como las de su superación. De tal modo que la crítica llevada a cabo por sus colegas, a sus ojos, supone realmente el momento de la antítesis, de crítica al actual capitalismo, que es la tesis. Y, por tanto, no supone el final de la historia ni del individuo, sino un momento más de esta puesto que lo único que hace al analizar y criticar es reivindicar la aparición de una futura etapa que suponga una mejora en este. Por tanto, lo que le habría faltado a sus

¹⁶⁸ Lo cual no quiere decir que por ello tengan una fácil solución. De hecho, Marcuse entiende que superar la unidimensionalidad a la que nos somete la razón instrumental es casi una quimera.

colegas es tener una perspectiva de conjunto para entender globalmente la situación estudiada.

Lo que pretende poner de relieve, con su visión hegeliana de la realidad, es que la estructura de la razón es dual, presenta teoría y práctica¹⁶⁹. La teoría marca la forma de pensar y la práctica la de vivir. Y en estas, al poder darse por separado, aunque estén conectadas, hay lugar para la crítica, el pensamiento alternativo y el cambio del modo de vida establecido. Ataca la visión científica de la realidad porque en ella está presente una falsa *realidad unidimensional* basada en los principios de verificación, utilidad y progreso. En esta, el peligro es que el ámbito teórico de la razón técnica, marcado por la ciencia y su principio de objetividad, ha conquistado el ámbito práctico de lo político y lo social. Absorbiéndolo para su universo de discurso que tiene como único objetivo la dominación.

“Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida [...] Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo”¹⁷⁰

Entiende que esta visión sesgada de la realidad, en la que teoría y *praxis* van unidas hacia la misma dirección, le resta riqueza y valor ya que en un mundo verificable objetivamente no hay lugar para dimensiones como la ética, la estética o la filosófica. Puesto que sus análisis y resultados no pueden ser verificables ni cuantificables. No obstante, paradójicamente nos advierte Marcuse que, mientras más lejos llega la racionalidad dominadora más se adentra en el campo de la metafísica puesto que aparecen unos nuevos *universales*. Estos nada tienen que ver con los tradicionales (alma, ser, esencia...) ya que no son más que conceptos de uso diario hipostasiados. Se refiere a: “dominio”, “progreso”, “partido”, “nación”, “ministerio”, “Iglesia”, “sindicato”, “Universidad de Oxford”, ... Organismos que han adquirido el rango de entidad, e incluso personificación, logrando ser más que la suma de sus partes. Son los nuevos valores para un nuevo mundo, los nuevos ideales por los que morir y vivir. De

¹⁶⁹ Ya el mismo Platón plantea la *coexistencia* de dos realidades distintas, la *material-práctica* y la *ideal-teórica*.

¹⁷⁰ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Cit. P.42.

modo que realmente no ha desaparecido la ética, la metafísica ni los valores. Simplemente se han puesto al servicio del nuevo orden.

Para Marcuse, como hemos dicho, que la razón sea dual significa que tiene dos caras; una presente que es fáctica y otra futura que es teórica y estas, pese a ser distintas entre sí se dan a la vez, lo que no significa que sean lo mismo. Es decir, entre ellas debe existir una tensión entre lo que *es* y lo que *debe ser* y entre lo que hay y lo está por venir. Por lo tanto, ahora queda clara la cuestión; el problema al que nos enfrentamos es que lo que *es* y lo que *debe ser* son lo mismo, por lo que no hay posibilidad alguna de cambio ni salida a este conflicto.

El dilema queda claramente planteado. La idea de Marcuse al presentar su teoría de la dualidad, o *bidimensionalidad*, es que pretende ligar a la realidad existente un compromiso ético que nos haga plantear la necesidad de una alternativa que solucione los problemas de la actual crisis que vivimos. Por tanto, entiende que necesitamos una ética. El problema es, como acabamos de ver, que en la sociedad fáctica que vivimos la unión entre ciencia y ética no se puede establecer bien porque la ética, de existir, lo hace siguiendo las directrices de la razón, bien porque si esta adquiere su auténtica función de realizar un análisis valorativo de la realidad, se tratará de un elemento incompatible con este mundo. Debido a que este es reducido, únicamente, a su dimensión objetiva y las valoraciones pertenecen al ámbito de la subjetividad y la privacidad. Alejándose, por tanto, del rigor, la objetividad y la neutralidad que le exige la ciencia. Así dice:

“Aquello por lo que la naturaleza debe estar luchando es científicamente racional sólo en términos de las leyes generales del movimiento: físico, químico o biológico. Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos. La única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos parece ser una sanción metafísica (ley divina y natural). Pero tal sanción no es verificable y por tanto no es realmente objetiva”¹⁷¹

Concluye esta idea afirmando:

“Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia, no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico-racionales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. [...] El carácter *acientífico* de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros ideales y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica”¹⁷²

¹⁷¹ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Cit. P.174.

¹⁷² *Ibid.* P.175.

Por lo expuesto hasta el momento, el mismo pensador alemán, es consciente de que la postura que defiende es susceptible, como de hecho ocurre, de ser criticada y tachada de anticientífica por el pensamiento filosófico oficial. Debido a que este está al servicio del sistema al compartir los principios idealistas imperantes.

Puesto que lo que Marcuse reivindica no es demostrable a partir de unos hechos, como exige el positivismo, persistir en esta postura, que denomina *unidimensional*, imposibilita salir del orden de lo dado teniendo unas consecuencias nefastas para la humanidad ya que atenta contra la libertad, la conciencia crítica y la aloja dentro del conformismo debido a que el conocimiento pasa a identificarse con los hechos existentes y no con los que podrían ser. De tal modo que no se buscarán alternativas o nuevas posibilidades para la realidad que se vive. Esta situación, ya hemos visto que da como resultado un empobrecimiento de lo humano. Ya que convierte a este en un ser sumiso ante un sistema a cambio de confort, anula su naturaleza. Es aquí donde podemos rastrear la senda de “la muerte del ser humano” y la pérdida de su *humanitas* establecida por la escuela de Frankfurt.

Cuando habla de esta unidimensionalidad en el ámbito de lo social se está refiriendo a la que él denominó como “sociedad opulenta”¹⁷³. El máximo exponente de dicha opulencia lo localiza en la sociedad americana actual y en esta identifica una serie de características propias como son; poseer una abundante capacidad industrial y técnica que emplea para la elaboración de artículos de lujo (superfluos e innecesarios para nuestra supervivencia), un nivel de vida en aumento que se extiende a capas anteriormente más desfavorecidas (es el caso de la aparición y hegemonía de la “clase media”), concentración del poder económico y político cada vez en manos más reducidas (el monopolio de las grandes multinacionales que operan a nivel mundial que se extiende a todos los sectores de la industria) y una investigación científica enfocados a alcanzar unos fines económicos más que sapienciales. Dichas características ve que se van extendiendo peligrosamente al resto de países del mundo, principalmente Europa.

Ve riesgo en el desarrollo de este tipo de sociedad ligado al capitalismo. Y es que entiende que las personas que la conforman están enfermas puesto que deben

¹⁷³ Pese a que a lo largo de toda su obra se ha referido a dicha sociedad, es en su ensayo *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (1966). Cuando la analiza pormenorizadamente y la conceptualiza bajo tal denominación.

soportar una serie de tensiones de orden psíquico, las cuales no se han dado anteriormente en la historia, que surgen en beneficio del buen desarrollo de dicha sociedad. Pero al asumirlos como necesarios, desde el mismo momento en que nacemos, no somos conscientes de padecer dicho mal. El cual, al sernos contagiado por la sociedad, tiene su origen en ella. La prueba que presenta Marcuse para fundamentar dicha afirmación es que las instituciones que la conforman impiden el sano desarrollo de las capacidades de los individuos manipulando y controlando, de un modo constante, su psique, creando un abismo entre ellos y el potencial desarrollo de sus capacidades. Es decir, entre lo que son y lo que deberían y podrían ser. Así, a este tipo de sociedad, para que prevalezca el orden que ella misma ha definido, no le importa sesgar la naturaleza de sus miembros empobreciendo su ser, la *humanitas*. Llevándose a cabo una deshumanización de orden consumista en el que la iniciativa personal y riqueza individual se ven sustituidas por el abastecimiento de bienes y servicios. Produciéndose lo que Marcuse denominó: una “super-represión”.

“Podemos decir que una sociedad está enferma cuando sus instituciones y relaciones básicas, su estructura, son tales que no permiten la utilización de los recursos materiales e intelectuales disponibles para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades individuales. Cuanto mayor en la discrepancia entre las condiciones humanas potenciales y las reales, mayor es la exigencia social de lo que yo denomino *super-represión*, esto es, la represión exigida no por el desarrollo y preservación de la civilización sino por los intereses creados que tratan de mantener una sociedad establecida”¹⁷⁴

Esta, para completar con éxito su misión, lo que hace en un primer momento es transformar las necesidades sociales en instintivas para, posteriormente, estandarizarlas y generalizarlas con la idea que de que sean consumidas masivamente. Con ello logra el hacernos creer que cuestiones como la diversión, el ocio y el descanso sean concebidas bajo los parámetros que la sociedad quiere y, por tanto, si queremos satisfacerlos debemos acatar los mandatos de esta ya que nos ha hecho creer que es la única que nos los puede proveer y la forma en la que lo hace, la adecuada.

Para esta idea de seres humanos enfermos, Marcuse está fuertemente influenciado por la obra de su colega en el Instituto de investigación social, el psicólogo E. Fromm, de quien destaca su obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una*

¹⁷⁴ MARCUSE. H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Ed. Cit. P.103-104.

sociedad sana (1955)¹⁷⁵. En esta, el psiquiatra de Frankfurt, critica la identidad que se establece en los países capitalistas entre los conceptos “alto nivel de vida” y “calidad de vida”. Siendo este el origen de lo que denomina “patología social” o “patología de la normalidad”. Entiende, como ya hemos dicho con Marcuse, que la sociedad está enferma y los síntomas de esta enfermedad son que las personas están enajenadas al no ser dueñas ni de sus actos ni deseos.

Esto es así porque al culturizarnos hemos roto aquellos lazos ancestrales que nos unía con la tierra cambiando la dirección de nuestro ser. Nos dice que la sociedad, para que sus miembros no caigan ni en la locura ni en la angustia que produce este desarraigo desarrolla unos mecanismos de control que intentan salvar la tensión que se produce entre nuestra naturaleza humana y la animal en lo que respecta a ciertas necesidades vitales como son la trascendencia y el arraigo. Según el rumbo que tomemos, que nos lo marcará la sociedad, estaremos sanos o enfermos. De tal modo que si nos guiamos por el amor, la creatividad y la razón estaremos sanos, mientras que si lo hacemos por el egoísmo, la destrucción y la irracionalidad estaremos enfermos y enajenados. Y con nosotros, lo estará la sociedad ya que esta, al ser un conjunto de individuos, es simplemente la imagen amplificadora de cada uno de ellos y no un ente superior y exterior.

Elementos que para este pensador denotan que la sociedad está enferma son, por ejemplo: cuando el dinero marca el valor de cambio, incluso en las relaciones interpersonales; el que se produzca una profunda división y especialización del trabajo debido al alto desarrollo tecnológico haciendo que el trabajador no tenga noción de globalidad acción, no entienda qué labor realiza y no pueda identificarse con esta, la aparición del burócrata como persona encargada de gestionar a los trabajadores para sacar de ellos el máximo rendimiento posible; por último, el empleo mercantilista del tiempo libre y la industria del entretenimiento que se ha generado alrededor de este.

“Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y recelos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómeta”¹⁷⁶

¹⁷⁵ Marcuse, hace referencia a esta obra en su escrito *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Ed. Cit. Pp.103 y ss.

¹⁷⁶ FROMM, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. Ed. F.C.E. México, 1971. P.66.

Mientras que:

“Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y su objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas”¹⁷⁷

Así, la nuestra es una sociedad enferma ya que trata a las personas que la conforman como medios y no como fines en sí mismo. Sólo podrá estar sana aquella que permita la emancipación de sus miembros haciendo que estos se relacionen con el mundo de un modo desinteresado. En otras palabras, que les anime a desarrollar su autonomía intelectual y espíritu crítico. Así como otras facetas tales como la solidaridad, el respeto y la identificación fraternal con el resto de individuos, tanto de la sociedad propia como ajena. Solo así se podrá apreciar y disfrutar de la vida sin que esta sea una condena.

“la persona que se relaciona amorosamente con el mundo y que emplea su razón para captar la realidad objetivamente; que se siente a sí misma como una entidad individual y única, y al mismo tiempo se siente identificada con su prójimo; que no está sometida a una autoridad irracional y acepta de buena voluntad la autoridad racional de la conciencia y la razón; que está en proceso de nacer mientras vive, y considera el regalo de la vida como la oportunidad más preciosa que se le ofrece”

La única cura posible a esta patología es la reorientación social a partir de una profunda reorganización en el ámbito económico. Y, para el autor, esta solo puede venir de mano del socialismo. Marcuse toma de este el análisis realista que hace de la sociedad del presente así como la existencia factible de una posible solución futura a la crisis humanista reinante. A esto, le une las tesis psicoanalíticas al no obviar en sus estudios toda la tensión y frustración acumuladas en esta sociedad enferma y que salen a la luz en forma de violencia y agresividad.

Si bien es cierto que la agresividad es un componente que ha acompañado al ser humano desde su origen. Desde el S.XIX esta se ha refinado ya que ha ido guiada por aquello que ha marcado la línea de progreso que debía seguir la humanidad, la técnica. La novedad que esta presenta es que transfiere toda la fuerza desde el sujeto activo al objeto (ya sea un cohete, una metralleta o un coche deportivo) y con ella, los efectos que esta acción pueda causar se acaban concentrando en este. La cuestión es que esto no hace más que reafirmar la deshumanización que sufrimos a manos de la sociedad

¹⁷⁷ *Ibid.* P.66.

capitalista ya que elementos tan constitutivos de nuestro ser como son la responsabilidad y la culpa son eliminados de nuestra esencia. Ya no somos nosotros los causantes de los males sino sus víctimas. Ahora el culpable es el partido, la burocracia administrativa, el ejército, el gobierno, la iglesia, la televisión, los videojuegos,... De este modo, se aumenta exponencialmente el grado de violencia que sufrimos (y causamos) ya que queda institucionalizado y, por tanto, legitimado.

“La purificación masiva de la buena conciencia de todas las inhibiciones racionales lleva a la atrofia de la última rebelión de la cordura contra el manicomio [...] la disminución de la responsabilidad y la culpa, su absorción por el omnipotente aparato técnico y político, tiende también a invalidar otros valores que frenaban y sublimaban la agresión”¹⁷⁸

Al normalizar la violencia perdemos unos valores e ideales como son la objetividad, la verdad y la justicia que nos ayudaban a mejorar como personas. Estos quedan a manos de los gobiernos y de los medios de comunicación masiva que, al estar controlados por intereses particulares mediatizarán la información moldeando nuestro carácter y mentalidad a su antojo ya que reducen tanto nuestra inteligencia como nuestra autonomía moral. No podemos olvidar que un hecho constatado es que la repetición continua de una mentira hace que esta se convierta en verdad. Así se puede llegar a justificar la invasión y bombardeo masivo de un pequeño país a manos de una superpotencia mundial haciendo ver la existencia de un enemigo y de una amenaza a nuestras vidas donde realmente no los hay¹⁷⁹.

Entiende que su postura, pese a ser tan pesimista, al presentar una sociedad deshumanizada y aletargada que ha sido conquistada por el consumismo, es válida. Y lo es, en tanto en cuanto, quiere denunciar la situación que padecemos. Así, las exigencias de su crítica, pese a su crudeza, son más auténticas cuanto más están negadas por los hechos de la realidad a la que se enfrenta. Y es de este modo ya que lo que pretende es un cambio en los elementos que la constituyen. La vocación de su pensamiento será, por tanto, más práctica que teórica y su aspiración irá más dirigida hacia la concreción fáctica que a la idealización. Entiende que la abstracción, de carácter subversivo y

¹⁷⁸ MARCUSE. H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Ed. Cit. Pp.122-123.

¹⁷⁹ Debemos recordar que este ensayo fue escrito en 1966. En plena “Guerra del Vietnam” (1959-75). Conflicto que se originó para evitar la amenaza al capitalismo que suponía la reunificación de esta nación bajo un gobierno de corte comunista. Aunque la crítica con la que nace este escrito aún hoy día existe. Un ejemplo claro es la acción conjunta entre Estados Unidos e Inglaterra en 2003 al plantear la supuesta existencia de armas de destrucción masiva para justificar la intervención en Irak.

reivindicativo, es el mejor camino para mejorar la realidad que vivimos puesto que supone una transformación de esta. Por tanto, la verdad que es teórica al hacerse práctica salvará (supuestamente) a la realidad.

2.2.1.2 Intentos por superar la unidimensionalidad.

Como ya se ha visto, la finalidad última de esta sociedad es la de consolidar su *status quo*. Atrofiando, para ello, nuestros órganos mentales y así impedir toda posibilidad de cambio en la estructura creada. Ya no puede haber revolución social porque esta pierde el sentido ya que los individuos no quieren hacerla y centran sus vidas en producir y en hacer al sistema más grande y poderoso día a día. Las personas dejan de tener conciencias y se convierten en datos codificados en cifras; somos el número que pone en nuestro D.N.I., el que indica nuestra tarjeta de la seguridad social, lo somos para tráfico, para nuestra empresa y el banco en el que ingresamos nuestro salario. E incluso en la pescadería al esperar nuestro turno para ser atendidos. En un mundo como el descrito por Marcuse, los saberes que tradicionalmente han servido como elementos críticos y subversivos contra el poder están ahora a su cargo. Así, la antropología y la sociología le prestan sus servicios convirtiéndose en parte de su *corpus* operativo ya que están encaminadas únicamente a las investigaciones de motivaciones y a los estudios de mercado y de opinión pública. Las empresas se sirven de ellas para saber cómo incentivar el consumo entre las personas, las cuales se han convertido en compradores y para averiguar nuevos medios para apaciguar sus espíritus. La filosofía, como vimos anteriormente, no escapa a este destino y pierde su papel crítico y liberalizador en defensa de este mismo proyecto. Quedando reducida su función a la de velar por el correcto uso del lenguaje y de la salud de la ciencia.

Marcuse criticará esta dimensión analítica asumida por la filosofía occidental, en la segunda mitad del S.XX, y su defensa del “dejar todo como es”¹⁸⁰ y atacará directamente al que cree que ha sido su mayor defensor, L. Wittgenstein con su *teoría isomórfica*. Esta aparece expuesta en su *Tractatus* y en ella nos explica que al ser el lenguaje el que conforma al pensamiento, por tanto, es este el que representa a la

¹⁸⁰ Ante la pregunta “¿Qué está mal aquí?”. La filosofía analítica simplemente responderá: “nada”.

realidad. Creando, de ese modo, un armazón lógico que la sustenta y la dota de sentido. Así, quien sea capaz de entender una proposición, podrá entender lo que esta representa (ya sea real o imaginario) y, por tanto existirá. Dicho de otro modo, solo puede *ser* aquello que se puede *decir*.¹⁸¹

Para Marcuse el análisis lingüístico no puede alcanzar ninguna meta que no esté dentro del marco de actuación establecido. Contra la nueva filosofía del lenguaje pronunciará estas duras palabras:

“La afirmación de Wittgenstein [...] exhibe, para mí, un sadomasoquismo académico, una autohumillación y autodenuncia del intelectual cuyo trabajo no descansa en los logros científicos, técnicos y demás cosas por el estilo. Estas declaraciones de modestia y dependencia [...] una vez reconocidas y aceptadas, protegen al hombre de inútiles aventuras mentales, pero lo dejan perfectamente capaz de orientarse en el ambiente dado”¹⁸²

Entiende que la principal arma que tiene la razón instrumental es haber limitado, en defensa del avance científico, el rigor y la exactitud de los conceptos. Ya que al hacer esto, lo que hace es eliminar la pluralidad de significados así como los otros usos que puedan contener las palabras más allá de la referencia directa a los hechos concretos de la realidad que enuncien. Las grandes compañías, que controlan los medios de comunicación, utilizan la técnica puesta a su alcance para controlar el pensamiento de las personas limitando su espíritu subversivo. Al anular su capacidad intelectual, les está impidiendo que sean capaces de distinguir entre lo verdadero y lo falso o entre lo justo y lo injusto. Somos manipulados para eliminar cualquier tipo de divergencia. En su obra *La tolerancia represiva* (1965), escribe:

“El sentido de las palabras queda rigurosamente fijado. La discusión racional o la convicción de lo contrario quedan casi excluidas. El acceso al lenguaje queda interceptado para aquellas palabras e ideas que tienen un sentido distinto de las establecidas –establecidas por la propaganda de los poderes instalados y verificadas en su práctica- [...] En el sentido del lenguaje oficial –un lenguaje que fija a priori la dirección en que se mueve el proceso del pensamiento”¹⁸³

¹⁸¹ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. [En línea] <<http://www.philosophia.cl>> En esta obra el autor enuncia una serie de aforismos con respecto a su teoría de la representación y la relación que se da entre el lenguaje y la realidad: “3 La figura lógica de los hechos es un pensamiento. 3.01 La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo. 3.02 El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable también es posible.” (P.27) “4.01 La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos.” (P.45)

¹⁸² MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Cit. P. 200.

¹⁸³ MARCUSE, H. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Ed. Cit. P.58.

Lo que denuncia el alemán con su crítica al empobrecimiento del lenguaje es que la sociedad ha anulado nuestra personalidad al integrarnos en su maquinaria. Ahora lo que pensemos no vendrá de nuestro libre albedrío sino que vendrá fijado de antemano y lo que seamos no dependerá de nuestra idiosincrasia ni elección; seremos un eco más de las voces de nuestros amos y valdremos según nuestra utilidad para estos. Estamos amaestrados y la idea de ser humano entendido como *tabula rasa* que se va formando a medida que va viviendo es una falacia que nos han hecho creer para apaciguar lo poco de rebeldía que nos pueda quedar. La sociedad de consumo es una sociedad totalitaria ya que al igual que la fascista no educa, sino que instruye. Manipula e integra al individuo en un sistema artificial ajeno a su naturaleza, donde le hace entender como autónomo algo que es heterónimo. La fatal consecuencia de esto es que acaba alienado al identificar la *humanitas* con la utilidad. Se pasa de ser persona para convertirse en instrumento. De hecho, *todos* hemos sido integrados por el sistema. Marcuse intentará encontrar la salida analizando distintos saberes que tratan esferas y dimensiones de lo humano como es el caso de la filosófica (analizada anteriormente), la sociológica y la estética sin hallar resultado satisfactorio alguno y el ámbito político-económico con un resultado igual de desesperanzador.

En el aspecto de lo social, Marcuse, verá cómo los jóvenes expresan su rebeldía y disconformidad dentro de los límites establecidos. Y cómo los mayores no sienten la necesidad de cambiar nada puesto que son *felices* en su rutina diaria que les obliga a trabajar de por vida para adquirir cosas al identificar ser y tener, como ya hemos visto. Demostrándose así que, en nuestros días, la maquinaria consumista está perfectamente engrasada y funcionando a pleno rendimiento. Se nos hace creer que no debemos cambiar nada ya que vivimos en una sociedad que se sustenta sobre unos principios democráticos como los de la tolerancia, la igualdad y la libertad de expresión. Pilares necesarios para que en una sociedad todos sus miembros estén a salvo de cualquier tipo de agresión y violencia. Pero esta idea encierra en sí misma su propia contradicción ya que no es más que una meta partidista. Los gobernantes, para mantenerse en el poder, crean unos cuerpos represivos (policía, ejército, guardia de seguridad...) cuya misión, más allá de nuestra protección y seguridad, es la de acallar cualquier movimiento que se alce en contra de ellos y exceda los límites prefijados para su protesta pasando de las palabras a los hechos. En un sistema así el pueblo no goza de democracia, sino que más bien la padece. Debido a la manipulación y la coacción a la que es expuesto, todo

cambio social vendrá marcado por las altas esferas y no importa que mejore las condiciones de vida ya que no habrá sido este quien la haya decidido libremente, sino que vendrá ordenado y determinado por unos fines ajenos y desconocidos.

En lo que respecta al ámbito económico, ve que empresa y sindicatos se mimetizan y buscan la misma finalidad, la productividad y el beneficio. En esta simbiosis, tanto los trabajadores como los empresarios capitalistas son reducidos a piezas del sistema. En lo tocante a la política, el destino de los países comunistas y el de los países en vías de desarrollo, como Egipto o India¹⁸⁴, no es mucho más esperanzador ya que ambos toman como modelo al capitalismo hipnotizados por el esplendor dorado de su tecnología e industria así como por su alta calidad de vida y prosperidad. Al aspirar a ser como estos, al querer formar parte del sistema, ya han sido absorbidos por este.

2.2.1.3 La experiencia estética. Arte y Eros

El arte y la obra de arte

En lo estético cree vislumbrar una posible salida ya que el arte es entretenimiento placentero. Precisamente en su *vis* lúdica recae su importancia capital ya que a diferencia de lo que hace la sociedad con todas sus expresiones, esta no busca una finalidad útil y concreta más allá del placer contemplativo. Tampoco debe ser entendido al modo que lo hacen los marxistas ortodoxos en el que es reducido a mera expresión ideológica de los intereses de clase (conservación y perpetuidad de la sociedad burguesa). Marcuse ve al arte como un arma en contra de los valores establecidos ya que es el mejor medio para descalificarlos y lograr que se tambaleen los cimientos de la sociedad capitalista. Esto es debido a que tiene la facultad de crear y recrear una realidad nueva más allá de la unidimensional positivista ya que posee una libertad de acción y desarrollo flexible que se escapa de la cosificación del método de investigación físico matemático. El arte no se ajusta al principio de realidad, es autónomo con respecto a esta, ya que ella misma posee sus propias circunstancias y condiciones de existencia. En definitiva, supone una ruptura con lo cotidiano. Nos propone una salida

¹⁸⁴ Marcuse hace referencia a la política de mediados del S.XX.

de la realidad que nos rodea, una vía de escape de este mundo industrial hacia bellas sendas, verdes prados o azules lagos que nos remiten a ese recuerdo de libertad primigenia, cuando la relación que establecíamos con la naturaleza era fraternal y no de dominio.

“El arte crea otro universo de pensamiento y práctica contra y dentro del existente. Pero en contraste con el universo técnico, el universo artístico es un universo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, esta apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa de la establecida [...] En vez de ser el criado del aparato establecido, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte llegaría a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria”¹⁸⁵

El problema es que en la civilización industrial actual se ha intentado integrar y conciliar con la vida. Es decir, adecuarla al sistema imperante y, por ello, ha caído víctima del dinero y la utilidad, se ha mercantilizado. Ya no hay arte en sí, ahora hay *obras de arte* y un floreciente mercado alrededor de estas. Los artistas se han convertido en unos gurús de la moda cuyo mensaje está vacío de contenido y carente de intención más allá de la del propio enriquecimiento. El arte ha perdido su esencia pasando a ser una herramienta de los *mass-media* transformándose en un instrumento publicitario, ha sido destruida. Su función será ya la de asegurar una posición más alta dentro del *status* social a aquellos que la posean, será un rasgo distintivo de las clases más altas con respecto a las más bajas. El arte sigue existiendo pero ya no es revolucionario ni subversivo, no incita a la insurrección del pueblo ya que no agita sus conciencias; ahora está integrado en el sistema. Marcuse critica a las nuevas tendencias artísticas contraculturales surgidas en los sesenta por su pseudo propuesta revolucionaria; como pueden ser el movimiento beatnik o el arte pop. Estos se autodefinen como anti academicistas y críticos con la sociedad establecida pero, realmente, forman parte del sistema y asumen su rol de *rebeldía* dentro de este¹⁸⁶. Del arte dirá:

“Ha llegado a ser tan funcional como la arquitectura de los nuevos teatros y salas de concierto en los que se la representa [...] sin duda la nueva arquitectura es mejor, y por tanto más bella y más práctica [...] pero también está más “integrada”: el centro cultural está llegando a ser una parte incorporada al centro de compras, al centro municipal o al centro de gobierno. La dominación tiene su propia estética y la dominación democrática tiene su estética democrática”¹⁸⁷

¹⁸⁵ MARCUSE. H. *El hombre unidimensional*. Ed. Cit P. 267.

¹⁸⁶ En la actualidad, podríamos hablar del movimiento cinematográfico autodenominado “dogma” surgido al norte de Europa a finales del S.XX. Este defiende la recuperación del cine más austero, aquel basado únicamente en los “valores tradicionales filmicos” como son el argumento de la historia y la interpretación de los actores. Siendo contrario al uso de recursos artificiales como son los efectos especiales, la música de ambientación o la creación de bandas sonoras.

¹⁸⁷ *Ibid.* P. 95.

Ante esta situación ve que una posible solución se encuentra en una vuelta al uso originario del lenguaje, aquel que era rico antes de que fuese mediatizado artificialmente. A ese uso enriquecido de la poesía del que ya habló su viejo profesor Heidegger¹⁸⁸ refiriéndose a Novalis, Hölderlin y a los *auténticos* filósofos griegos (los anteriores a Platón y Aristóteles). Marcuse hablará de otros como B. Brecht y P. Valery. Ya que son poetas que reivindican la recuperación del arte auténtico. En sus obras hablan de lo que vemos y oímos pero, a su vez, nos enseñan aquello que no podemos ni ver ni oír, tan solo sentir. Dirá Marcuse: “*La experiencia básica en la dimensión estética es sensual antes que conceptual; la percepción estética es esencialmente intuición, no noción*”¹⁸⁹. La cuestión es, como ocurre con la filosofía, que vivimos sumidos en un empobrecimiento continuo del lenguaje que, en pos de la exactitud y la verificación, deviene positivista y esto hace que, poco a poco, la misma poesía vaya desapareciendo.

El Eros y la sublimación.

Al no encontrar salida en el ámbito de la estética, se centrará en el psicológico. Más concretamente, en el psicoanálisis¹⁹⁰ de Freud. Para el frankfurtiano este pensador supo detectar el problema y el choque tan profundo que produce en nuestro ser la no satisfacción de la *libido* y la aparición de la *sublimación*¹⁹¹.

Freud, en su obra *El malestar en la cultura*, nos dice que la sociedad surge allí donde sus miembros han sabido controlar y reprimir sus instintos. En definitiva, sus deseos sexuales. Así, la historia del ser humano es la historia de su represión y que esto presenta una situación de conflicto paradójica. Entiende, el austríaco, que somos un todo compuesto de la unión de razón e instintos y que el equilibrio entre estos es muy

¹⁸⁸ El peso del pensamiento del viejo rector, prevalecerá hasta el fin de los días en la filosofía del frankfurtiano.

¹⁸⁹ MARCUSE. H. *Eros y civilización*. Ed. Cit. P.168.

¹⁹⁰ Ve que el psicoanálisis, y sobre todo su interpretación del ser en términos del *Eros*, antes de ser un saber que explore la psique del individuo es una teoría filosófica que conoce los elementos que constituyen a occidente y es una crítica ante los imperativos de la sociedad uniforme. Por ello lo alejará de los intentos de circunscripción exclusiva al ámbito de la especulación y la terapia médica acercándolo a los fines que persigue que es la recuperación de la bidimensionalidad.

¹⁹¹ Entendemos esta como la canalización de un deseo inaceptable a una acción cultural aceptable.

complicado. El problema es que si queremos que surja la sociedad y se instauren un orden y una estabilidad que prevalezca en el tiempo, entonces debemos reprimir nuestros instintos. El problema es que al hacer esto, callamos una parte constitutiva de nuestro ser, nuestra naturaleza animal, sintiéndonos oprimidos y enajenados. Entonces, para solucionar este nuevo dilema, lo único que podemos hacer es dejar nuevamente vía libre a los instintos. Pero al hacer esto, entonces lo que ocurre es que acabamos con la sociedad que pretendíamos formar y volvemos nuevamente a la enajenación ya que ahora estamos callando la otra parte que nos conforma, la racional. Por tanto, de lo que se trata es de decidir entre razón o instinto. No obstante, como necesitamos de la sociedad para nuestra adaptación y supervivencia, será fundamental el desarrollo de esta. Aunque ello suponga cohibir nuestras pasiones en mor del grupo y su conservación ya que esta, en último término, supone la nuestra. Lo que el psicoanalista nos plantea es que la libido ha sido frenada por el *logos*. Lo cual, y como ya sabemos, significa que ha sido absorbida por el sistema. Aunque Marcuse toma como base los análisis que hace Freud de la relación entre libido y salud mental para hablar de la estética como salida a la alienación que nos provoca la sociedad, pronto sigue los planteamientos, y revisiones, que harán otros de las teorías del austríaco, como ya hemos visto que hace con Fromm.

Marcuse ve que esta es una situación peligrosa ya que el placer estético que sentíamos antes era máximo puesto que gozábamos con los cinco sentidos y experimentábamos una fusión con la obra. Ahora, la razón tecnológica, al mercantilizar el arte, va a restringir este goce exclusivamente al ámbito del placer genital puesto que encuentra en este una fuente para someter, aún más si cabe, a las personas. Lo sexual pasa a convertirse en un valor de mercado y de costumbre social.

“Esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, de cansancio y satisfacción, de libertad y opresión. La sexualidad no es una excepción”¹⁹²

Las personas que salen en la televisión (anuncios, programas, películas,...) son físicamente muy atractivas. Se ha creado un nuevo canon de belleza que se relaciona con la idea de éxito y felicidad. Este lo aceptamos sin más como verdadero, ni reflexionamos ni hacemos valoración alguna acerca de él. Se nos hace creer que debemos imitarlo y basamos toda nuestra existencia en alcanzarlo yendo a gimnasios, haciendo rigurosas dietas e incluso sometiéndonos a cirugías estéticas para satisfacerlo.

¹⁹² MARCUSE. H. *Eros y civilización*. Ed. Cit. P. 108.

Vivimos en una sociedad a la que la han obsesionado con el culto al cuerpo y es por ello por lo que han surgido enfermedades, físicas y psíquicas, relacionadas con los desórdenes alimenticios que en épocas anteriores eran impensables. De esto se han hecho eco las multinacionales que han creado un gigantesco circuito industrial que gira en torno a esta “radicalización sexual” que mueve cantidades desorbitadas de dinero creando artificialmente unos deseos que creemos que son nuestros cuando realmente han sido impuestos a un nivel inconsciente. Es lo que Marcuse llamará “desubicación institucionalizada”. El alemán pretende una inversión del planteamiento freudiano para salir de la situación que vivimos y habla de una recuperación del eros aplicando un uso crítico de este. Su objetivo es recuperar la sublimación (la experiencia estética perdida) a partir de lo que denomina una “razón erótica” que, de ser alcanzada, nos permita salir de la represión unidimensional convirtiendo al mundo (entendido como *Lebenswelt*) en un espacio de vida y paz donde podamos desplegar y desarrollar plenamente nuestras facultades, nuestro *eros*¹⁹³ (el principio del ser). Un ámbito donde avanzar gracias, precisamente, a una ciencia y una técnica que, lejos de alienar nuestra vida, hacen realidad nuestras más altas posibilidades y expectativas. Dirá Marcuse:

“La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las posibilidades de las cosas y los hombres, en la protección y gratificación de la vida [...] La técnica se convertiría entonces en arte, y el arte tendería a formar la realidad. La oposición entre imaginación y razón, facultades superiores e inferiores, pensamiento poético y científico, quedaría invalidada.”¹⁹⁴

Este fragmento es muy esclarecedor ya que nos indica que el resultado último que perseguimos, y que pretendemos alcanzar, es que la relación entre el ser humano y la naturaleza cambie sustancialmente. Esto ocurrirá cuando podamos liberar a la ciencia de la cárcel de la unidimensionalidad, cárcel que nosotros mismos hemos construido. Cuando esto suceda, la relación entre ser humano y realidad dejará, al fin, de ser

¹⁹³ Con este concepto, Marcuse, no se refiere únicamente a las pulsiones sexuales. No reduce la libido a la sexualidad como hizo Freud. “Eros” es un concepto más amplio y rico que va más allá de los instintos primitivos. Cree que la riqueza de este término no acaba únicamente en la pulsión sexual y en su gozo o insatisfacción. Al hablar de lo *erótico* se refiere a la belleza en general. Por tanto, en su idea se puede incluir al arte, a la experiencia estética y a la paz espiritual. Así como el disfrute y goce en la contemplación de la vida y en la afirmación de la misma. Y es que *eros* no implica realizar ninguna acción concreta, no tiene que ser *praxis*. De hecho, para este pensador, erotismo tiene un alto componente de pasividad ya que nos dejamos influir y seducir por lo que nos rodea sin tener que hacer nada para alcanzarlo.

¹⁹⁴ Citado por HERNANDEZ-PACHECO, J. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort, la filosofía hermenéutica*. Ed. Cit. P.155. Es una traducción propia de la obra de Marcuse *An essay of liberation*. Beacon press. Boston, 1969. P.24.

antagónica y se convertirá en erótica. La belleza nos descubrirá la esencia olvidada y nos permitirá recuperarla. Al contemplar lo que hay a nuestro alrededor y aprendamos a complacernos con ello, al descubrir realmente lo que existe y apreciemos la belleza del mundo. Será cuando podamos afirmar que nuestra vida es bella y plena de dignidad, al igual que nosotros mismos. El problema de esta idea es que presupone que un sujeto, que es miembro de la sociedad tecnificada, que piensa a partir de los esquemas de esta pueda tener la capacidad de controlar y racionalizar sus instintos para entender la sumisión a la que está sujeto. Es decir, que por sí mismo sea capaz de ver las cadenas invisibles que lo esclavizan y que además sea capaz de liberarse de ellas superando la realidad que lo cosifica (como ya hiciese el esclavo de Platón en su mito de la caverna hace más de dos mil quinientos años).

2.2.1.4 Recuperación de la bidimensionalidad

Ya hemos visto cómo la sociedad nos va a asegurar la satisfacción de nuestros deseos. Pero esta no será inmediata si no a partir de un esfuerzo traducido en el trabajo¹⁹⁵. Es decir, si trabajamos recibiremos un salario que nos va a permitir sobrevivir, adquirir lo que deseamos y así satisfacer nuestros apetitos. Si volvemos a Freud y al psicoanálisis, encontramos en esta idea otra fuente de frustración causada por la falta de inmediatez en la satisfacción y su proyección en el futuro. Solo podremos ser felices cuando cobremos nuestro salario y esto ocurrirá únicamente tras haber realizado nuestra tarea. Por tanto, y pese a que llegamos a satisfacer estas carencias, somos desgraciados porque gran parte de nuestra vida la pasamos deseando saciarlas e imaginándonos siendo felices haciéndolo. Vivimos en una constante frustración causada por nuestra necesidad social y por la nefasta situación que nos ha llevado la historia en los últimos siglos ya que la industrialización, habiendo creado las condiciones necesarias para que los seres humanos gocemos de libertad y bienestar, nos ha ninguneado al conducirnos por la senda del consumismo mediante engaños y artes sibilinas, como si de cantos de sirena se tratase que quieren acabar con la vida de

¹⁹⁵ Para la sociedad postindustrial el trabajo es visto como la forma más desarrollada de organización social ya que ordena a las partes que la forman dándole una función determinada con el fin de lograr que las partes, el conjunto de individuos que la conforman, interactúen como un todo donde con la labor que desempeñan cubran las necesidades y carencias del resto, sean estas de orden natural o artificial (no necesaria para la supervivencia y enfocadas únicamente al confort).

incautos marineros. Volvemos entonces a la misma aciaga conclusión paradójica; sin sociedad no podemos vivir, pero con ella lo hacemos inauténticamente. Y con ella a plantear nuevamente la pregunta que ya formulamos al principio: *¿Cómo salir de esta encrucijada?*

Marcuse se plantea si es posible que esta relación entre el hombre y la sociedad sea de otra manera y que se pueda encontrar una solución satisfactoria a la aporía presentada. Así, donde Horkheimer y Adorno no veían solución posible, él encontrará una. Esta se hallará en el dilema mismo. Es decir, si el problema es que la sociedad postindustrial sobrevive gracias a cubrir las necesidades primarias de los individuos a partir de la creación de otras no necesarias, llegará un momento en que las satisfará todas y la razón técnica no podrá crear otras nuevas colapsándose, de tal modo, el sistema por puro agotamiento. Al acabarse las ideas y recursos de explotación los individuos verán la elaborada ficción que supone la sociedad en la que viven y el engañoso *estilo de vida* impuesto, el cual no ha dejado de ser un espejismo. Será entonces cuando lo abandonen y opten por buscar uno alternativo que se adecue más a su naturaleza.

Por lo leído, el origen de la crisis existencial, está en una organización económica explotadora que ha pervertido a la sociedad y al saber humano dando lugar a la, ya conocida, *unidimensionalidad*. La ciencia en sí no es mala, de hecho es el mejor vehículo de liberación con el que contamos, lo malo es el uso que de ella ha hecho la sociedad represora que la ha convertido en instrumento de dominación convirtiéndonos en meros medios para su supervivencia. Es precisamente esta finalidad, esta obsesiva necesidad de existir sobre todas las cosas, la que ha terminado con la sociedad suponiendo, paradójicamente, la solución al problema. Esta, pasa por recuperar la *bidimensionalidad* perdida y creer que otra forma de sociedad es posible. Pero entonces nos encontramos con el mismo problema que teníamos en el apartado dedicado al Eros. Debemos suponer la existencia de individuos, que al igual que hiciese ese esclavo platónico que encerrado en la caverna se dirige al exterior buscando la verdad y al hallarla vuelve a entrar para contarlo al resto.

"Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y

conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor.”¹⁹⁶

Es decir, estas personas, formando parte de la sociedad deben ver la contradicción que esta encierra y sientan la necesidad de comunicarlo a los demás para que conozcan el problema y entre todos operar los cambios necesarios para superar esta etapa y poder entrar en la siguiente (movimiento dialéctico negativo). Lo cual, como ya hemos visto, es imposible porque el sistema actual no va a permitir la aparición de este *sujeto*. El *proyecto* de la era tecnológica no permite la contradicción ni la aparición del pensamiento negativo ya que él mismo es el encargado de administrar lo racional y lo irracional dando lugar a la unidimensionalidad. Esta la ha conseguido al hacer sumisos a los ciudadanos limitando su inteligencia y creándoles falsas necesidades consumistas basadas en el confort y el sexo, principalmente.

El pueblo, que para Marx era el motor que hacía avanzar la historia, se ha convertido en el freno de esta ya que la clase obrera se ha aburguesado y, por tanto, sería necesario plantear una nueva revolución que precediera a la asumida revolución proletaria. Ya que la clase obrera, una vez que acepta su rol productivo, no encontraría necesidad de revolución hasta que no viesen que las cómodas condiciones de trabajo de las que goza la mayoría corren serio peligro de desaparición, de tal modo que no les importaría que existiesen alrededor de ellos grupos marginados y excluidos por la sociedad o minorías discriminadas y explotadas laboralmente. Y es que para Marcuse, solo ante la amenaza del desempleo masivo y la puesta en peligro de sus lujos serían capaces de incitarlos a la revolución y al cambio. Ante esta situación en la que la mismísima teoría crítica ha perdido tanto a su destinatario como su mensaje originario, Marcuse vislumbra una posibilidad de salida. Esta la encuentra en aquellas personas, que aún queriendo formar parte del sistema y gozar de sus placeres no se les permite porque no pueden integrarse en el sistema productivo. Estos son; los mendigos, los proscritos, los perseguidos, los marginados, los enfermos,... Al no poder ingresar en este, lo ven desde fuera y la mera existencia de ellos hace que el sistema, que a simple vista parecía perfecto, tenga un punto débil. Pero la existencia de estas personas no asegura la eliminación de la unidimensionalidad sino que únicamente significa que hay

¹⁹⁶ PLATÓN. *La República*. Ed. Gredos. Madrid, 1986. P. 346.

una pequeña esperanza para la bidimensionalidad. Lo que ocurra solo lo podrá decir el tiempo. Concluye, el alemán, su obra *El hombre unidimensional* con unas palabras de W. Benjamin: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”¹⁹⁷.

Posteriormente, en su obra *El final de la utopía*, replantea esta idea y traslada el papel de salvación a un grupo distinto que hasta ese momento nadie había prestado atención, los estudiantes. Estos presentan dos características fundamentales que los hacen únicos como grupo social; la primera es que su número va en un constante aumento progresivo y la segunda es que, al mismo tiempo, están dentro y fuera del sistema. Esta última, que en principio parece una contradicción, ocurre porque estos suelen provenir de unos estratos sociales donde hay una gran preocupación e interés por la cultura. Sus familias se preocupan de que obtengan la mejor educación posible con vistas de que alcancen altos puestos en la sociedad futura. Al poseer una educación posobligatoria, y la mayoría una educación universitaria, adquieren una conciencia real de lo que ocurre a su alrededor que abre sus horizontes vitales. Si a esto le unimos que no tienen unas necesidades económicas urgentes puesto que sus familias se encargan de sufragar sus gastos, no hacen del trabajo un ídolo al que obedecer y someterse desde temprana edad. Pueden cuestionar el sometimiento al que esta sociedad nos subyuga y criticar así toda la estructura que la sostiene y a la que da lugar. Se produce lo que denominó como una “intelectualización del proceso de producción”¹⁹⁸

A este grupo de oposición Marcuse lo denomina “La nueva izquierda”. La cual, no asume como propio ningún ideal partidista ni corriente ideológica al sentir una profunda decepción de todas ellas, ve que tanto el socialismo como el comunismo han asumido las reglas propuestas por el liberalismo económico. El cual, se ha erigido como sistema social mundial. Su oposición irá dirigida contra la expresión máxima del capitalismo, el denominado *american way of life*. Que para ellos supone “la omnipresente presión del sistema, que con su productividad represiva y destructiva lo

¹⁹⁷ Vemos cómo ha habido una evolución en su forma de concebir la unidimensionalidad. Porque si antes, como hemos indicado, en el ámbito de lo político en su obra *La tolerancia represiva*, nos decía cómo las naciones emergentes por aspirar a formar parte del sistema, aseguraban la vigencia de este. Ahora, en *El hombre unidimensional*, vamos a ver cómo en el ámbito de lo social, la existencia de personas fuera del sistema y que quieren ser integrados en este, aseguran una posibilidad de salida del mismo ya que ellos están fuera de este. Dicha idea, y las transformaciones que esta sufrirá, será la que marque el desarrollo posterior de su filosofía.

¹⁹⁸ HABERMAS, J. *Conversaciones con H. Marcuse*. Ed. Cit. P.73.

*degrada todo a la condición de mercancía de un modo más inhumano cada vez*¹⁹⁹
Supone toda esta deshumanización porque el poder establecido ha alcanzado su situación de privilegio mediante la esclavitud y la marginación de grupos humanos y de guerras como la de Vietnam. En la que se buscaba únicamente el control de un punto estratégico comercial más allá de cualquier fin inspirado por el ideal de democracia o el de justicia social.

Aunque ve en los estudiantes el grupo encargado de inspirar el cambio, no cree que ellos, por sí mismos, puedan organizarse y acabar con el problema. Ellos son el núcleo de la nueva fuerza de acción pero si no se les ayuda no podrán tener éxito puesto que no cuentan con los medios necesarios para hacer efectivo todo aquello que tienen en mente. Necesitan del resto de la sociedad para poder lograrlo. Su poder reside más que en la acción, en el despertar de las conciencias. Son el fermento pre-revolucionario que va a adecuar los principios del socialismo. Pero no a una sociedad pobre, como la marxista del S.XIX si no a una nueva sociedad como es la consumista del S.XX. Por tanto, los estudiantes, así como otros grupos minoritarios (movimientos feministas, minorías raciales, sectores oprimidos,...) serán los catalizadores para el cambio que debe de producir la clase obrera, la cual está conformada por la gran mayoría social y que sí cuenta con la fuerza necesaria para realizar el cambio. Pero esta tiene que estar realmente comprometida con tal finalidad y asumir los riesgos punitivos a los que se exponen por parte de las fuerzas del orden establecido. De hecho, nos advierte Marcuse, que si es necesario deben aplicar medios extralegales, una vez que los legales se presenten como ineficaces.

“La ley y el orden son siempre y en todas partes la ley y el orden de quienes protegen a la jerarquía establecida [...] No hay ningún otro juez sobre ellas fuera de las autoridades instituidas, la policía y su propia conciencia. Si aplican la violencia, no comienzan una nueva cadena de actos violentos, sino que rompen con la establecida. Como se les ha de golpear, conocen el riesgo, y si están decididos a aceptarlo, ningún tercero, y menos que nadie el educador o el educador, tiene derecho a predicarles abstención”²⁰⁰

Al plantear esta idea de la legitimación de la lucha, lo hace para hacernos ver que una permisividad apoyada en el relativismo cultural, un igualitarismo ingenuo y la idea de una tolerancia absoluta son las que llevaron a su nación a los gobiernos de la República de Weimar y a la instauración del Tercer Reich por la vía democrática. Y son

¹⁹⁹ MARCUSE, H. *El final de la utopía*. Ed. Cit. P.57.

²⁰⁰ MARCUSE, H. *La tolerancia represiva*. Ed. Cit. P.74.

los que conducen al mundo entero por el sistema de violencia económica capitalista. Más adelante, en otros textos, incluirá la idea de que junto a la lucha debe haber un componente moral que justifique y condene los hechos que se vayan a llevar a cabo para que estos no sean simples agresiones en busca de venganza²⁰¹.

Con todo lo dicho en este apartado, vemos que para este filósofo la cuestión de la *humanitas* no es un asunto perdido, como opinaban el resto de pensadores frankfurtianos de la primera generación y cómo entiende que, pese a la desastrosa crisis existencial que vivimos, nuestra humanidad no está irremisiblemente condenada y que es posible salvarla. Aunque esto no quiere decir que piense que realmente esta vaya a ser efectiva y que su recuperación sea solo una cuestión de tiempo. De hecho, tras la lectura de sus obras, se puede entender que no crea posible que se consiga por la dificultad de la misión. No obstante, lo importante de su mensaje es que la razón tecnológica no es invencible, que el único que puede subyugarla es el ser humano y que si lo logra eso supondría su salvación²⁰².

2.2.2 El acercamiento de Habermas.

Habermas va a exponer en su obra *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968) una serie de ensayos en los que va a continuar, y matizar, las teorías desarrolladas por los frankfurtianos, especialmente las planteadas por H. Marcuse²⁰³ sobre los conceptos de

²⁰¹Cfr. HABERMAS, J. *Conversaciones con H. Marcuse*. Pp.181 a 183.

²⁰² En la actualidad aun se puede rastrear la influencia del pensamiento crítico del frankfurtiano en movimientos como el de "los indignados", también conocido como "15-O". Debido al conjunto de protestas que se llevaron a cabo el 15 de octubre de 2011 en más de mil ciudades alrededor del mundo que fueron organizadas, principalmente, por colectivos de jóvenes y grupos que representaban a minorías sociales. Este movimiento vino inspirado directamente por la publicación del libro *¡Indignaos!* (2010) del escritor y diplomático francés S. Hessel. Quien aboga en dicha obra por la repolitización de la sociedad debido a la apatía mostrada por esta en las últimas décadas y por la urgente necesidad de la misma por recuperar su papel protagonista en el ámbito político mediante la insurrección pacífica. Este movimiento supuso, a nivel mundial, una queja ante el rumbo que estaba tomando la democracia y llevo a los distintos gobiernos a replantear las políticas que estaban llevando a cabo, tanto a nivel nacional como internacional.

²⁰³ De hecho, esta obra nace como un regalo que hace a H. Marcuse en el día de su septuagésimo aniversario, el 19 de julio de 1968. Es un compendio de artículos seleccionados que giran en torno a la filosofía de este pensador.

“razón tecnológica” e “instrumentación de la realidad” como elementos contrarios a un desarrollo sano de nuestra *humanitas* que da como resultado la “muerte del hombre”.

Al igual que los anteriores frankfurtianos, iniciará su análisis de la situación actual de crisis humanista haciendo un recorrido por la historia del pensamiento. Deteniéndose en la figura de Hegel y su concepción teleológica de la historia. Y, al igual que sus colegas, localizará en esta la raíz del problema de nuestra *muerte*.

2.2.2.1 La cuestión hegeliana.

Será en su escrito “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” (1967), donde desarrollará dicha idea. En este escrito muestra cómo, en opinión de Hegel, el *espíritu absoluto*²⁰⁴ se manifiesta en tres dimensiones constitutivas del ser humano: ética, lenguaje y trabajo.

Estas son públicas, es decir, se dan con referencia a los otros y es que, el idealista, entendía que el *espíritu*, en su amplitud, no solo contiene al individuo si no que crea un nexo de unión que engloba a todos como conjunto²⁰⁵. Esta *absolutez* se alcanza en una sociedad cuando se dan una serie de elementos, como son: unas leyes que creamos y aceptamos que rijan nuestro comportamiento, una gramática común con la que comuniquemos nuestras ideas de una forma exacta y, por último, un trabajo organizado que asegure el buen funcionamiento del grupo. Cuando se dan estos tres elementos es cuando estamos preparados para avanzar históricamente y evolucionar. Por tanto, entendemos que la formación de la *humanitas* en Hegel no parte de un individuo particular, sino del acuerdo de muchos. Así, para este pensador, y todo el idealismo alemán, en general, será fundamental el pasar de lo individual a lo social y de lo particular a lo general. De ahí la importancia que les da ya que sin ellos el individuo no estaría constituido y, por tanto, no se podría hablar de *humanismo*.

²⁰⁴ Sexto, y último, momento evolutivo del espíritu (*Geist*), nuestra *humanitas*. Es el más perfecto e históricamente es alcanzado por la sociedad intelectual alemana del S.XIX.

²⁰⁵ Así, por ejemplo, hoy día se habla del “espíritu de una época” para referirnos al sistema de pensamiento que imperaba en una sociedad en un momento determinado.

Su concepto de la ética partirá de la interacción con el grupo. Todos los seres humanos, al nacer lo hacen dentro del seno de una familia que es la encargada de transmitir las normas establecidas por la sociedad en la que está integrada. Hay que indicar que su concepción ética será de corte kantiana ya que entiende que en el actuar lo primordial no es gozar de libertad y buena voluntad si no, más bien, de lo que se trata es de reconocer que esta existe en el otro y tratarlo como a un igual. Así dirá:

“Cada sujeto particular al examinar sus propias máximas para ver si son idóneas como principios de una legislación universal, tiene que suponer esas mismas máximas de acción a todos los demás sujetos como máximas igualmente obligatorias para ellos”²⁰⁶

Del lenguaje valorará la dimensión que denominó “acción comunicativa”. Este es *acción* porque está íntimamente relacionado con la ética puesto que permite pasar de ser una subjetividad a estar integrados en una objetividad a partir de aceptar las normas de conducta social. Pero la fuerza del lenguaje no acaba ahí ya que sobretodo es *comunicación* ya que ayuda a conocer y diferenciar el mundo exterior que existe. Haciendo que este pase de ser un caos de imágenes en el que el ser humano se encuentra sumergido a un cosmos de conceptos por el que se mueve a su antojo. Lenguaje es crear una gramática común, compartida y aceptada, que ayuda a exponer las ideas y deseos a partir del establecimiento de una relación simbólica entre un ente y un nombre. Siendo esto el medio por el que se puede desarrollar la razón y, sobre todo, el modo de adquirir memoria. La cual es fundamental porque es la que permite que la relación se mantenga a lo largo de distintas generaciones y nos haga adquirir conciencia y avanzar intelectualmente.

“Solo con el lenguaje y en él se separan el ser de la conciencia y el ser de la naturaleza para la conciencia. El espíritu, por así decirlo, despierta de su sueño cuando el reino de las imágenes ha sido traducido al reino de los nombres. El “Espíritu” en estado de vigilia tiene memoria: puede distinguir [...] El poner nombres y la memoria son dos caras de una misma moneda [...] El símbolo representativo señala a un objeto o a un estado de cosas como a otro y lo designa en la significación que tiene para nosotros”²⁰⁷

Con lo indicado, podemos ver cómo el lenguaje es algo constitutivo de nuestra naturaleza y, al mismo tiempo, es externo a esta. Nosotros lo formamos y, a la vez, somos conformados por él.

²⁰⁶ Habermas, J. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. P.23.

²⁰⁷ *Ibid.* P.27.

En lo que se refiere al trabajo, ve que la importancia de este recae en la mediación que establece entre sujeto y objeto ya que supone, por una parte, la suspensión de la satisfacción inmediata de los deseos y una organización social ordenada. Ambos conceptos están relacionados ya que la no satisfacción rápida de nuestros apetitos hace que transfiramos nuestras energías, tanto físicas como intelectuales, a la naturaleza. Lo que da lugar a un dominio instrumental de esta y nos permite ordenar al conjunto de individuos en función de las labores que desempeñan dentro de este. Ambos elementos, dominio y ordenación, sirven para mejorar la calidad de vida, tanto a nivel individual como grupal.

Habermas ve que los planteamientos humanistas de Hegel, y los posteriores marxistas, son erróneos. Lo son porque para Hegel el edificio moral sobre el que se erigía la sociedad burguesa alemana era firme, ecuaníme y objetivo. En su construcción perfecta de lo real no había espacio ni para la injusticia ni el desequilibrio, como veía que sí ocurría en épocas anteriores como la egipcia o la greco-latina. Para apoyar tal afirmación, argumentaba que en estos períodos existía la esclavitud y que la administración del gobierno era despótica. La novedad del período burgués, con respecto a los anteriores, era que reconocía la libertad y dignidad jurídica de todos los miembros que la componían. Entendida de esta forma la historia humana es teleológica, como vimos al principio del apartado, ya que es progresiva, única, universal.

Pese a que Marx también se equivocase al entender linealmente la historia, Habermas reconoce que fue el primero que supo ver la falsa idea de emancipación que el capitalismo había creado con su idea de “libre contrato”. Ya que este realmente enmascaraba la violencia social subyacente al trabajo basado en un salario (explotación infantil, condiciones laborales peligrosas e insalubres,...). Esta idea de violencia subyacente estará, como hemos visto, a la base de los posteriores análisis realizados por los frankfurtianos cuando analizan la idea de trabajo. A este lo despojan de su halo humanista y emancipador enunciado por el idealismo con la idea de mostrar su auténtica finalidad. La cual no es otra que la de cubrir las necesidades propias de nuestra supervivencia y no para alcanzar colectivamente el *espíritu universal*. Así, para Habermas, la interacción social queda reducida a instrumental y, por ello, entiende que Hegel se equivocó al no haber sabido ver que la relación natural entre trabajo e interacción no existe y que el avance hacia lo *universal* no se da en dicha interacción ni en la comunicación sino en el progreso tecnológico.

2.2.2.2 *Marcuse y la tecnocracia.*

Este progreso tecnológico se basa en un nuevo concepto de racionalidad marcado por el capitalismo y el derecho privado burgués. Es lo que Marcuse y el resto de frankfurtianos, de la primera generación, denominaban “razón instrumental”. Según Habermas, este concepto surge a partir del de “racionalidad” enunciado por Max Weber. Pero lo amplían hasta dotarlo de un carácter negativo que no tenía hasta ese momento. Este va a perder todo su carácter crítico e ilustrado y la va a ser visto como una herramienta política al servicio del poder. Ya no es solo la comprensión neutra del ser humano sobre algo si no que esta comporta un dominio. Pero no uno ejercido por la fuerza física directa si no uno de carácter velado que es aún más violento y peligroso, si cabe, ya que es metódico y calculador.

Este puede ser ejercido sobre la naturaleza, la sociedad o el mismo individuo. Pero el auténtico peligro de este es que es asumido y legitimado por la sociedad sin someterlo a crítica alguna ya que se realiza en pos del progreso y este lo relacionamos, como hemos visto, falsamente con la idea de confort y lujo. En definitiva, como creemos que nos va a proporcionar una vida más cómoda lo permitimos sin más. Esta permisividad trae como consecuencia, entre otras muchas cosas, un desencantamiento y una secularización de la vida ya que se desmoronan los principios que regían nuestra existencia al ser sustituidos por conceptos como: productividad y programación.

Lo que los primeros frankfurtianos se preguntaron, como hemos visto, al enfrentarse a dicha cuestión, es si esta sería una etapa histórica más a superar. Es decir, si se trataba de un momento de *antítesis* hegeliano que al superarlo nos permitiese avanzar hasta otro mejor. Pronto llegaron a la conclusión que no era así, que era un momento de negatividad absoluta del que no se podía salir debido a que la racionalidad instrumental no solo estaba legitimada por el poder político sino que además estaba impulsada por la cultura. Y, por tanto, *tesis* y *antítesis* presentan tantas diferencias que no pueden ser salvadas por ninguna *síntesis*. No hay dialéctica posible, hay confrontación entre lo que es y lo que debería ser. De modo que el horizonte que se nos presenta es el de un totalitarismo inamovible, con una base racional tan fuerte (viene apoyado por todo el *corpus* científico) que ya no puede ser superado por nada ni por

nadie. Llegados a esta situación solo podemos ser conscientes de que vivimos una vida inauténtica y que nuestra *humanitas* ha desaparecido muriendo con ella el propio ser humano. Lo que alguna vez llegamos a ser, ya no existe. Y las semejanzas que pueda presentar nuestro mundo con los pasados son solo externas y de orden superficial. Entendían que, a medida que se va progresando tecnológicamente, la sociedad va “racionalizándose” aún más, llegando a un punto en que no hay vía de escape a tal situación y que este punto de no retorno lo alcanzamos en el pasado S.XX.

La novedad que plantea Marcuse con respecto a sus contemporáneos es, según Habermas, que mientras estos ven en la razón instrumental el fin de la sociedad y la muerte del hombre, este ve un nuevo comienzo. Una reelaboración de las ideas y conceptos con el firme propósito de estudiar la sociedad capitalista tardía. Entiende que todo debe partir del análisis, desde el mismo comienzo, de nuestra relación con la naturaleza. Donde Hegel y Marx vieron un elemento a explotar para satisfacer nuestras necesidades, a partir del trabajo, Marcuse supo ver un elemento con el que poder interactuar. Solo así se podrá dar un nuevo significado a conceptos tales como: ciencia, razón y progreso.

“En lo que Marcuse está pensando es en una actitud alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica. En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal [...] y comunicar con la naturaleza en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación [...] no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Solo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto.”²⁰⁸

Marcuse nos advierte que esto no debe ser el esfuerzo esporádico de un momento histórico dado. Si se quiere superar realmente esta crisis existencial humana, debe verse como un proyecto global en el que participe toda la especie humana de un modo comprometido y responsable. Solo así se podrá lograr una nueva ciencia basada en nuevos principios y concepciones. En caso contrario, lo único que lograríamos sería mejorar superficialmente la situación en la que nos encontramos. Lo que estaríamos haciendo sería tan eficaz como intentar mantener a flote un bote que se hunde achicando con un cubo el agua que le entra. Lo que quiere decir es que no hay que tratar al problema como una cuestión que ha surgido en un momento histórico concreto (S.XIX)

²⁰⁸ *Ibid.* Pp. 62-63.

que ha sido consecuencia de la unión de la filosofía idealista con el concepto moderno de avance científico y cuyo resultado ha sido la actual tecnocracia. Según palabras de Habermas:

“Esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico. En la misma medida la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo”²⁰⁹

Pero lo que tampoco podemos hacer es tratar la cuestión desde el otro extremo y suponer una inocencia originaria en la ciencia. Es decir, como si todo lo vivido hasta ahora fuese consecuencia de haber cometido una especie de pecado original. Y, por tanto, lo único que se debería de hacer es replantear el rumbo que tiene marcado el progreso y humanizarlo acercándolo a nuestras necesidades. No es así porque nada podrá cambiar si no solucionamos el problema primario: nuestra relación con la naturaleza. Ya que de esta depende, de modo directo, la noción que tenemos, y lleguemos a tener, del concepto de “trabajo”, del de “progreso científico-técnico” y de aquellos que puedan derivar de estos, como son: “interacción”, “razón”, “dominio”, “instrumentalización” e “ideología”. Ya que de no cambiarlos, tomando las ideas extremas de A. Gehlen, el final evolutivo del ser humano, entendido este como *homo sapiens sapiens*, no estaría tanto en el *homo faber* marxista, basado en la idea de trabajo como constitutivo de nuestra naturaleza, sino en el de *homo fabricatus*. Ya que dentro del ámbito tecnocrático, nuestra naturaleza queda asimilada y proyectada al nivel de las máquinas. Dándose, de ese modo, por culminada la *muerte del hombre* ya que su *humanitas* quedaría instrumentalizada y automatizada.

“La lógica inmanente de la evolución técnica estriba en que el círculo funcional de la acción racional con respecto a fines queda disociado progresivamente del sustrato del organismo humano y queda proyectado al nivel de las máquinas, entonces esa intención que alimenta la tecnocracia puede ser considerada como la última etapa de esa evolución”²¹⁰

Para este frankfurtiano de la segunda generación, el auténtico peligro de la tecnocracia está principalmente en dos elementos como son la ineficacia del marxismo tradicional y el actual empobrecimiento vital. Del primero, decir que para salir de la tecnocracia no se puede trabajar con los conceptos marxistas que impulsaron la

²⁰⁹ *Ibid.* P.89.

²¹⁰ *Ibid.* P.90.

revolución del proletario ya que, como hemos visto, estos no supieron determinar cuál era realmente el problema y, por tanto, no aportaron una solución satisfactoria. Es más, el capitalismo tardío aprendió y asumió para sí el ideario marxista y así, ideas como “la lucha de clases” carecen de valor puesto que ahora existe una política de compensaciones sociales (ayudas, subsidios, permisos, excedencias...) que aseguran tanto la lealtad de los trabajadores al sistema como la dependencia de estos al mismo. Evitándose, de ese modo, cualquier tipo de conflicto y puesta en peligro del sistema. Sigue la misma línea que Marcuse cuando este criticaba la sumisión de la clase trabajadora siempre y cuando la mayoría de esta gozase de ciertas comodidades que le asegurasen la calidad de vida a la que aspiraban sin mirar más allá de su situación.

Pero, como explica Habermas, no es que no hayan conflictos sociales, de hecho los hay, tan solo hay que ver cualquier noticiero para cerciorarse de ello. Lo que pasa es que estos han sido trasladados del ámbito de conflicto de clases por el control de los medios de producción a otros de orden menor como los de discriminación racial o sexual o al sector de la marginación y exclusión social. Debido a esto, la lucha se ha *desfocalizado* perdiéndose el factor revolucionario. Ya no hay una movilización social masiva si no una de carácter minoritario que no supone un revulsivo suficiente para instigar a las masas a luchar por un nuevo orden. En lo que respecta al actual empobrecimiento vital que padece la humanidad, decir que este frankfurtiano, al igual que hiciesen los anteriores, entiende que viene causado directamente por el positivismo imperante que empobrece el lenguaje, al centrarlo únicamente en el saber científico, quebrando así su dimensión original de comunicación. Al menguar el sentido de lo que podemos decir, nuestro poder de reflexión se va agotando y vamos perdiendo paulatinamente tanto la capacidad de socialización como nuestra individualidad. La razón deja de ser crítica y liberadora al asumir su rol de obediencia a un saber que promociona el progreso científico técnico y no el humano. En ese momento, la razón, se convierte en instrumental y es sinónimo de dominio y cosificación. La ciencia misma se ha convertido en ideología.

2.2.2.3 *El diálogo como solución*

Para Habermas, la única solución posible a este problema pasa por una redefinición del concepto de “racionalidad”. Pero esta tiene que ir más allá de la relación que mantiene con el progreso científico. Debe ser una redefinición radical, es decir, que sea capaz de atacar al marco institucional mismo puesto que, como vimos, su acercamiento a la instrumentalización viene promocionado por el poder político mismo. Esta reformulación precisa de un marco comunicativo exento de cualquier tipo de coacción ya que solo de este modo, la discusión pública no estará restringida a ninguna extorsión ni sometida a principios y normas orientados a la acción.

Debe de existir abierta la posibilidad a una reflexión social total basada en el diálogo libre entre ciudadanos e instituciones. Ya que solo desde ella podremos salir de la racionalidad a la que estas últimas nos someten. La única forma de que se den estas condiciones es cuando los interlocutores estén en igualdad de condiciones y se vean reflejados el uno en el otro. Es decir, haya un reconocimiento (*Anerkennung*²¹¹) mutuo en el que perciban al otro como un sujeto libre, responsable y activo. Es decir, que se descubran como homólogos.

Habermas no pretende que el diálogo sea la panacea que nos cure del mal que nos aqueja y que nos conduzca a la tan soñada emancipación que se nos prometió desde el materialismo histórico. Con ella, tan solo, pretende que recuperemos la individualidad perdida y que las normas que rigen el comportamiento en sociedad, sean interiorizadas críticamente y asumidas como propias y beneficiosas. Estas deben surgir del diálogo con las instituciones políticas y no de su imposición como ocurre ahora, serán debatidas. Habermas aclara que si bien la solución en sí no es el diálogo, sí que llegará a través de este. Y que lo hará gracias a ese grupo social en el que puso sus esperanzas Marcuse, los estudiantes.

Con esta idea, quiere criticar la visión negativa que hasta ese momento tenía la primera generación frankfurtiana al entender imposible la relación entre técnica y democracia. Ambas no se excluyen y es que gracias al diálogo se puede tender un

²¹¹ Este concepto fue acuñado por Fichte en su obra *Fundamento del derecho natural* (1796) y usado por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, al tratar la cuestión de la dialéctica del amo y el esclavo. Ambos pensadores hacen referencia a la necesidad que tiene el yo en sus relaciones con los demás de que se afirme su singularidad.

punto entre el progreso técnico y el mundo social de la vida. Este es, según Habermas, el reto que se nos plantea para el humanismo del S.XXI.

“Lo que hay que hacer, más bien, es poner en marcha una discusión políticamente eficaz que logre poner en relación de forma racionalmente vinculante el potencial social del saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos [...] la fuerza liberadora de la reflexión no puede ser sustituida por la difusión del saber técnicamente utilizable”²¹²

Con el diálogo se deben unir ciencia, política y ciudadanía. Solo así se podrá lograr el objetivo de un mundo abierto racionalmente. Abierto a la discusión, al asesoramiento y al acuerdo sobre temas tales como *qué cuestiones son dignas de estudiar y qué rama del conocimiento desarrollar*. Siendo guiados, para dar respuesta a estas cuestiones, exclusivamente por criterios humanos y no de corte instrumental o económico. Solo cuando se entienda que es la ciencia la que debe ser humanizada y no al revés, será cuando se garantice un buen funcionamiento social.

“Pues una sociedad científizada solo podría constituirse como sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con la práctica de la vida”²¹³

Con lo dicho, se ve que Habermas, pese a seguir la misma línea de investigación marcada por sus colegas frankfurtianos (reformulación del marxismo tradicional así como la crítica a sus metarrelatos) no llega a las mismas y nefastas conclusiones que estos. Incluso se desmarca del “pesimista optimismo” de Marcuse, al introducir un factor nuevo como es el diálogo. Ya que este supone, como acabamos de ver, una salida efectiva al horror que produce la sociedad tecnocrática en la que vivimos y que nos somete y deshumaniza. No nos asegura que encontremos la felicidad, solo nos muestra cuáles son las herramientas que necesitamos para recuperar aquello que nos fue arrebatado, nuestra *humanitas*.

2.2.2.4 La polémica Sloterdijk.

En 1999, el filósofo alemán P. Sloterdijk, pronunció una conferencia en Elmau (Alemania) que posteriormente, en ese mismo año, serviría para la aparición de su

²¹² *Ibid.* P.129.

²¹³ *Ibid.* P.157.

escrito *Normas para el parque humano*²¹⁴. La idea principal que desarrolla en dicha obra, y conferencia, es la urgente y necesaria constitución de una nueva ontología que tenga en cuenta las peculiaridades que conforman la existencia actual. Planteando la posibilidad de introducir la tecnología en la vida humana y formar, a partir de ella, un ideal humanista nuevo como puede ser el *bioético*. Abandonando, de un modo definitivo el que se ha tenido hasta este momento, y al que denomina como: “humanístico literario”. Ya que este, ha demostrado ampliamente su fracaso al intentar presentar óptimamente al ser humano y su *humanitas*. Es decir, plantea unas tesis contrarias a las defendidas por Habermas ya que este pretendía, a través del diálogo, reformar el modelo y encauzarlo por la dirección “correcta”.

Esta obra levantó agrias polémicas por el vocabulario empleado ya que se refiere al ser humano en términos de *animalidad* y a su educación en los de *domesticación* (un ejemplo es el empleo del término alemán *züchtung* [crianza]). Esto llevará a muchos, principalmente a Habermas, a criticarle achacando que sus ideas se acercan peligrosamente a las mantenidas por el nacionalsocialismo en torno a la concepción del hombre y la nueva relación que el filósofo quiere que mantenga con la tecnología ya que no ha sabido ver los peligros que puede encerrar el uso de esta en una sociedad democrática. Habermas, en su obra *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2001) sostiene que de desarrollarse la ciencia en el campo de la eugenesia, en la búsqueda de la mejora embrionaria, facultades propias humanas como es la del libre albedrío podrían desaparecer si antes de nacer se nos ha diseñado genéticamente para ser de un modo u otro. Por lo que perderíamos nuestra libertad a manos de los designios de terceros que bien pueden ser nuestros bienintencionados padres bien investigadores genetistas al servicio de un gobierno con intenciones que solo ellos conocen.

Sloterdijk, en su defensa, dice que no se ha hecho una lectura rigurosa y pausada de su obra, que su pensamiento no tiene nada que ver con estos planteamientos políticos. De Habermas, su principal detractor dijo en una entrevista:

²¹⁴ Pese a que esta obra es una actualización de lo dicho por Heidegger en su texto *Carta sobre el humanismo*, cincuenta años después de haber sido este escrito. Se ha decidido tratarla en el capítulo dedicado a la escuela de Frankfurt porque se ha entendido que presenta mayor valor al contraponerla al pensamiento de Habermas. Ya que ambos pensadores, y la polémica que existe entre ellos y que aquí se explica, ayuda a reflejar la situación que atraviesa en la actualidad la cuestión humanista. No obstante, también se comentará la relación que guarda dicha obra con la escrita por el de Messkirch.

“El cabecilla de los malos lectores fue Jürgen Habermas, cuyo pasado en una familia 100% nacionalsocialista siempre reprime, nunca ha trabajado realmente. Se pone vulgar cuando quiere decir algo negativo de algún filósofo que no comparte sus opiniones [...] La cuestión puede definirse con un concepto: Habermas representa un tipo de filósofo que sólo puede darse en la isolación de la Universidad alemana; escribe fundamentalmente para los colegas. Yo me veo al contrario, como un escritor filósofo que escribe para un público”²¹⁵

Otro de los problemas que ve de fondo sobre las críticas que le plantean a sus teorías es que los fantasmas del nazismo siguen aún vivo en el inconsciente del pueblo alemán; del que entiende que aún sigue avergonzado por las barbaries cometidas antaño. Y aunque ve con esperanzas el futuro, ya que ha nacido la primera generación de alemanes que no ha estado en contacto con la guerra ni sus efectos. Alega que su pensamiento, por revolucionario y visionario, no es aun aceptado por una gran parte del sector filosófico actual que lo quiere acercar a posturas peligrosas genocidas.

Sea como sea, la polémica que suscitaron estos dos autores en torno a la bioética y su implicación en el ámbito humanístico ya los ha trascendido, convirtiéndose en uno de los más candentes desafíos a los que se enfrenta la filosofía del S.XXI.

Sloterdijk planteó esta obra como una actualización del escrito heideggeriano *Carta sobre el humanismo*. Y divide en dos partes su investigación en torno al humanismo; en la primera elabora un análisis de lo que significa este concepto, su origen y evolución histórica. Y en la segunda, lo que hace es retomar la pregunta que ya se le planteara a Heidegger, en 1946, y darle respuesta medio siglo después, en 1997. Para ver si son aún aplicables las ideas del viejo rector a una sociedad que en pocos años ha asistido a su radical transformación. Compartirá con él la idea de que el humanismo pertenece al pasado y que el concepto que este tiene del hombre se basa en la reduccionista concepción de *animalitas*. No obstante, se distanciará de este, al decir que se equivocó al obviar completamente a la antropología en sus análisis y basar estos en la metafísica y en la *bucólica* imagen del ser humano como pastor del ser. Sloterdijk propondrá, como veremos, la necesidad de crear una *onto-antropología* que incorpore

²¹⁵ IZQUIERDO, P. “Peter Sloterdijk: El mundo necesita una revolución”. [En línea] <<http://www.elmundo.es/elmundolibro/2000/07/07/anticuario/962902173.html>>

los conocimientos aportados por las distintas ciencias que tratan al ser humano. La finalidad que quiere alcanzar, con ello, es enriquecer la noción de este para entender mejor lo que sea y las vicisitudes a las que se deba enfrentar.

La pregunta obligada que surge ahora es: *¿Qué entiende Sloterdijk por humanismo?*

Para el alemán, el humanismo es aquel proceso que, basándose en la educación, hace que pasemos de ser seres instintivos a seres racionales. Ya en la primera página de su obra nos ofrece una aproximación a este concepto: *Telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito*²¹⁶. Es decir, entiende que es aquello que permite que se establezcan relaciones a distancia, ya sea esta espacial o temporal, entre las distintas personas y sociedades. La mejor forma de alcanzar dichas relaciones será con el establecimiento de un discurso escrito en forma epistolar que van a compartir varias personas. Como sabemos, una carta supone mínimamente la existencia de tres elementos; un emisor que la redacte, un receptor que la lea y comprenda lo escrito y, por último, un lenguaje común que asegure la comprensión del mensaje. El alemán se refiere a la idea de cultura y cómo esta permite la elaboración de textos escritos salvando todas las dificultades que estos entrañan. Ligando a la humanidad con un nexo que se escapa de la realidad sensible pero que la domina. Para este filósofo, es importante que aquello que nos una y constituya no esté localizado en algo físico, por ello se refiere a la cultura. Ya que de ser así, al quedar constreñido a un momento o lugar específico, adoptaría las características propias de la realidad particular en que ha sido inscrito, perdiendo todo rasgo de universalidad. Al plantear la existencia de una esencia humana de raíces culturales, dará especial relevancia para la elaboración de su teoría a dos de los elementos que constituyen a esta: la educación y la alfabetización. Por tanto, el humanismo, entiende que es un hecho cultural y que así lo ha sido desde que apareció el saber mismo en la antigua Grecia.

Para entender cómo la cultura ha unido a las distintas sociedades más allá de la barrera espacio temporal, explica que esta relación epistolar la comenzaron los romanos al recuperar los textos escritos por los griegos. Esto les permitió poder comunicarse con ellos y conocerlos. Posteriormente, los suyos fueron transmitidos a la Edad Media que,

²¹⁶ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano*. Ed. Siruela. Madrid, 2008. P.19.

a su vez, se “escribió” con el Renacimiento y este lo hizo con la Modernidad. Siendo nosotros, hasta el momento, los destinatarios últimos de estas *cartas*. Las cuales, pese a haber ido cambiando con el tiempo y haber sido ampliado su contenido, han mantenido intacto ese elemento inicial subyacente que permitió su origen. El humanismo, entendido así, actúa como un envío concatenado y nos hace presuponer dos cosas; la primera es que si los romanos no hubieran mantenido la conversación epistolar con los griegos nunca se habría podido hablar de *humanismo*, ya que se habría roto la cadena en su mismo comienzo. Entonces, tanto los romanos, como las culturas posteriores, al referirse a esos escritos griegos primigenios, simplemente lo harían en términos históricos, filológicos y sociológicos. La conexión intercultural que ha ligado a la humanidad no existiría y la filosofía, de existir, habría adquirido una forma y carácter bien distinto al que conocemos. Se vería a la historia como un conjunto de parcelas independientes, bien definidas y delimitadas las unas de las otras y no como un *fluir* constante dotado de sentido y vida.

“Los principios intelectuales de esta tradición son griegos y, antes de ser explicitados por la filosofía, habían sido aplicados por la más antigua poesía helénica. Los grandes escritores romanos los incorporan en el espíritu y en el estilo de sus obras. En ellas, como en toda gran literatura, se logra una universalización de la experiencia humana, que es la que les otorga la capacidad de convertirse en modelo y fuente de inspiración para la cultura moderna. Sin el singular e irrepetible proceso de asimilación de la cultura griega que realizan los escritores romanos de la época clásica, no se habría establecido la continuidad de una tradición que es el eje de la historia espiritual de occidente”²¹⁷.

La segunda cosa que suponemos, de esta tesis de Sloterdijk, es la común devoción que todas las épocas han profesado a los autores originarios de esos textos, y que han conformado lo que es el humanismo, convirtiéndolos en los padres intelectuales de todos nosotros. Y que, al igual que pasa en el seno de una familia ordinaria, ellos han sido los encargados de transmitirnos su cuerpo de valores e ideales. Es decir, unas normas de comportamiento que, si bien en un su origen eran heterónomas y partían del principio de autoridad, con el tiempo han sido asimiladas y han adoptado la forma de autónomas al asumirlas como propias.

Para Sloterdijk, la finalidad del humanismo es clara; introducir la cultura en la especie humana para diferenciarla del resto de los seres, a los que denomina “bestias”. Ahora, es fácil de entender porqué el alemán se refiere a la educación en términos de domesticación. Ya que con esta, se pretende convertir al “salvaje” en “civilizado”, al

²¹⁷ FONTÁN, A. *Humanismo romano*. Planeta. Barcelona, 1974. P.7.

“otro” en lo “mismo” y al “ello” en “nosotros”. Todo esto se consigue gracias a la aplicación de unas reglas de comportamiento que conformen la conducta y que deben ser acatadas.

Desde el principio hemos recibido la humanidad a través de la lectura. Por lo que la alfabetización está a la base de la misma, llegando a ser la que marque la diferencia entre los seres humanos y las bestias. El peligro de este planteamiento “tan inocente” reside, para el alemán, en el carácter cuasi sectario del humanismo ya que distingue dos grupos muy diferenciados de humanos: el de los alfabetizados y el de los analfabetos²¹⁸. Y cómo los primeros ven a los segundos como salvajes e inmorales entendiéndolo que, en deferencia a ellos, tienen una misión moral que no es otra que el rescatarlos del salvajismo en el que están sumidos y ayudarles a ser civilizados como ellos mismos lo son. Como toda secta, la de los alfabetizados quería expandirse, como de hecho sabemos que hicieron. Y ampliaron para ello su campo de acción, trasladándolo del ámbito cultural a otros como el político y el económico. Así ocurrió, principalmente, entre los siglos XVIII y XIX²¹⁹, donde el “empuje civilizador” vive su mayor esplendor, en el que se pragmatizó su esquema y cristalizaron sus teorías en lo que resultaron ser las normas para la sociedad política de la que resultan las ideologías que constituirán al humanismo burgués que giraría en torno al concepto de *nación*.

²¹⁸ Así es fácil entender cómo, por ejemplo, en la época romana *la humanitas*, la educación, era aquella que servía para distinguir a los seres humanos de los bárbaros perdiendo estos el *status* de humanidad y acercándose al de animalidad por la simple razón de no haber sido educados, *criados*, bajo la tutela del pueblo romano. El máximo exponente del humanismo en esta época es el orador y político Cicerón. Este, es heredero directo de las enseñanzas helenas en torno a la idea de *humus cultural* puesto que asumen como principio la idea aristotélica de animal racional (también es digno de mencionar al estoico Séneca y a Plutarco de Queronea). Cicerón va a ver que se han dado, tanto en el pasado como en el presente, simultáneamente varios modelos de organización social aportando cada uno de estos un tipo de humanismo propio que irá variando según el tipo de educación que se tenga en cada una de ellas. Además, es consciente de que las personas, pese a desarrollar distintos conceptos de *humanitas*, son iguales. Por lo que entiende que todos pueden llegar a desarrollar un mismo modelo. No es de extrañar que los romanos al conquistar nuevos territorios realizasen paralelamente a la conquista por la fuerza otra de corte educativo. Para ellos educar era *romanizar*, entendiéndolo su modelo como el más alto al que se podía aspirar. Su enseñanza no se dirige únicamente a los varones nacidos libres en el seno de una polis, como en el caso griego, sino que pretende acercarlas a todos los romanos y a los futuros ciudadanos romanos. Para Cicerón, la misión de la romanización es civilizar, es decir, desarrollar una actitud correcta para vivir dentro de la ciudad, es decir, una ética. Así, nos dirá que los saberes propios del humanismo son los que provienen de las letras y no de los números ya que estos son los que nos permiten saber qué es el bien y el mal, conocer sus consecuencias y, a partir de ahí, poder organizar nuestras vidas.

²¹⁹ Sloterdijk concretiza y dirá que el humanismo político burgués comienza en 1789 con la Revolución Francesa y concluye en 1945 con el fin de la Segunda Guerra Mundial.

”A partir de ahí los pueblos se organizaron a modo de asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa, unidas bajo el juramento de un canon de lectura vinculante en cada espacio nacional. Por consiguiente junto a los autores de la Antigüedad comunes para toda Europa, ahora se moviliza también a clásicos nacionales y modernos”²²⁰

Las naciones actuales son lo mismo que las sociedades y culturas del pasado, un grupo de lectores que comparten unas determinadas cartas con lecturas comunes. La mayor diferencia con las anteriores está en que ahora en su proyecto de *humanitas* incluyen planes de acción social y no individual, como ocurría en un principio. Debido a la idiosincrasia propia de los nuevos retos a los que se enfrenta el mundo en cada época, la organización, administración y visión de la realidad van variando. Hoy día, las naciones se asemejan a un organismo vivo formado por un innumerable conjunto de colectivos y grupos minoritarios que deben coexistir en él. Y la única forma de dar cabida, de un modo armónico, a tanta diversidad es entender la idiosincrasia de cada uno, encontrar aquellos elementos comunes que compartan y, a partir de estos, intentar unirlos.

El problema que ve este pensador es que a partir de 1945 el humanismo se agota, y lo hace desde su interior mismo. Encierra en sí la semilla de su destrucción ya que las concepciones amables que sostenían los primeros escritores, que confiaban ciegamente en el poder de la cultura, como medio para mejorar las relaciones humanas, desaparecen definitivamente tras las atrocidades cometidas por el hombre en la Segunda Guerra Mundial; después de una contienda que ha causado millones de muertes y ha conmocionado al mundo entero, creer que gracias a la cultura y la lectura de textos clásicos podemos desarrollar una sociedad pacífica, justa y solidaria es completamente impensable. No es ya una expresión ingenuamente utópica, sino una trágicamente irónica. Para Sloterdijk el humanismo ha acabado y entramos en una nueva fase a la que denomina *post-humanista*²²¹.

Sloterdijk, al igual que Heidegger, cree que mantener en vigor la palabra “humanismo” es vano y, por lo tanto, es necesaria abandonarla. Analizando la situación de, la que en tres años sería, la Europa del S.XXI, Sloterdijk formula, con la misma

²²⁰ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano*. Op. Cit. P.25.

²²¹ Sloterdijk, al igual que Heidegger hiciese, rehusará el empleo del término “anti-humanista” para referirse a esta nueva etapa en la que nos encontramos. Ninguno de los dos alemanes está planteando su filosofía como la antítesis del humanismo. Lo que plantean es el agotamiento de este y el surgimiento de una nueva etapa en la que el modelo imperante es inútil.

perspicacia que hiciera el insigne alemán medio siglo antes, una pregunta que sirve para contextualizar perfectamente la problemática a la que entiende que nos enfrentamos: “¿Para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobrevaloración y autoexpiación metafísica, es el verdadero problema?”²²²

El auténtico valor de la filosofía heideggeriana reside, para Sloterdijk, en haber sabido entender que el problema, en torno a la cuestión del humanismo, no reside en su vigencia o acabamiento. Si no, más bien, en el hombre mismo y su existencia. Al desviar el foco de investigación del concepto abstracto hacia la humanidad concreta, lo primero que se deberá hacer será conocerla y, para ello, habrá que responder a la pregunta: *¿Qué es el ser humano?*

Pero, para dar respuesta a una de las cuestiones fundamentales que ha mantenido ocupada a la filosofía desde su mismo nacimiento, nos advierte este alemán que debemos de huir de los planteamientos clásicos que lo conciben como *animal racional* ya que aquí reside el verdadero problema; esta definición es incompleta. Si lo pensamos así, únicamente desde la biología, centrándonos en su animalidad, obtendremos una visión pobre y reducida de lo que somos ya que estaremos obviando otras dimensiones tan características y únicas como la social, la moral y la estética. La comunión ontológica entre animal y hombre, tal y como nos lo han querido hacer ver los pensadores desde la antigüedad, es imposible.

Somos distintos al resto de seres, tanto en esencia como en rasgos ontológicos básicos, porque poseemos dos características que no ostenta ninguna otra criatura en la tierra: la conciencia de estar en el mundo y el lenguaje. Gracias al primero, que implica temporalidad, para Heidegger somos *Dasein*. Y, gracias al segundo, podemos escuchar la llamada del *Ser*, el cual nos reclama como sus pastores para permanecer a su lado, cuidarlo y proteger su verdad frente a los entes que han pretendido ocultarlo. Esta es la misión que recorre nuestra existencia y nos hace únicos. Pero nuestro error está en que, al darnos cuenta del elevado *status* que ocupamos, nos creemos en posesión del mundo y del Ser mismo, olvidando que tenemos que protegerlo y no someterlo. Esto ocurre por

²²² SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano. Op. Cit.* P.40.

la educación que hemos recibido, basada en la soberbia y no en la humildad. Para Heidegger, es decisivo superar la instrucción recibida y desplazarnos del centro del mundo para colocarnos en el lugar que nos corresponde, al lado del Ser, puesto que sólo él merece (y debe) ocupar ese espacio hegemónico. Así entiende:

“El humanismo no puede aportarle nada [*en referencia al ser humano*] mientras siga estando orientado al modelo ideal de hombre fuerte [...] Desde este punto de vista, el humanismo, tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre”²²³

Por tanto, es la misma educación humanista recibida, basada en la fuerza de las argumentaciones subjetivas, la causante de la violencia antropocéntrica de la que somos testigos y la que ha originado la crisis existencial que sufrimos dando lugar a la “muerte del hombre”. Hemos abandonado cualquier posibilidad de alcanzar la humildad ontológica que nos redimiría. Es por eso que trate tan duramente al humanismo, en el texto anterior, al referirse a este como: “cómplice natural de las atrocidades que se cometen”. Es por esto, por lo que Heidegger considere al fascismo como una elaboración más derivada de este humanismo erróneo y una forma de educar mediante la violencia y la instrucción.

Sloterdijk, tras comentar los aciertos de Heidegger en torno a las cuestiones que nos han llevado a la “muerte del hombre”, apunta unos fallos en los planteamientos de este. Elementos que ha obviado en su análisis como son el de la antropología y la etnología. Sobre el primero, destaca el proceso de *hominización* ya que este es realmente el que nos han permitido la apertura al mundo y el poder ser *seres-en-el-mundo*. Heidegger no entiende que el punto de partida del análisis sobre el ser humano no empieza con el *dasein* sino que es previo a este, se refiere a nuestra constitución definitiva como *homo sapiens sapiens*. Del segundo le critica que no haya hecho una historia de la cultura ni un análisis de la evolución de las sociedades humanas. Al no hacerlo no ha podido ser consciente de un proceso fundamental como es la *sedentarización* de las comunidades humanas y todo lo que esta ha influido en la forma de concebir la educación humanista tradicional. Por tanto, le critica que haya dado por sentado que el origen mismo humano ha estado cuando surgió la filosofía en la Grecia clásica, obviando todo lo previo como no constitutivo para la cuestión humanista. En cambio, para otros pensadores como G. Childe, lo que podríamos denominar como la

²²³ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano. Op. Cit.* Pp. 50-51.

“Historia de la Cultura” comienza mucho antes del principio que da por supuesto Heidegger, concretamente en torno al 10000 a.C. Es en este momento cuando entiende que en la mentalidad humana se han producido definitivamente los cambios necesarios para que aparezca la conciencia, el saber y la necesidad de buscar nuestra esencia. Es en esta época en la que se da lo que él denomina “la revolución del neolítico” y que supone el paso del estilo de vida propio del paleolítico al del neolítico. Los principales cambios, producidos por esta nueva mentalidad, que dan lugar a la revolución son tres: los asentamientos urbanos, el paso de una forma de vida nómada, o semi-nómada, a una sedentaria (sobre todo en las regiones del valle del Nilo) y la economía de producción, a partir del desarrollo de la agricultura, la ganadería y la escritura. Estos elementos van a dar lugar a un cambio en la concepción del estilo de vida humano acercándolo al ámbito de *lo social*. Así dirá Childe, en torno a la idea de comunidad y cooperación y su importancia para el desarrollo del grupo:

“Las tradiciones artesanas no son individuales, sino colectivas. Constantemente están contribuyendo a ellas la experiencia y el saber de todos los miembros de la comunidad [...] La ocupación es pública; las reglas que se aplican son el resultado de la experiencia común [...] Por lo demás, la economía neolítica, en su conjunto, no hubiera podido existir sin el esfuerzo cooperativo”²²⁴

La cooperación tendrá, como es de suponer, su expresión en la organización social del grupo. Es decir, a partir de ella se establecerá la sociedad y en esta sus miembros irán adquiriendo los roles que marcarán el rumbo y organización de la misma.

Para Sloterdijk, hechos como el que las comunidades humanas dejasen de ser nómadas y eligiesen un sitio fijo para vivir hizo que desarrollasen, entre otras muchas, el arte de la ganadería y con ella la domesticación. Criamos a los animales con el único fin de obtener los posibles beneficios que nos puedan aportar (huevos, leche, pelaje,...). Convertimos a las bestias en animales de compañía al cambiar sus hábitos y caracteres, no solo creamos al primer perro a partir del lobo, sino que creamos razas según las necesidades que vayan apareciendo, siendo estas tan dispares como la caza, el cuidado del ganado o la compañía. Pero el auténtico problema surge cuando trasladamos estos principios de domesticación al ámbito de lo humano. Es entonces cuando dejamos de ser nosotros mismos y nos convertimos en seres amaestrados, animales de pura raza, racionales, bípedos, implumes y sin cuernos. Asistimos a una nueva clase de alienación,

²²⁴ CHILDE, G. *Los orígenes de la civilización*. Ed. F.C.E. Madrid, 1979. P.121.

de orden antropológico, la cual se podría entender como un refinamiento de la marxista ya que se sustituye a la categoría de persona y su educación por la cría de animales. Pero ahora no se hará a partir de una organización racional del trabajo si no, más bien, por una más profunda y originaria, la de la vida misma. “*La domesticación del hombre es el gran tema olvidado ante el cual el humanismo, desde la Antigüedad hasta el presente, ha querido volver los ojos.*”.²²⁵

A partir de la domesticación humana, surgen dos nuevas cuestiones que se refieren a la aparición, dentro de la misma sociedad, de dos grupos bien diferenciados de *humanos-animales*: los criadores y las criaturas a domesticar. Adquiriendo cada uno características propias que los definirán. La otra cuestión es la dirección que va a tomar esta doma y los intereses que van a buscar los criadores. Sloterdijk apunta que los filósofos que mejor supieron ver estas cuestiones, pese a no plantearlas en los términos que él emplea, fueron Platón y Nietzsche. Este último, fue consciente del hecho enunciado y entendió que los criadores en nuestra sociedad son los profesores y el clero que, presentándose amablemente como amigos del hombre, lo que hacen es domesticarlo salvajemente a partir de sus “enseñanzas y guías”²²⁶. Por tanto, nos encontramos con la aparición de dos grupos sociales distintos. Dos clases que no van a estar diferenciadas por cuestiones crematísticas tales como la posesión de los medios de producción, sino por el lugar que ocupen en el proceso educativo. Haciendo un recorrido histórico, las consecuencias de esto son desastrosas, tanto a nivel interno como externo. Así, internamente, podemos hablar de la segregación racial y a nivel externo de los sentimientos nacionalistas.

El valor de Platón está en que fue el primer pensador que supo entender la humanización como un proceso educativo basado en la domesticación. Marcando, por tanto, las pautas que van a definir al humanismo y el camino que seguirá en el futuro: ser una *antropotécnica* política cuyo objetivo es guiar por el camino de la mansedumbre al rebaño humano. Obras suyas como *La república* o *El político*, lo que plantean, de un modo subliminal, es un sistema social organizado bajo teorías de corte “zoopolítico”.

²²⁵ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano. Op. Cit.* P.68.

²²⁶ El problema de Nietzsche ha sido creer que desde el principio de la humanidad había un plan de doma fijado con tintes clericales y raíces metafísicas de corte antivitalista y no ha sabido ver que simplemente lo que había era un grupo de animales sin pastor.

Donde la polis no es más que un parque zoológico cuya organización y administración está en manos del “rey-filósofo”. La misión de este, ayudado por su desarrollada sabiduría, será la de dirigir correctamente a la comunidad buscando *los intereses públicos*. La encarnación actual de este monarca, según el alemán, podría ser perfectamente el gerente que gestiona empresarialmente cualquier parque temático ya que lo que hace es dirigir correctamente a su *comunidad*.

De estos análisis, en los que Sloterdijk nos muestra las nefastas consecuencias que ha traído consigo un modelo humanista basado en la educación, concluye que la sociedad actual es particular porque en ella los dioses han desaparecido, la filosofía ha muerto, los sabios han enmudecido y los textos han sido sustituidos por los programas de televisión y las páginas de Internet. Una educación epistolar tradicional ya no es posible. No creemos en programas que produzcan comunidades de amigos lectores ni en la existencia de masivas estructuras políticas y económicas que se organicen siguiendo las cartas que nos escribieron otros hace dos mil años.

Para Sloterdijk, el modelo humanista tradicional que defiende Habermas y el resto de pensadores frankfurtianos se ha agotado y con él la idea que había de hombre. El modelo ha fallado porque no ha sabido adaptarse a las nuevas necesidades y cambios que se han producido, ha negado el avance científico y con esto la posibilidad de que el ser humano se relacionase abiertamente con este. Sloterdijk ve que con sus negativas lo que han hecho ha sido alienar nuevamente al ser humano, y los culpables han sido ellos, los que se erigían como sus salvadores. Se requiere una nueva visión del ser humano, una que pueda existir en un mundo donde se habla en términos de “ecología” y “biotecnología”. De hecho, el mismo acto de hablar de *mundo* se nos hace complicado al vivir en una época donde la realidad virtual compite con la *real* como medio de desarrollo de la vida. Es más, la virtual aventaja a la real en muchos aspectos, como puede ser la quiebra de la barrera espacio-temporal en el ámbito de la comunicación gracias a elementos como: los correos electrónicos, los chats o las video-conferencias. Los viejos textos han perdido su empuje porque ya poco, o nada, tienen que decir de este mundo de la comunicación y de este nuevo hombre que se relaciona con las máquinas. Así concluirá Sloterdijk: “*Los archiveros bajan cada vez con menos frecuencia a las profundidades que albergan esas antigüedades textuales, para*

consultar opiniones anteriores sobre temas modernos”²²⁷. Ya no nos interesa hallar en la historia ni en los textos la solución para nuestro presente y futuro. Nuestra esencia no se encuentra en las bibliotecas, sino en los laboratorios.

Podemos ver cómo los distintos planteamientos que nos han ofrecido los pensadores frankfurtianos están vertebrados por un denominador común; la necesidad de un compromiso de cooperación y comunidad que supere las trabas que imponen los grupos dominantes dentro del sistema capitalista. Los cuales, apoyados en ideas tales como: progreso, lujo y comodidad. Nos imponen un sistema de vida individualista que no nos permite comprender totalmente la realidad que vivimos al hacer que dirijamos nuestros esfuerzos y conocimientos a unas metas falsas que nos han hecho tomar por verdaderas. Mermando así, pilares tan esenciales de la naturaleza humana como son nuestra capacidad de crítica y de lucha.

Para estos filósofos, pese a que cada uno presente rasgos propios en su pensamiento, de lo que se trata es de encontrar una dimensión intersubjetiva que proporcione al ser humano las condiciones necesarias para crear un nuevo sistema de valores que supere al actual (trabajo, experiencia estética o diálogo) y que le permita recuperar su esencia perdida. Es por esta cuestión por la que se puede afirmar, al igual que hace Honneth, que aunque no se hayan cumplido las expectativas puestas en países como la U.R.S.S, Egipto o Vietnam, en lo que se refería a cambios en el ámbito político, económico y social. No es síntoma de error ni tampoco causa de crítica a los planteamientos de estos pensadores, ya que la problemática de la racionalidad instrumental sigue vigente hoy día. Por lo que quizás, lo que se deba de hacer sea actualizar este pensamiento, más que en el contenido en su forma, para que la teoría crítica deje de ser una materia de estudio propia de la Historia de la filosofía y vuelva a ser un foco de análisis, lucha y crítica social. La cuestión será focalizar los esfuerzos en un nuevo grupo de presión, los estudiantes, que por su fuerza y formación pueden volver a despertar a esa clase media aletargada que ha perdido el rumbo y se ha dejado embaucar por el opio de la opulencia.

²²⁷ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano. Op. Cit.* P.85.

Desde el pensamiento frankfurtiano, se nos plantea la necesidad de agotar el esquema humanista moderno y sustituirlo por uno que tenga en cuenta cuestiones que vayan más allá del progreso científico. Las propuestas de este grupo siguen aún vigente, aunque, si bien es cierto, con la entrada del nuevo milenio, estas han redirigido el ataque que le hacía la teoría crítica a la razón tecnológica, desde el ámbito de lo económico y social al de la bioética. Es, por tanto, que la cuestión humanista no ha perdido su interés ni vigencia, solo ha variado su campo de estudio.

Capítulo 3. La perspectiva epistémica. Michel Foucault.

3.1 Nociones previas. Arqueología y humanismo.

Entendemos que en el S.XX ha imperado una actitud crítica y reivindicativa común en todos los filósofos analizados. Es crítica con la sociedad que le toca vivir, crítica con la crisis existencial que sufre el ser humano y crítica con una razón enajenada (la razón técnica) que pretende controlarnos quitándonos algo tan básico como es la gestión de nuestras vidas. La filosofía ya no es, ni pretende ser, un sistema de fundamentación trascendental basado en grandes valores eternos ni en magníficos conceptos que actúen como punto arquimédico, tales como: idea, categoría, voluntad, *cogito*, Dios o inconsciente. Nociones que, a lo largo de la historia, han constituido sus pilares y el rumbo a seguir en sus investigaciones.

Esta es la época de pensamiento que Habermas ha llamado de “postmetafísica” donde el *pathos* del filósofo se identifica con la actitud crítica de la razón. Así, la tarea de la filosofía actual se identifica más con un diagnóstico del presente, que pretende conocer las creencias que aceptamos y los valores sobre los que nos movemos, que con explicar las causas últimas de la realidad²²⁸. Esta concepción de la filosofía es heredera

²²⁸ En esta afirmación únicamente se pretende defender la línea de pensamiento que siguen los filósofos expuestos en este trabajo de investigación. No obstante, no debemos de olvidar que paralelamente al pensamiento de esta corriente, en el S.XX existen otras líneas de pensamiento que poco, o nada, tienen que ver con los intereses de esta y que, sin embargo, han marcado profundamente el pensamiento filosófico posterior. Mencionar la postura de G. Lipovetsky y su idea de *neoindividualismo* originado a partir de la pérdida del sentido de las grandes instituciones en la sociedad posmoderna. U otras líneas de pensamiento como la filosofía del lenguaje, la de la ciencia o la neoescolástica. Con autores destacados como: Gadamer, Wittgenstein, Quine, Popper, Mercier, y Maritain. Sobre este último, debemos hacer mención especial ya que su pensamiento ha marcado, de un modo indirecto, al de los tratados en este estudio. No obstante, aunque tanto este pensador, en particular, como el aspecto humanista que trata, la dimensión espiritual en el ser humano, se estima como fundamental para tener una visión completa del hombre. Si no se ha tratado en un apartado propio es porque, como se ha aclarado en la introducción, cualquier visión que se aleje de lo material, ámbito en el que se centra esta investigación, puede hacer que caiga en divagaciones y se pierda en generalidades obviando, el hilo conductor fijado para su desarrollo. No obstante, se cree que es necesario comentar, al menos, su obra de 1936, *Humanismo integral*. En la que acerca el debate en torno al humanismo al ámbito divino.

Entiende, este francés, que el ser humano es “un animal que se nutre de trascendentales”. Siendo estos aquellas formas de pensamiento que suponen, al principio del mundo, un espíritu superior al propio hombre. Al igual que los autores analizados en este trabajo, entiende que la historia del ser humano no es estática, sino dinámica. Es decir, a medida que ha ido pasando el tiempo se han producido cambios tanto en la concepción que ha tenido el hombre de sí como en la que ha tenido del mundo. No obstante, pese a que estas hayan ido transformándose, siempre han estado relacionadas con el proceso cultural humano. Además, coincide con estos pensadores, en que *humanismo es civilización*. Pero, a diferencia de ellos, el interés que va a guiar su pensamiento va a ser el de realizar un análisis de la historia de la cultura moderna para entender por qué desde el Renacimiento, pese a tener fuentes cristianas heredadas de la Edad Media, se ha ido desacralizando progresivamente la sociedad. En el Medievo se veía al humano

directa de la idea hegeliana de “espíritu del pueblo” en la que se entendía que la misión propia de la filosofía era la de elevar la propia época a concepto. Ya que al conceptualizar lo que se logra es mostrar la organización racional de las formas de vida, tanto a nivel individual como colectivo, de una comunidad. Consiguiendo, con ello, que se preserve en toda su singularidad y autonomía. Pero con “espíritu del pueblo”, Hegel no se refiere al *ethos* propio de una comunidad particular en la que podamos englobar a un grupo de personas que comparten unos rasgos comunes dentro de un ámbito

como un ser especial ya que poseía una doble naturaleza; era material como el resto de seres vivos pero también sobrenatural ya que estaba marcado, desde su nacimiento, por la culpa del pecado original y necesitaba de la gracia divina para librarse de este estigma. Lo que no supo ver el Renacimiento, ni las épocas que la siguieron, fue que dicha gracia, como explicaba Santo Tomás, no interfería con su libertad y es por ello por lo que esta época se caracteriza por su espíritu profano al secularizar el humanismo y pasarlo de ser el culto del hombre a Dios al culto de la humanidad a sí misma. Refiriéndose a este hecho dirá: “*El optimismo del Renacimiento hipertrofiaba también otro elemento cristiano, pero contrario: la convicción del valor de este ser humano que es imagen viva de Dios [...] una especie de euforia se apodera entonces del hombre, que se vuelve hacia los documentos de la antigüedad pagana, con una fiebre que los paganos no habían conocido; que cree poder abarcar la totalidad de sí mismo y la vida, sin pasar por el desprendimiento interior; que quiere el goce sin la ascesis, la fructificación sin la poda y sin la vivificación por la savia de aquel cuya gracia y cuyos dones pueden, únicamente, divinizar al hombre. Todo ello conducía a la escisión antropocéntrica*” (En MARITAIN, J. *Humanismo integral*. Ed. Palabra. Madrid, 2001. P. 52).

Se ha desplazado a Dios del centro de la vida y se ha puesto en su lugar al hombre. Al hacer esto, para el francés, hemos sustituido a la metafísica por la antropología como ciencia primera. Esta situación que se dio en el S.XVI se radicalizó en los SS.XVIII-XIX ya que el optimismo racionalista y el positivismo, surgido de este, ampliaban aun más la brecha existente entre lo material y lo trascendente ya que se concibe al individuo en abstracto como fuente de todo derecho y toda verdad que termina con la unión espiritual original. Llegando a su punto álgido en el S.XX al surgir lo que el francés concibe como un ateísmo *resentido* que entiende que para que el ser humano surja plenamente Dios debe morir, como de hecho nos muestra en el ámbito filosófico Nietzsche con su vitalismo y en el político y económico el comunismo, principalmente el surgido en Rusia tras la revolución de 1917. Maritain ve en este los principios de una religión secular en el que toma el papel de Dios ya que desde el ideal del partido se intenta dar respuesta a las cuestiones que plantea la naturaleza humana en todas sus dimensiones a partir de sus doctrinas ideológicas. A este respecto dice refiriéndose a este: “*Es un sistema completo de doctrina y de vida que pretende revelar al hombre el sentido de su existencia, respondiendo a todas las cuestiones fundamentales que la vida plantea y manifestado un poder sin igual de involucramiento totalitario. Es una religión, y de las más imperiosas.*” (Ibid. P. 64.).

Este proceso que se ha dado en los últimos cinco siglos ha llevado a que la humanidad se encuentre perdida y sin un rumbo que seguir. Maritain reivindica un humanismo teocéntrico en el que el hombre se vuelva a mirar con los ojos de Dios que lo ve hecho a su imagen y semejanza. De lo que se trata ahora será de volver a restaurar el orden natural perdido situando, para ello, a Dios en su lugar central y primigenio para dar respuesta a las nuevas cuestiones que se plantea el hombre actual tanto a nivel social y político como económico bajo el orden de lo religioso. Así, Maritain se llega a pronunciar a favor de una forma societaria de administración de la propiedad industrial que no esté basada en los capitales sino en las personas y que estos, a su vez, se pongan al servicio de una ética humanitaria basada en el amor y la libertad. El error del racionalismo ha sido que no ha sabido entender que la vida temporal del hombre debe realizarse de acuerdo a las bases de la dignidad de la persona y con un auténtico amor fraternal. Su humanismo será un humanismo de acción, pero de acción cristiana. Con el que busca alcanzar *lo absoluto* ya que de esa forma el hombre, además de con la razón, estará dotado de la gracia divina y ya no ganará solo la tierra, sino que también ganará el cielo. Por este carácter de unificación absoluta su humanismo se definirá como *humanismo integral* y será la respuesta a la decadencia en la que se encuentra sumido el occidente capitalista del último siglo.

espaciotemporal específico. Si no, más bien, se trata, como se describe en su *Fenomenología del espíritu*, del proceso de formación del espíritu universal (ya comentado en este trabajo) en el que se avanza en el proceso de formación de la conciencia absoluta; es un salir del “ser-saber para sí” individualizador para llegar al absoluto universal omnicomprendido de “pueblo”.

“La conciencia se realiza o “eleva” a esta realidad en tanto se concreta u objetiva (organiza) en una totalidad de individuos autoconscientes, que no solo “intuyen” o “conocen” la totalidad configurada por ellos, el pueblo, como el ser-superado (universalizado) de sus singularidades, sino que la conocen e intuyen también como *telos* y obra de su propia praxis”²²⁹

Se produce una relación entre individuos y pueblo. La cual es concebida por estos como natural, necesaria y superior a sus necesidades individuales. Esta relación es de naturaleza simbiótica ya que los sujetos individuales al unirse conforman la comunidad y esta, a su vez, configura las conciencias de las personas que la originan. Superándose, de tal modo, el momento de individualidad en pos de la universalidad teleológica que buscaba el idealista alemán. Pero esta superación no la concibe dicho pensador como eliminación y abandono si no como aceptación y reconocimiento. A partir de tal concepción, de lo que se trata ahora, en esta época de postmetafísica, es de conocer las condiciones que han llevado a la humanidad hasta lo que ha llegado a ser hoy día. Para tal menester, se hace importante detenerse en estudiar, y analizar, las aportaciones realizadas por el filósofo francés Michel Foucault.

Quizás fuese porque este filósofo, al nacer en la Francia de 1926, le tocara ser niño en una Europa dolorida que, a duras penas, se recuperaba de las profundas secuelas que le dejó la primera gran guerra. Y que al poco tiempo, siendo adolescente, veía cómo esta se rompía debido a la segunda guerra mundial. Por lo tanto, su pensamiento se gestó a la sombra del conflicto, de la tensión y de la inquietud. Es quizás, por esto, por lo que entenderá que no hay nada eterno, nada que podamos tomar como referente para dotar de sentido a la realidad. No existen los conceptos últimos, no hay categorías ni esencias ni sustancias. Para el francés, lo único que hay son opiniones y valoraciones sobre ideas y cómo estas cambian con el tiempo. Así, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la vida lo que va a reinar es la relatividad. Es por esto por lo que muchos han querido ver en su pensamiento un signo más de esta época.

²²⁹ RENDON, C. E. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Ed. Univ. De Antioquia. Medellín, 2010. P. 95.

Para este pensador, las verdades y creencias dependen de la mentalidad de la época en la que son promulgadas. Para sostener su tesis realizará profundos estudios historiográficos sobre los textos originales escritos en las distintas épocas con el fin de conocer de primera mano la estructura de dicho momento. Por consiguiente, la historia la concibe como una herramienta fundamental que nos permite entender la evolución del ser humano, siendo esta la verdadera misión de la filosofía. De lo que se tratará ahora de saber es qué entiende el francés por “historia”.

Foucault le da tanta importancia al papel de la historia a partir de las influencias que ejercerán en él las lecturas que hace de cuatro alemanes fundamentales: Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger²³⁰. Tras leer a Kant, como veremos, hará dos lecturas del mismo; una crítica por verlo como el representante del pensamiento triunfalista burgués y una positiva por ser aquel que sacó de su “minoría de edad” a la humanidad. Con Hegel entenderá la importancia que la historia tiene para comprender y conocer al ser humano. No obstante, no aceptará la idea de que la historia tiene una coherencia interna ni que el pasado está vivo en el presente y que este encierra las claves para conocer el futuro, al menos de una forma tan taxativa como pensaba el de Stuttgart. De Heidegger, tomará la idea de que el ser humano está constituido por elementos más fundamentales que la razón, el ser. Y de Nietzsche²³¹ la importancia de realizar estudios genealógicos para conocer la riqueza, y la miseria, que encierran los términos que marcan nuestras creencias²³².

²³⁰ Le influirá profundamente, también, el pensamiento de filósofos como Gaston Bachelard o George Canguilhem. Estos pensadores analizaron el hecho científico en sí, es decir, el papel de la ciencia y su desarrollo a lo largo de la historia. Bachelard entendía que el papel de la ciencia no es descubrir la verdad, puesto que esta es inalcanzable, sino más bien el buscar las mejores maneras de investigar y preguntar. Canguilhem, fue profesor de Foucault, y desarrolló un método en el que mostraba cómo la historia de la ciencia no seguía un desarrollo lineal sino que esta mostraba una serie de discontinuidades en su avance.

²³¹ Sobre este, es digno de mención las palabras que le dedica en una entrevista realizada en la última parte de su vida, octubre de 1982, bajo el título “Verdad, Individuo y poder”: *“Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida, tenía la sensación de haber sido atrapado”*. En FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ed. Paidós. Barcelona, 1991. P.146. (Se debe aclarar que esta obra comprende una serie de artículos, conferencias y entrevistas realizadas por Foucault en los últimos años de su vida. Por lo que en este estudio se hará referencia tanto a algunos textos o entrevistas contenidos en el mismo como al escrito concreto que sirve como título a dicha compilación).

²³² Pese a tomar muchas ideas de estos filósofos, debemos indicar que también rechazó otras. Así, debemos destacar el mencionado ejemplo de la dialéctica hegeliana o el sujeto trascendental kantiano. Además, mencionar que entró en polémica tanto con los seguidores de estos como con otros importantes filósofos contemporáneos suyos, entre los que destacamos a: Sartre, Lefebvre y Garaudy.

Tras conocer las influencias que marcan su pensamiento, podremos entender mejor por qué este autor se va a preguntar por cuestiones tales como: La Historia, la Verdad y la Razón²³³. Lo hará, como hemos indicado, a partir de un método que él mismo denomina “arqueología”²³⁴. Entiende que todos estos términos no son más que conceptos culturales y, como tales, dependerán de una época y circunstancias concretas. Al variar la época, o el contexto en el que surgieron, estos necesariamente cambiarán. Al perder el halo de trascendentalidad que les había sido asignado, dejan de ser *universales* para convertirse en constructos culturales y, por tanto, variables y contingentes. Por tanto, algo similar tiene que suceder con la idea misma de *humanismo* y de *humanidad*. Ya que como fuente de interpretación contienen dentro de sí a todos estos conceptos.

“Ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Esto no significa que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos san de limitarse a ciertas fronteras [...] Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar”²³⁵

Es decir, lo que sean conceptos tales como la verdad, la razón y el ser humano, dependerán de la época en la que se hable y estarán limitados por las fronteras ideológicas y temporales que los delimite. Foucault entiende que la universalidad que pretende la ciencia en su saber no es extrapolable a otros ámbitos de lo real, como el de la vida. Ya que en este reina el poder de la interpretación y de la pluralidad. Y, por tanto, no se puede hablar en términos de absolutez. Lo que pretende lograr, al dotar de finitud estas ideas, es descargar al presente mismo de cualquier carga del pasado para

²³³ Los conceptos van en mayúscula para resaltar el carácter de absoluto, trascendente, singular y eterno de los mismos. Dicho carácter es lo que Foucault quiere analizar y así en sus estudios pasará, como veremos, de hablar de “Historia” a “historias”, de “Razón” a “razones” y de “Verdad” a “verdades”.

²³⁴ Al usar este término, Foucault se refiere a que su labor de investigación histórico-filosófica se asemeja más a la de un arqueólogo que escarba la tierra (el presente) para desenterrar las ruinas olvidadas de una civilización perdida (el pasado) que a la de un investigador encerrado en una biblioteca que pierde todo contacto con la realidad. Es decir, se refiere a que con su acción es capaz de descubrir la estructura de conocimiento de una época concreta. La cual, recibirá dentro de la filosofía del autor el nombre de *episteme* y estará formada por el conjunto de discursos que dan forma a las afirmaciones y creencias determinadas por tal época y marcará el modo de relación que esta establezca con la realidad (este concepto será explicado con más detenimiento y precisión a lo largo del trabajo).

²³⁵ FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo. Ed. Cit.* Pp. 149-150.

darle autonomía y libertad de acción ya que suprime cualquier elemento dogmático que lo constriña. La arqueología, lo que quiere es analizar los estamentos e instituciones que detentan el poder y marcan lo que sea verdad y falsedad, lo bueno y lo malo, en una sociedad determinada y en un tiempo concreto. Quiere replantear el presente para entenderlo y saber cómo nos afecta y cómo, a su vez, nos dejamos afectar por él.

La historia que él hace no es una historia de la ciencia, en estricto sentido positivo, ni una historia de la sociedad y de las instituciones sociales. Tampoco lo es de las diversas actitudes suscitadas por unos objetos o fenómenos naturales. La suya es una génesis de las prácticas sociales y discursos que han dado origen a las formas múltiples de subjetividad. Entiende que los seres humanos son sujetos que viven y piensan y que, por tanto, es absurdo estudiar estas dos dimensiones de un modo aislado. Es por esto, por lo que criticará tanto a los historiadores de las sociedades como a los de las ideas. Ya que no han sido capaces de ver esta unión y de separar sus ámbitos de estudio. El francés, entiende que la forma de actuar está ligada a la de pensar y que esta, a su vez, está inscrita a la tradición, a la época a la que pertenece. Entenderá la historia como una sucesión de distintas épocas o etapas a las que va a denominar “epistemes”. Así, por ejemplo, tras la episteme medieval, a comienzos del S.XVI, nos encontramos con la renacentista que dura hasta mediados del S.XVII. Momento en el que surge la clásica y a la que en torno al final del S.XVIII viene a sustituir la moderna. La cual, a su vez, va a extenderse hasta mediados del S.XX. Foucault, a la que sigue a esta en la que estamos insertos actualmente, no llega a nominarla en ningún momento. Aunque la podríamos calificar como “postmoderna”. Es en su obra *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la que girará el estudio de este apartado, en la que postulará las causas que han motivado la aparición de cada una de las epistemes enunciadas. En esta obra destaca el minucioso estudio que hace, al principio de la misma, del cuadro de Velázquez, *Las Meninas*, tomándolo como ejemplo del paso de una episteme a otra; en este caso de la clásica a la moderna.

Su pensamiento, lo que va a tratar es de analizar las circunstancias que motivan el que se pase de una etapa a otra. Ya que ve cómo ante hechos similares, las personas reaccionan de modo distinto. Es decir, no piensan igual, no actúan del mismo modo e incluso usan diferentes palabras para referirse a lo mismo o, incluso, las mismas para hacerlo a cosas distintas. Para Foucault, bajo el concepto de episteme descansan las

formas de orden y existencia que predominan en una época histórica concreta. Pero ello no significa que esta deba ser entendida del mismo modo que un paradigma. Ya que no es ni el código que prescribe el orden de las cosas ni un principio cultural globalizador que aporte una cosmovisión unitaria de la realidad. La episteme, lo único que hace es recoger aquellas condiciones que han posibilitado la creación de un nuevo tipo de saber que configura a un nuevo modo de ser humano. Es decir, lo que esta hace es designar el modo de organización de los discursos de una época. Foucault se centrará principalmente en aquellos que se refieren al lenguaje, a la naturaleza y a los bienes materiales como configuradores de los distintos modelos de humanismo, es por ello que se excluye la dimensión paradigmática del concepto de episteme. No la concibe de tal modo porque el concepto de paradigma remite a la idea de un todo coherente en el que las partes se articulan y unen como piezas de un puzzle en el que cada una ocupa su lugar específico y dota de sentido al conjunto. Sirviendo, además, de apoyo y unión al resto de piezas, creando un espacio cerrado sobre sí que ofrece la posibilidad de un conocimiento absoluto, coherente y objetivo de lo que sea la realidad. La episteme, en cambio, niega la totalización. Se relaciona con la ruptura y la discontinuidad, con el análisis de lo que ocultan los discursos oficiales y las grietas que se abren entre los distintos momentos históricos que son, precisamente, los que dan lugar a los diferentes modos de humanismo. Se puede decir que es lo “impensado” desde lo cual se piensa. También que es el conjunto de configuraciones que da lugar a las diversas formas de conocimiento y al modo de interpretación que condiciona los modos de entender el mundo y de aprehenderlo en un tiempo determinado. La episteme, por tanto, no es cosmovisión ni paradigma porque no nos dice qué es lo que sea la realidad si no que lo que hace es posibilitar la existencia de las distintas formas de pensamiento acerca de esta.

Tras la polémica que suscita en el ámbito filosófico la obra mencionada, escribe pocos años después *La arqueología del saber* (1969) como intento de explicar mejor en qué consiste su método arqueológico y defender su metodología contrahistórica frente a aquellos ataques que lo tildan de antihistoricista y relativista. Esta obra no pudo aparecer en un momento mejor ya que fue redactada mientras se producían en Francia las protestas sociales conocidas como “Mayo del 68”. En estas, pese a no participar de un modo directo por encontrarse trabajando y residiendo en Túnez, Foucault vio cómo su tesis contrahistórica se hacía realidad ya que estas revueltas se organizaron

espontáneamente y no respondían ni a los parámetros marxistas ortodoxos de la lucha de clases ni con la noción de *proletariado* como cuerpo uniforme y único de protesta legítima. Lo mismo ocurrió con los motivos que las ocasionaron ya que no tenían que ver ni con la economía ni con mejoras en las condiciones laborales. Estas, ahora venían motivadas por las condiciones de vida cotidianas que se veían injustas e indignas, a un nivel social. Y sus artífices principales fueron estudiantes y personas que se integraban en nuevos grupos emergentes minoritarios relacionados con la igualdad y liberación sexual; principalmente colectivos feministas y agrupaciones homosexuales, así como ecologistas y críticos, en general, con el sistema político francés del momento, el gobierno de Charles de Gaulle²³⁶. Así, para Foucault, lo que este hecho histórico mostró es la aparición de un nuevo tipo de subjetividad que no estaba contenida en la “oficial” del momento y que, además, como consecuencia trajo consigo la caída de esta última.

Lo que pretende realizar es una historia de las mentalidades, a las que denomina *ideologías*²³⁷, ya que estas son las que poseen las claves para entender a las distintas sociedades y a las actitudes de las personas que las conforman. Se aleja, como hemos visto, de la postura teleológica que defiende la linealidad y homogeneidad histórica, perdiendo esta, cada vez más, su forma de relato²³⁸. Ya no podemos hablar de “tradición” ni “influencia” ni “evolución”. Para Foucault el tiempo deja de ser lineal, reconoce muchos y variados ritmos. Siendo esta asimetría, precisamente, la que permite al historiador reconocer los distintos momentos de ruptura y desplazamiento de un período a otro. Refiriéndose a ella dirá:

“La Historia no debe entenderse aquí como la compilación de las sucesiones de hecho, tal cual han podido ser constituidas; es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir

²³⁶ Vemos cómo este pensador, al igual que hicieron los frankfurtianos en esta misma época, sobre todo Marcuse y Habermas, le va a dar un papel de máxima relevancia al cuerpo estudiantil, principalmente el universitario, en lo que a crítica y reforma social se refiere. Aunque bien es cierto que cada pensador desde dentro de su propia perspectiva y ámbito de estudio.

²³⁷ La define como la ciencia de las ideas y ser el saber de todos los saberes. Fija en una época el tipo de conocimiento que tienen todos los seres, el tipo de lenguaje que emplean así como las palabras que este contiene y las leyes de la sociedad en la que viven. La ideología, por decirlo de un modo simplista, estructura la mentalidad de una época determinada.

²³⁸ Muchos pensadores defensores del materialismo histórico marxista, sobretodo Sartre y Lefebvre, tacharon de antihumanista y heterodoxo el estudio arqueológico de Foucault al considerarlo, por una parte, deformante e incompatible con un serio y profundo análisis histórico y, por otra, de ser un panfleto en contra del marxismo.

de lo cual son afirmadas, puestas dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles”²³⁹

Cabe preguntarse ahora: *¿Si no podemos hablar de una única historia ni del concepto lineal del tiempo qué podremos decir entonces sobre esta y sobre el papel protagonista que ejerce el ser humano en ella al ser su mayor promotor y artífice?*

La falta de cadencia global y destino único de la historia es suplida por Foucault con la incursión simultánea de distintos discursos que hablan sobre el ser humano desde diferentes parcelas del saber. Es decir, no hay un único relato histórico con un único sujeto, hay varios momentos históricos y los sujetos varían de unos a otros. Lo que llegue a decir el ser humano sobre su naturaleza, la imagen que tenga de sí, vendrá marcada por lo que de este digan las ciencias del momento. Estas son vistas por el francés como “tecnologías”, entendiéndose dicho concepto como la aplicación de un saber a un objeto determinado para dominarlo y conocerlo, las cuales, emplea el hombre para entenderse y conocer su idiosincrasia. Así, las ciencias que este crea, de modo directo o indirecto, ejercen un poder sobre él y moldean la silueta de su ser en ese momento particular²⁴⁰.

²³⁹ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. Madrid, 2010. P. 215.

²⁴⁰ Esta teoría la enuncia en su texto de 1984, año de su muerte, “Las tecnologías del yo”. Este se enmarca dentro de su *Historia de la sexualidad*. Para Foucault van a haber cuatro tipos distintos de tecnologías; de producción (crear y transformar cosas), de signo (dar significación a la realidad), de poder (objetivar al individuo a partir de técnicas de control y dominación) y del yo (alcanzar la felicidad y la sabiduría). Pese a que entienda que no se dan por separado (el socialismo no es más que la unión de la primera y la tercera) es en las dos últimas, a partir del concepto de locura, en las que el francés ha centrado su atención para sus análisis arqueológicos. De esta última dice: “Permite a los individuos realizar por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. En FOUCAULT, M. *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Ed. Cit. P.48.

La finalidad que tienen estas cuatro tecnologías, nos explica el pensador francés, es la de permitir al sujeto mejorar y perfeccionarse mediante la adquisición de unas características y habilidades propias. Nos muestra cómo en la época grecorromana esta preocupación venía recogida bajo la fórmula *epimelesthai satou* y enunciada por pensadores como: Sócrates, Filón y Epicuro. Pero con la entrada del cristianismo esta fórmula se transformó debido a que por el “principio de salvación” renunciamos al cuidado y perfeccionamiento personal y aceptamos un poder superior a nosotros mismos. Además, bajo el ejercicio de la confesión, nos encontramos con la obligación de hacer un acto de *exomolégesis* en el que reconocemos nuestras faltas ante esta instancia y ante los demás. Así como otro de *exagouresis* en el que nos realizamos un autoexamen para conocer nuestros deseos más ocultos y defectos personales. La fórmula, a partir de Descartes, va degenerando hasta llegar al “conócete a ti mismo” propio de la modernidad en el que se identifica el conocer con acceder a la verdad. Pese a que este análisis esté inserto en otra época vital y filosófica del autor (tradicionalmente se ha dividido el pensamiento de este pensador francés en cuatro periodos. En este trabajo nos hemos centrado en el segundo, el conocido como “arqueológico” o “antihumanista” y este análisis pertenece al cuarto, conocido como el de “recuperación del sujeto estético”) se ha considerado interesante incluirla porque, por un lado, nos muestra cómo cambia

3.2 Crítica a la modernidad y la contrahistoria. Kant y Nietzsche.

Hemos visto cómo el francés rompe con el momento anterior a su presente histórico por entenderlo ya como concluido y que arremete también contra todo elemento que implique teleología o proyecto último. Así lo hace contra la que podríamos denominar “filosofía del sujeto”: la creencia en la existencia de un sujeto trascendental que otorgue sentido a la vida humana. Rechazando, con ello, planteamientos tan importantes y seguidos como: el *Cogito* de Descartes, el *Yo* de Fichte, el *Dasein* de Heidegger, el *ego trascendental* de Husserl o la propia existencia auténtica de la que habla Sartre. Ya que estos implican la existencia de un absoluto previo al ser humano inserto en su naturaleza y al que habría que localizar, identificar, conocer y aceptar como origen y fin de toda acción que emprendamos. Objeta a todas estas tesis, por tanto, la noción de algo superior a nuestro ser que constituyese una referencia integral a la vida humana desde su misma aparición en la Tierra.

Para Foucault no hay nada fijo en la naturaleza humana, esta es mudable y lo que podamos conocer del ser humano es lo que sea en cada momento. Esto dependerá de lo que de él concluyan las distintas ciencias que lo estudien, los métodos que empleen para hacerlo y el lenguaje utilizado para conocerlo. Pero con las conclusiones a las que lleguen no se podrá nunca hablar de un sujeto único y guía del curso histórico que, a modo de canon, marque el modelo a seguir por las generaciones venideras. Ya que la conclusión principal que podemos obtener, más que los datos concretos que nos den los análisis a los que sometamos a la *humanitas*, es que el ser humano no es ni una unidad

el discurso y se pasa de una episteme a otra y, por otro, cómo su análisis arqueológico está presente a lo largo de todo su pensamiento. Debemos recordar que lo que pretende es sacar a la luz el trasfondo trascendental de nuestra historia y cultura porque es desde estas donde se configura nuestra identidad. Así vemos cómo mientras que los griegos llevan a cabo una ética de la existencia orientada a la construcción de la propia existencia. El cristianismo desarrolla un sistema normativo al que hay que someterse basado en el criterio subjetivo de Dios y cómo en ambos de lo que se trata es de responder a una misma cuestión *¿Quién es el ser humano?* Estos análisis llevarán al francés a dar un nuevo giro en sus investigaciones ya que al sentirse más afín al modo de vida heleno y a su ética *eudemonista*. Por lo que luchará por su recuperación y con él a una reivindicación del sujeto a partir del orden estético ya que considerará la vida humana como una obra de arte, de ahí que se llegue a referir a ella bajo el nombre de “eto-poética”. Este cambio se ve sobre todo a partir del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*. Titulado “El uso de los placeres” de 1984. En FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. Ed. S.XXI. Madrid, 2006. Puesto que se aleja de los objetivos trazados en este trabajo de investigación solo dejamos trazada la cuestión. Para conocerla más detalladamente, así como las reacciones suscitadas, recomendamos la lectura de la obra de McCARTHY, Th. *Ideas e ilusiones*. Ed. Tecnos. Madrid, 1992.

cerrada de referencia ni que su ser gira en torno a un concepto superior que forma su existencia. Si no, más bien, que el hombre, y la humanidad misma, es la suma de distintas partes; son lo que de él digan el lenguaje, la cultura y la ciencia del momento. Podemos afirmar, junto con Foucault, que el ser humano no es fundamento si no que es un espacio por construir.

“[El sujeto] se trata de una forma histórica configurada –y por tanto sometida a mudanza- a partir de ciertas prácticas sociales y culturales que también se transforman de una época a otra [...] Más que hablar de un sujeto único y universal, habría que referirse a una multiplicidad de moldes de sujeto.”²⁴¹

Para el de Poitiers, al igual que no existe un plan universal en la historia, tampoco existen héroes individuales que marquen su devenir. Como indica el profesor F. Vázquez-García, al hablar sobre las intenciones de Foucault de hacer una arqueología del saber y del papel que juega el sujeto en dicho estudio y su relación con la historia:

“La impugnación del sujeto constituyente emprendida por el análisis arqueológico se circunscribe a un ámbito bien delimitado. Se trata de hacerlo desaparecer de la esfera que parece constituir su último refugio: La Historia de las ideas. En efecto, si en el ámbito de la Historia social, se puede entender fácilmente que el sujeto se disuelva en una miríada de procesos materiales que lo sobrepasan; ¿cómo puede decirse lo mismo en el ámbito del pensamiento donde el sujeto parece sentirse tan próximo a sí mismo? [...] Nietzsche, Freud, Marx, habían mostrado la presencia de un pensamiento, de un discurso anónimo –en las articulaciones de la voluntad de saber, del deseo, de las relaciones de producción- que recusaba como ilusoria la identidad de la conciencia consigo misma y que daba cuenta de sus representaciones. En esta investigación de un discurso anónimo se localizan las propuestas de la arqueología del saber”²⁴²

Si la *verdad*, la *historia* y el mismo *ser humano* son un constructo, es decir, el resultado de la suma de los logros de distintas disciplinas que conforman el contexto de una época determinada²⁴³, lo mismo ocurrirá con los metarrelatos y *metaconceptos*. Foucault nos muestra cómo lo característico de nuestra época es que se produce un

²⁴¹ VÁZQUEZ-GARCÍA, F. *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Ed. Montesinos. Barcelona, 1995. P. 37.

²⁴² *Ibid.* P. 97.

²⁴³ Por mantener esta actitud se le ha querido introducir en el grupo de pensadores (movimiento iniciado en la década de los cuarenta por Levi-Strauss basándose en las ideas de la etnología) estructuralistas junto a otros como Lacan o Althusser. Pero él mismo se desligó pronto de dicha línea de pensamiento. Aunque su obra *Las palabras y las cosas* es considerada como el manifiesto oficial de dicho movimiento convirtiéndose en una obra de referencia y consulta obligada. No obstante, hay que reconocer que con dicha corriente tiene en común su interés por el sistema, en contraposición con pensadores como Sartre perteneciente a la época inmediatamente anterior a la suya que estaban más interesados en el individuo en sí. Posteriormente se le ha querido ligar a la línea de pensadores críticos posmodernos y actualmente, como indican otros, en el “solitario círculo de pensadores heterodoxos”. Lo cierto es que por la novedad en su método de investigación y en la concepción de la historia y de la humanidad es digno de estudiar lo que diga este pensador.

proceso de secularización de la realidad para acabar con todos aquellos conceptos que intenten explicar la realidad y hallar la libertad absoluta del individuo. Para entender mejor qué significa en este contexto la idea de secularización podríamos decir que es:

“La lucha del sujeto moderno por liberarse de prejuicios, mitos y costumbres, y ganar, en esta lucha, la libertad requerida para crearse una nueva imagen de sí mismo. En este sentido la nueva oleada secularizadora *constituye una radicalización de la potencia desmitificadora de la modernidad*. Ya no solo se impugna, como en el sentido clásico de la secularización el teocentismo o el prejuicio moral. Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo”²⁴⁴

Así, grandes planes como el socialismo, que con su materialismo histórico propugnaba una epopeya libertaria de la masa, queda reducido a una utopía desacreditada.

A este respecto, el pensamiento kantiano va a tener una gran influencia tanto en el modo de filosofar foucaultiano como en su modo de entender la realidad. De hecho, el francés, a lo largo de su carrera como filósofo, va a ver en el alemán (como indicamos en la introducción a este capítulo) una doble faceta; lo tratará como el encargado de desarrollar las claves para la aparición de un nuevo modelo de humanismo. Pero también como el culpable de no que no se haya podido superar la modernidad y de que aún arrastremos el peso de una episteme caduca. Es por esto último, por lo que entiende que con Kant caímos en “el sueño dogmático de la razón”, en el que primero salimos de la férrea estructura teológica medieval para entrar, fatalmente, en la irrefutable verdad venida de una fundamentación antropológica de lo real en la que el ser humano se sitúa en el centro de la realidad y de cuya interpretación dependerá. Tal cuestión se entiende al ver cómo con las tres grandes preguntas críticas que plantea Kant como principio para todo cuestionamiento filosófico: *¿Qué puedo saber?*, *¿Qué debo hacer?* Y *¿Qué puedo esperar?* Se podía llegar a la que entendía como primera “*¿Qué es el hombre?*”. Y es que para el alemán, todo gira en torno al ser humano. Pero, como ya se ha indicado, Foucault concibe que no hay nada eterno y esta pregunta no se escapa a tal principio. Ya que ve que no solo el objeto de esta pregunta varía si no que el preguntar mismo también lo hace. Así, por ejemplo, antes que Kant, Descartes, con su filosofía, no pretende responder a la misma pregunta que el de Königsberg que buscaba lo general y común de nuestra especie para apoyar sus

²⁴⁴ HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Ed. Andrés Bello. Barcelona, 1997. P. 13.

planteamientos metafísicos y su ética deontológica. Si no que pregunta por el individuo concreto y especialmente por él mismo “¿Quién soy?”. Es por ello por lo que Foucault analizará, con su arqueología, las circunstancias y razones del pasado que nos han llevado hasta la actualidad. Y, al mismo tiempo, las presentes que nos llevarán a otras nuevas en el futuro. Es decir, nuestra época está abocada a su desaparición pero no como destino cruel si no, más bien, como fin necesario y natural.

Una vez entendido el objetivo que persigue, tomando como guía la filosofía kantiana, debemos entender mejor la inspiración que motivó su metodología. Así, desde los años sesenta, movido por la genealogía de Nietzsche, lo que Foucault hará con su arqueología es una crítica histórica, pero no a toda la historia en sí, si no a su propia época ya que entiende que esta es la única misión que debe cumplir la filosofía contemporánea. Así, los ataques lanzados al presente no persiguen el único propósito de conocer por satisfacer la curiosidad o de responder a una necesidad histórica de dar sentido a la realidad. Si no que lo hace por propiciar la transformación de nuestra identidad para que se adecue a su nueva realidad dejando atrás elementos de las anteriores.

“En los escritos genealógicos de Nietzsche encuentra Foucault las líneas maestras de sus propios análisis: uso intempestivo de la Historia para socavar las justificaciones del orden actual de las cosas; tendencia a presentar las evidencias más familiares como si se tratase de acontecimientos raros e improbables, rastreo de los comienzos vergonzosos e insoportables de nuestros valores, frente a la glorificación de su origen, empleo del examen histórico para disociar las identidades establecidas detectando cómo un valor o una práctica social pudieron nacer a partir de su contrario; exclusión del finalismo y énfasis en las condiciones fortuitas y arbitrarias, en los efectos no deseados de las acciones”²⁴⁵

La genealogía tiene una doble naturaleza; es cuestionamiento de los valores imperantes y también es interpretación. Así que el genealogista es aquel que aboga por una filosofía comprometida que huya de los meros análisis sin pronunciamiento alguno acerca de estos como si de algo independiente de la realidad se tratase. Ya que si la filosofía fuese algo que se sustrajese de esta labor, no tendría interés alguno, pues lo único que haría sería inventariar y clasificar. El genealogista, en cambio, debe hacer un ejercicio de sospecha y plantearse el peso y la significación que tienen los valores con los que evaluamos la realidad, es decir, cuestionarse los principios mismos sobre los que se sostiene y de donde surgen todos los elementos que conforman el pensar y actuar. Así, por ejemplo, de este surgen, entre otros, el lenguaje, la moralidad y la estética.

²⁴⁵ VÁZQUEZ, F. *Foucault. La historia como crítica de la razón. Op. Cit.* P. 26.

Pero, como hemos dicho, además de cuestionar debe de interpretar. Se puede definir la interpretación como el determinar cuáles son las fuerzas que dan sentido y veracidad a un fenómeno ya que cada hecho que se produce en la historia viene marcado por un conjunto de fuerzas que lo han conformado haciéndole tomar las características propias que lo constituyen. Es decir, interpretar es entender por qué son las cosas como son en ese momento y plantearse el origen de las verdades que se asumen sin cuestionamiento. Cuando Nietzsche hizo su genealogía sobre la moral se preguntaba por cómo se había formado en el ser humano algo que le es tan ajeno como la conciencia de la culpabilidad y saber cómo se habían convertido en ideales y gestos de admiración acciones como la castidad y el sacrificio. En definitiva, conocer cuál es el origen del bien y del mal. Quería descubrir, con nombre y apellidos, las fuentes concretas de la que todo había emanado y no dejarse llevar, como suele ocurrir, por la corriente del río Leteo y asumir como verdades hechos que se pierden en las brumas del tiempo. Cuando Foucault retoma esta forma de trabajar, lo hace para responder a las preguntas acerca de cómo pueden las instituciones sociales de hoy día ejercer el dominio que llevan a cabo sobre la sociedad, a nivel grupal e individual. De saber cómo en nombre del progreso se ha legitimado el derecho a la explotación laboral y de recursos naturales y de cómo en el de la paz se ha visto con buenos ojos cómo millones de vidas han sido sesgadas sin sentido alguno.

El lugar al que apuntan, en última instancia, los métodos de ambos pensadores es hacia el lenguaje ya que este es el que media entre nosotros y la realidad, condicionando nuestra forma de pensar y actuar. Mientras que el alemán denuncia la naturaleza arbitraria de la creación de las palabras y ve que estas no pueden ser fundadoras de la verdad. Foucault va más allá y critica el uso instrumentalizado que del lenguaje hace la modernidad porque entiende que empobrece las palabras al reducir su significación al formalizarlas en pos de la objetividad. Pero esto no solo ocurre con las palabras si no también con los objetos que designan y con las personas que las pronuncian. El trabajo de Foucault se enfoca a conocer las razones internas que mueven al lenguaje y, por ello, hará uso de saberes como la etnología y el psicoanálisis; para conocer aquello sobre lo que se sostiene el lenguaje. Va a descubrir que las palabras no son unas transparencias por las que conocemos la realidad, en ellas hay algo más. Algo que está oculto a nuestros ojos ya que el fondo de estas naturalezas translucidas se oculta una maciza opacidad que oculta la relación que existe entre el poder y el saber, la verdad es

interesada. Es por ello que va a querer saber las condiciones que han posibilitado tales tipos de discurso y que han dado lugar a nuestra moral, nuestra política y nuestro saber más que conocer la verdadera finalidad que persiguen estos. Es por ello por lo que centrará sus análisis críticos de nuestra condición en la historia.

Foucault dice que él hace historia del presente, pero no como un archivero que linealmente ordena los sucesos que han ocurrido en el pasado hasta su momento. Lo que él hace es lo contrario; parte del presente y empieza a rastrear las huellas de este en el pasado. Frente al método tradicional de hacer historia lo que él hace es, siguiendo la terminología nietzscheana, una *wiclichehistorie*, “historia efectiva” o, como también se conoce, una “contrahistoria”. En la que busca conocer un hecho en sí, no por su conexión con el pasado si no, precisamente, aislándolo de este. Con este método se consigue entender un hecho perfectamente porque se llegan a conocer a todos los actores que participan en él y las motivaciones que entraron en juego cuando emprendieron sus acciones.

La historia tradicional se pierde en el pasado, enmascara al presente y lo engaña porque es interesada. En cambio, esta nueva metodología no cree sin más en que el triunfo de los vencedores venga solo por su gran capacidad estratégica, su fuerza militar o su alta valía moral y pietista. Entiende que estas son argumentaciones que dan los vencedores con las que pretenden ocultar que las victorias realmente se producen por astucias, traiciones y actos mezquinos. Frente al esplendor se muestra la sombra y frente a la pompa y el boato, la pobreza. Las huellas de esta forma de hacer historia se encuentran en los escritos del historiador francés del S.XVIII Henry de Boulainvilliers quien afirmaba que la monarquía absoluta había tenido su origen siglos atrás en la alianza de los nobles con la Iglesia para afirmar que el derecho a gobernar venía designado directamente por orden y mandato de Dios. Justificándose así cualquier acción que emprendiesen los reyes ya que estas, en última instancia, eran bien vistas y aprobadas por el mismísimo creador del universo. Esta forma de legitimación divina que une autoridad y derecho se ha mantenido a lo largo de siglos y va a ser el blanco de acción de la contrahistoria

“La procedencia de algo no se busca siguiendo el hilo de una continuidad sin interrupción, sino como un conjunto de capas heterogéneas donde se descubren los pliegues y las fisuras de su gran inestabilidad. Así es como se encuentran las mil caras y singularidades, acontecimientos, sucesos, de lo que se nos muestra con apariencia unitaria: “La búsqueda de la procedencia no

funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido”²⁴⁶

Es por ello que el genealogista, el que hace historia del presente, no vuelve la mirada al pasado, lo que hace es hurgar en el presente, entender la urgencia de un hecho y analizarlo. Este hecho concreto, para Foucault, es el fenómeno “hombre” que se ha dado desde la modernidad y que entiende que ha llegado a su fin.

Una vez que ya hemos entendido mejor lo que motivó su metodología, debemos volver al objetivo de su arqueología y su análisis del pensamiento de Kant. Para ello, la obra del alemán que tomará como referencia es el texto “¿*Qué es la ilustración?*” de 1784²⁴⁷. El cual, en su propio título lanza una pregunta que, según Foucault, nos mete de lleno en la nueva episteme y que a una distancia de más de doscientos años aun no ha tenido respuesta definitiva y que ha marcado la forma, y el modo, de pensar actual. Debemos recordar que el S.XVIII es el conocido como “siglo de las Luces”, caracterizado porque con la luz de la razón podrían alumbrar la senda que recorre el ser humano y evitar que tropiece con los obstáculos que le pueda poner la superstición y que le impida concluir el camino a seguir. Kant plantea el asunto no como un cuestionamiento de la totalidad vivida hasta el momento en la que se vislumbra un futuro esperanzador o como un momento con signos y elementos propios e

²⁴⁶ GARCIA, R. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. Ed. Univ. De Sevilla. Sevilla, 1988. P.146.

²⁴⁷ El texto nace como la respuesta que da el afamado, y sexagenario, pensador alemán (contaba con gran prestigio en toda Europa desde la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura*) a la pregunta que lanza la revista *Berlinische Monatsschrift* “*Was ist Aufklärung?*” el 30 de septiembre de 1784. Con intención de hacer un diagnóstico de la realidad para aclarar a sus lectores la filosofía que se hacía esos días. Foucault escribirá refiriéndose a este texto y a las intenciones de su autor: “*El problema que, en mi opinión, aparece por primera vez en este texto de Kant, es el problema del presente, el problema de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo? [...] Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y con relación a la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad*” (En FOUCAULT, M. *La crisis de la razón*. Ed. Univ. De Murcia. Murcia, 1986).

Es digno de mencionar que hasta ese momento ningún pensador había hecho lo que Kant hace en este texto; logra vincular de un modo estrecho todo su pensamiento filosófico con su presente histórico para analizar las causas que han movido a la humanidad para llegar a este. Hace lo que se podría denominar como un “compromiso filosófico con su tiempo”. Pese a ser considerado como un texto menor en la producción intelectual del alemán, hay que resaltar la relación que tiene con las que son consideradas sus obras más importantes, las tres críticas. Ya que al plantear la *Aufklärung* como el momento en el que la humanidad va a ser uso de su razón sin obedecer a otra voluntad que no sea la suya propia. Es, precisamente, ahora cuando debemos saber cómo hacer un uso legítimo de dicha razón para saber qué podemos conocer, pensar y esperar realmente. Así, este texto nos abre el horizonte de posibilidad efectiva de lo que sería el edificio de pensamiento kantiano.

identificables, si no como un punto de inflexión en el que termina lo que considera nuestra “minoría de edad”. Esta la ve como el sometimiento a la autoridad de algún otro a guiarnos con sus dogmas y censuras. Ya el mismo inicio del texto es directo y contundente, afirma Kant:

“La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración”²⁴⁸

Afirma, el francés en una conferencia titulada “*Qu’es-ce que la Critique?*” pronunciada en 1978 ante la sociedad francesa de filosofía, que en el S.XV es cuando surgen las que él denomina “artes de gobierno” y con ella, auspiciada por siglos de tradición cristiana, las personas entendían que debían dejar el gobierno absoluto de sus vidas a una instancia exterior con idea de la salvación futura y por temor al castigo eterno. Este sometimiento absoluto (implica también moldeado artificial a nivel espiritual) es lo que podríamos denominar “principio de obediencia”. El cual, si bien al principio estuvo únicamente restringido al ámbito eclesiástico pronto se extendió al civil. Siendo el que caracteriza a toda la episteme medieval hasta que empieza a surgir una actitud crítica que busca desandar este camino e invertir el proceso seguido buscando la forma de no ser gobernado por nadie ni nada que no sea la propia voluntad personal. Los ataques se dirigen ante los estamentos religiosos, políticos y científicos, es la época de la reforma luterana, de la aparición del derecho natural y del libre ejercicio racional cartesiano. Todo esto es lo que podríamos denominar como “principio de autonomía” y es el que inaugura a la episteme moderna y del que nos hablará tan vehementemente Kant en su texto.

Con la salida de esta minoría que propone, la relación entre las ideas de voluntad y autoridad se modifica por introducir un concepto nuevo, *räsonnienen*. Con este se refiere al “uso de la razón”, pero no a uno cualquiera que persiga un fin concreto si no al uso de la razón que no tiene otro fin que sí misma, el razonar por razonar, el conocer los propios límites para poder fijar los parámetros de validez del mismo. Este es fundamental ya que supone el paso previo a cualquier ejercicio de crítica y al principio de la conquista de la autonomía. Desde el comienzo del texto, como vemos, nos indica

²⁴⁸ KANT, I. *Filosofía de la historia – Qué es la ilustración*. Ed. Terramar. La Plata, 2004. P.33.

que el único responsable del estado de minoría de la humanidad es el hombre mismo, por lo que a él le corresponderá salir de este. La única forma de hacerlo será empleando la consigna que él mismo siendo profesor universitario daba a sus alumnos, “*Sapere aude*”. Es decir, teniendo el coraje de pensar por cuenta propia, de usar la razón para criticar al mundo, conocerlo y evaluarlo. Para que el hombre lo someta a su voluntad y no ser él mismo quien sea sometido por fuerzas externas que le hagan seguir unas pautas de acción que no sean las suyas propias. Esta consigna también advierte sobre el tutelaje de ciertas personas, entidades políticas o estamentos sociales que, apelando al fanatismo y a la superstición, pretenden un cuidado vitalicio que evite que las personas se puedan conocer a sí mismas y autolegislar.

Kant se opone rotundamente al paternalismo porque supone un freno al crecimiento natural de las personas y, en este caso, del pueblo. Como la naturaleza de dichas fuerzas “nocivas” puede ser varia, el alemán propone que este uso se lleve a cabo a nivel intelectual, espiritual, ético e institucional. Insta a que se haga un uso libre de la razón cuando esta sea pública²⁴⁹, cuando se trate de razón universal, y nos recomienda que la mejor forma de gobierno es la llevada a cabo en su mismo presente histórico por Federico II, quien ejerce un despotismo de carácter racional. Este monarca se consideraba a sí mismo como “el primer servidor del Estado” y entendía que hay que

²⁴⁹ Ante el uso libre de la razón pública, paradójicamente, nos ofrece uno restringido en el ámbito privado de la misma. La idea que descansa sobre este esquema tan peculiar es evitar el peligro de la revolución. Entiende que si no estamos de acuerdo con algo concreto podremos luchar contra esto pero no podremos solucionar la cuestión sin más. Así, por ejemplo, quien sea soldado no debe criticar las órdenes de sus superiores por entenderlas crueles o quien sea jurista no someterá a juicio las leyes que debe hacer cumplir. Lo que se logra con esto es una ruptura radical del discurso que corta abruptamente el paulatino desarrollo evolutivo de los acontecimientos que imposibilita la superación de este por un discurso basado en la razón y que nos permita emanciparnos ¿de qué nos sirve derrocar a un tirano si lo único que hacemos es sustituirlo por otro? Cuando realmente lo que habría que hacer es terminar con la tiranía en sí, de una vez por todas.

Estas reflexiones las realiza tras observar cómo se desencadenó la Revolución Francesa de 1798, y cómo el auténtico valor de ésta residió, más que en los cambios que produjo o en si llegó a alcanzar el triunfo deseado o no (ya que esto no tiene nada que ver con la idea de progreso que entiende Kant que caracteriza a la modernidad) en el despertar del entusiasmo y de la admiración de aquellos que la observaron desde fuera sin participar en ella. De lo que se trata es de mover a las conciencias ya que vieron en esta una esperanza hacia una situación política y social mejor que la que tenían. Descubren el derecho que tienen, como pueblo, a darse la constitución política que más se adecue a sus necesidades. Se puede decir que tal acontecimiento histórico fue el espejo en el que se miró el mundo, una disposición moral de la humanidad que marcó el destino al que llegar. Pero Kant, entiende que la forma de alcanzarlo no es mediante el derramamiento de sangre sino mediante la mejora paulatina y ordenada, por ello aboga por el gobierno de Federico II ya que encarna un progreso más seguro y coherente. Al pronunciar estas palabras es de suponer que el alemán tenía en mente la organización política platónica del estado expuesta en su Libro VIII de *La República* y de cómo la democracia deviene en tiranía por la falta de conocimiento de las personas en el poder. Sospechas que se confirmaron al poco tiempo al ver cómo se sucedieron en Francia los acontecimientos revolucionarios que finalizaron con la llegada al poder de Napoleón Bonaparte en 1799, al erigirse como primer cónsul del país. Y cómo tres años después, en 1802, con la “Constitución del año X” establecía su cargo con carácter vitalicio y comenzaba la creación de su imperio.

someterse al poder político siempre que este lo haga a la razón universal. Es decir, el monarca debe gobernar de modo republicano, imponiendo al pueblo las leyes que este mismo se aplicaría en caso de poder hacerlo.

Para el alemán, va a ser necesaria en este momento, la figura del filósofo ya que su tarea no es otra que la de ilustrar al pueblo y asesorarlo para que este pueda autolegislarse en un futuro. Pero para que esto pueda a ocurrir, el filósofo debe ejercer su labor independientemente del gobernante y no dar órdenes a las personas que lo escuchen. Solo debe juzgar lo que ve bajo el prisma del rigor científico guiándose únicamente por el principio de verdad y objetividad.

La actitud que inaugura Kant en este texto es la del hombre moderno. Aquel que no quiere hacer simplemente un ejercicio de análisis para ver las circunstancias que lo han hecho ser así, si no que se trata de la reinención de uno mismo. Esto no significa liberarnos de nuestra naturaleza y comenzar nuestra misma creación partiendo de cero improvisando una *humanitas* que encaje con nuestros caprichos. No, se trata, más bien, de lo que podríamos denominar una “ontología histórica”; un entender quiénes somos y de las razones que nos han llevado hasta este punto para, a partir de ahí, ver qué nos hace peculiares con respecto a otras épocas, entendernos y aprender a querer ser lo que somos. El ilustrado no tiene que ser un erudito si no alguien que sepa utilizar los recursos intelectuales que tiene a su disposición para interrogarse por su propia naturaleza, por su *humanitas*. Así, en opinión del francés, lo que surge en la *Aufklärung*, y que hace que esta se convierta en una nueva episteme, con su modelo de humanismo propio, son los principios de autocrítica, autocreación y autonomía. Estos realizan una labor arqueológica ya que buscan aquellos discursos que articulan nuestro pensar y actuar pero sin caer en la trascendental búsqueda de una fundamentación última de la realidad, no pretenden hallar estructuras universales que expliquen nuestro comportamiento y forma de ser. Tan solo conocer las contingencias históricas que nos han llevado a ser lo que somos para conocer nuestra peculiar forma de ser y, a partir de ahí, vivir nuestras vidas.

Esta actitud ontológica crítica nos muestra, por un lado, los límites que le son impuestos a nuestra naturaleza y, por el otro, nos enseña a cómo poder franquearlos. Así, y al igual que el niño que empieza a andar, sus primeros pasos son inseguros y a menudo cae al suelo, se daña y asusta. Pero que pese a llorar sigue intentándolo y, a

medida que sigue andando, toma confianza en sí mismo y sus pasos dejan de ser vacilantes para producir, cada vez más, una pisada firme y segura que lo lleve hasta donde él quiera llegar. Con la *Aufklärung*, de lo que se trata es, por un lado, de que surja en nosotros esa necesidad de andar y, por el otro, de abandonar la comodidad que supone que sea otro quien nos lleve en brazos hacia donde quiera.

Pero, como ya comentamos al principio del apartado, Foucault hace de Kant dos lecturas. La primera de ella es la que realiza en obras como *Las palabras y las cosas*, en la que lo concibe como el paradigma del giro antropológico que caracteriza a la modernidad y adalid del pensamiento posterior ya que la modernidad es ese momento que surge como respuesta a la crisis de la *representación*. Y la segunda, surgida alrededor de 1971, año en el que participe, junto a otros pensadores, en el homenaje póstumo a su maestro el filósofo J. Hyppolite. En este escribirá su texto “Nietzsche, la genealogía, la historia”²⁵⁰ el cual, además de marcar el último momento intelectual en la vida del francés, nos da una imagen del pensador de Königsberg, como la representación máxima del triunfo del dogmatismo burgués de los SS.XIX y XX. Esta vendrá marcada por sus obras *Vigilar y castigar* (1975) y el curso realizado en el Collège de France sobre el texto kantiano “¿Qué es la ilustración?” (1983) en el que busca los fundamentos de la modernidad en la idea de “progreso” a partir de la razón. Y cómo esta, en lugar de buscar la emancipación, persigue la dominación y en vez de favorecer el desarrollo de una sociedad plural, con voluntad y responsable, lo hace de una disciplinada y gubernamentalizante.

El francés, debido a la crisis ético política que entiende que asola a la humanidad se replanteará los pilares sobre los que se sostiene la modernidad ya que entiende que al no haberse sabido superar esta época en su momento, la concepción progresista teleológica de esta se ha enquistado en la nuestra causando daños que pueden ser irreparables. Se establece la diferencia entre modernidad y postmodernidad, para distinguir a las dos epistemes y se ve a esta primera no ya como conquista intelectual si no, por el contrario, como algo perverso. Ya no se ve a la modernidad como un momento histórico si no, más bien, como una actitud vital marcada por la fe

²⁵⁰ Este texto aparece por primera vez en VV.AA. *Hommage a Jean Hyppolite*. Presses Universitaires de France. Paris, 1971. Pp. 145-172. Publicado en España como FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. Pre-textos. Valencia, 1988.

incondicional en el progreso humano. Así, la cuestión moderna lo que va a tratar es de ver si aun merece la pena seguir manteniendo la fe proyectista en el avance de la humanidad a partir de los ideales que supo ver Kant en la Revolución Francesa (justicia, libertad, igualdad y fraternidad) o, si por el contrario, no se puede concebir ya la idea de una gran comunidad humana y lo que nos queda es abrazar el nihilismo porque el amable rostro de la modernidad ha resultado ser mentira, no es más que una máscara que oculta un plan siniestro, la objetivación de la humanidad que consiste en hacer que el ser humano se articule siguiendo las férreas leyes que rigen el funcionamiento del universo. Debemos recordar que la imagen que se tenía de este en aquella época era la de una gran maquinaria precisa que funciona por la interacción sincrónica de todas sus partes. Así, con la objetivación de la humanidad se pretende acercar la moral al ámbito de la explicación científica. Así, en el ámbito filosófico, momentos como el positivismo en el que hay un predominio absoluto de la razón instrumental, no son más que la continuación de la actitud que inició Descartes y que moldeó Kant siglos atrás.

Foucault con esta distinción entre modernidad y postmodernidad lo que está haciendo es un rastreo histórico de los mecanismos de poder que han operado en el pasado para poder localizarlos y entender cómo funcionan en la actualidad, es lo que denomina una “ontología del presente”²⁵¹. En esta se estudia no solo la esencia del presente si no la de los hombres mismos como actores principales de la misma. Este es, a su parecer, el camino que han seguido las investigaciones de Hegel, Nietzsche, Weber y de la escuela de Frankfurt y que Foucault mismo entiende que continúa. El postmoderno es un presente caracterizado por la incertidumbre, la magna cosmovisión moderna de una realidad ordenada desaparece y da lugar a un universo incierto en el que tienen cabida la geometría no euclídea, el relativismo de Einstein, la mecánica cuántica de Planck y el principio de incertidumbre de Heisenberg que rompen con la física newtoniana que entendía al espacio y al tiempo como absolutos. Sin este suelo firme ya no se puede hablar de linealidad ni de futuro y es donde germina la contingencia y la singularidad. En el ámbito filosófico surgen corrientes como la

²⁵¹ Foucault entiende que del pensamiento kantiano surgen las dos principales vertientes que han marcado el devenir filosófico del S.XX y a las que denomina “analítica de la verdad” y “ontología del presente”. La primera se considera más como una reflexión del pensamiento científico y su historia ya que se pregunta por la posibilidad de conocimiento verdadero y por el cómo deba de ser la ciencia que lo desarrolle. A tal corriente se adhieren en el S.XX pensadores como Wittgenstein o Khun. No nos detenemos en el análisis pormenorizado de ella en este trabajo puesto que el francés sigue la segunda. No obstante hay que entender que la analítica de la verdad es un paso previo necesario para la ontología del presente ya que permite conocer, a partir de “su verdad” los rasgos que constituyen a una sociedad concreta.

existencialista en la que es el hombre el que le da sentido al mundo y en él, por su propio carácter y naturaleza, introduce en este su lenguaje en el que tienen cabida el ámbito de la belleza, el de los sentimientos y, en general, el de la subjetividad. “Hombre”, “naturaleza” y “universo”, no pueden ya ser interpretados como máquinas ni caer bajo el dominio de conceptos convertidos artificialmente en universales como puedan ser: Verdad, Razón, Unidad o Proyecto.

Así, con su análisis y crítica a la modernidad, desarrolla su ontología del presente en la que preconiza la muerte del hombre moderno. Siendo por esto que nos dé una doble lectura contrapuesta de Kant; lo critica por considerarlo como el pensador más ilustrado de entre los ilustrados que defendía la existencia de un saber universal, del concepto de identidad y de sujeto trascendental. Pero, al mismo tiempo, lo defiende y admira porque no deja de reconocer su papel dentro de la historia de la filosofía como garante del conocimiento en general y posibilitador máximo de la mayoría de edad de la humanidad. Foucault no renuncia a la posibilidad de saber si no al saber moderno que culmina en la instrumentalización de la razón y en la objetivación de la humanidad.

La lucha del francés no se limita a atacar a las ideologías de épocas cerradas que intentan seguir influyendo en la nuestra si no, como ya hemos dicho, con su *secularización crítica* también ataca a los grandes conceptos que han marcado la imagen que hemos tenido de la realidad y de nosotros, como es el caso de la Razón. Foucault se resiste a creer en la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos. En este caso, hacerlo con una razón, como es la moderna, única y universal válida para fundamentar cualquier conocimiento. Una, que al mismo tiempo resultase inmanente y trascendente ya que se trataría de una facultad propia del ser humano y, al mismo tiempo, también sería principio ordenador, regulador y garante de sentido tanto de la realidad como de nosotros mismos y de nuestra historia. Es cierto que, si bien el proyecto con el que nació la ilustración era, precisamente, liberar a la humanidad de cualquier yugo mediante el conocimiento, no fue consciente de que, al mismo tiempo, estaba creando nuevos ídolos fuera del ámbito sacro. Y es que, debido al profundo sentimiento de orfandad que trajo consigo el destierro de la espiritualidad del ámbito de la vida, el ser humano se vio forzado a sustituir a Dios por la ciencia para llenar el vacío que este había dejado. Incluso la revolución francesa, adalid de la libertad absoluta, cayó en el error de elevar a la trascendencia a la razón humana y, con ella otros conceptos como los de “emancipación” e “identidad”. Ideales que estarían inscritos,

para el francés, dentro del ámbito teleológico ya que el primero se vería como el destino último al que debe aspirar la Historia. Y el segundo como un proyecto que comenzó cuando apareció la humanidad en la tierra y que busca dar consistencia, coherencia y continuidad a la imagen que tenga el ser humano de sí. Viéndose esta como un fluir histórico que nos ha llevado hasta nuestro presente, tal y como lo plantea, por ejemplo, Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807). En la que a lo largo de la historia, y a través de la dialéctica, conseguimos alcanzar la idea de espíritu universal, como cota más alta de desarrollo para la humanidad. Pero, como nos hace ver Foucault, siguiendo la estela de otros pensadores, esta razón moderna, pese a haber logrado magníficos objetivos como pueda ser la independencia de la vida humana respecto a lo trascendental, consiguiendo que tomemos las riendas de nuestra existencia, al sacralizar el concepto de progreso y no haber sabido entender lo complejo y peculiar de lo humano, al mismo tiempo, ha sido la causante de grandes desastres cuya mayor expresión la podemos personificar en el holocausto.

“Si con el racionalismo moderno el mundo pudo devenir un conjunto de representaciones subordinadas a las categorías de la razón, nada impediría que el mismo procedimiento se aplicara sobre la propia conciencia del sujeto [...] De una parte la utopía de una comunidad universal, hecha posible por un lenguaje común, una sensibilidad compartida y una comunicación sin límite. De otra parte la amenaza de los mecanismos de control que multiplican su eficacia al inducir a todos los sujetos a autorrepresentarse bajo la misma figura”²⁵²

Como si de una moneda se tratase, la razón tiene dos caras y del mismo concepto se desprenden dos ideas contrarias que presentan dos visiones contrapuestas. Así, por ejemplo, si hablamos de “sujeto” nos encontraremos, por un lado, con el emancipado capaz de autorrepresentación y, por el otro, al esclavo carente de identidad. Y si lo hacemos de la moral, tenemos a una comunidad dialógica emancipada y guía de su destino o a un temeroso rebaño carente de voluntad y poder de autodeterminación.

Pero, al igual que niega la existencia de esta totémica y divinizada razón mostrando cómo es un constructo histórico al mostrarnos sus incongruencias, tampoco cree en la existencia de *razones enajenadas*, como puede ser “la razón instrumental” frankfurtiana. Ya que entiende que lo único que hacen es arremeter contra molinos de viento; no se han dado cuenta que su enemigo, aquel contra el que luchó la modernidad ya no existe, pertenece a otra época. No han sabido ver que el suyo, el postmoderno, es otro momento histórico. Una episteme nueva con su estructura y circunstancias propias.

²⁵² HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault. Op. Cit.* P. 59.

Foucault vuelve a fijarse en Nietzsche puesto que ve en este a la primera figura que supo entender tal cuestión ya que cuando el de Röcken escribe su temprana obra *El nacimiento de la tragedia* (1872) ya vislumbraba la tesis que plantea el francés cien años después. En esta obra, el joven filólogo, no quiere una vuelta, sin más, al mundo presocrático ya que este planteamiento resulta imposible e infantil. Su plan, más bien, consistía en mostrar al hombre moderno que pueden existir formas de vida alternativas a la moral racionalista que lleva y que le conduce a negar su propia existencia y a un vivir inauténtico. Así, la que plantea es una basada en principios estéticos. Y esta misma idea, más desarrollada, la encontramos en su *Así habló Zaratustra* al describir las tres transformaciones por las que pasa la humanidad para llegar al *übermensch*.²⁵³ Las cuales no siguen el esquema hegeliano ya que no hay una dialéctica acumulativa en los pasos del camello al león o de este al niño. No hay una continuidad que obedezca a un gran proyecto, lo que hay es ruptura. Para que uno surja, el anterior debe perecer y ser consciente de su muerte y de lo que esto trae consigo, el olvido máximo y la nada; cada etapa supone una nueva andadura. El momento máximo de tal proceso es el niño ya que este es inocencia pura sin memoria. Pero este proceso puede llevar a interpretaciones erróneas porque no es teleológico ya que no trae consigo la promesa de algo nuevo que está por venir porque esto implicaría progreso hacia un objetivo final. Es tan solo posibilidad abierta a la existencia, es virtualidad. Foucault ve en estas figuras una metáfora de una época nueva que se abre y que no puede traer consigo nada que la ate al pasado o al futuro (es por ello por lo que no hay lugar ni para los metarrelatos ni los metaconceptos), porque esto le impediría salir de ella y poder dar el salto a un momento epistémico nuevo.

El inicio de esta época nueva lo ve anunciado Foucault, nuevamente, en la filosofía nietzscheana. Nos referimos a la “muerte de Dios” pero más que al hecho en sí a las implicaciones de esta: la muerte del hombre. En referencia a tal relación, el francés escribirá estas esclarecedoras líneas:

“En nuestros días –y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión-, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo e imperceptible, este retroceso hacia la forma de identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin; se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos [...] dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia

²⁵³ NIETZSCHE, F. *Así hablaba Zaratustra*. Ed. Cit. Pp. 48-50. Véase el título “De las tres transformaciones” (primera parte).

finitud; opero dado que habla piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos hinchan ya el Océano futuro, el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios [...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras. Es la identidad del Retorno de lo mismo y de la dispersión absoluta del hombre.²⁵⁴

Ve en esta relación bipolar Dios-hombre el fin de una época y el comienzo de otra que ya encierra en sí su fin. En la que el asesino va a ser ahora la víctima, el hombre va a morir. Esta idea, que marca el presente de su época, va a ser sobre la que graviten sus posteriores investigaciones arqueológicas. Es a este proceso de comienzo y fin, al que hace referencia en el texto al hablar del “retorno de lo mismo” Tras acabar con Dios y colocarse en su lugar el hombre, el último hombre, ve planear sobre sí la sombra de su acto y cómo este no va a quedar impune. Pero quien vaya a derramar su sangre en la plaza pública va a ser esa razón única, a la que nos hemos referido anteriormente, y que tras su promesa de libertad se ocultaba un plan distinto. Pero esta vez, la novedad va a ser que cuando cometa el crimen, no será tan cruel con el hombre como este lo fue con Dios. Se va a caracterizar por ser más prudente, por conocer mejor las reglas del juego y, en lugar de la acción directa buscará la sutileza con idea de evitar cualquier comportamiento divergente que suponga una amenaza a su pervivencia. De ahí la aparición del denominado “poder disciplinario” (este será muy investigado por el francés en posteriores estudios) que se caracterizará porque nadie se dará cuenta de su funcionamiento, el cual es constante y omnipresente. Con su pensamiento, Foucault, quiere poner de relieve un hecho que está pasando desapercibido y que se esconde tras el mito moderno de la ciencia y sus promesas para con la humanidad. El conocimiento de esta realidad y su historia, mostrarán que este esquema humanista debe ser rechazado porque las premisas de las que parte, la razón única y la linealidad histórica, no son reales.

Para el francés, lo único que hay son *razones* que según el campo de conocimiento a que se quiera aplicar valdrán unas más que otras pero todas serán válidas y legítimas. El que usemos un tipo en lugar de otro dependerá del fin que pretendamos alcanzar y de la época en la que estemos. Mantener esta tesis hizo que fuera tachado de relativista, siendo sus principales detractores el filósofo analítico Hilary Putnam y, el ya estudiado, J. Habermas.

²⁵⁴ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Cit. P.373-374.

3.3 La crítica de relativista.

El primero de ellos, Putnam, lo califica de “relativista epistemológico” ya que si el francés defiende que no existen conceptos absolutos, está negando la posibilidad de existencia de todo criterio universal de carácter normativo y moral que justifique la existencia de cualquier teoría. Entonces, al establecer esto, se pregunta el filósofo de Chicago, ¿Foucault cómo puede legitimar su postura frente al modelo establecido si ha negado, precisamente, la posibilidad de una base teórica estable y firme sobre la que apoyarse? No obstante, será por parte de Habermas, y sus seguidores, de donde le vengan los ataques más feroces. Es principalmente en su escrito *El discurso filosófico de la modernidad* en el que desarrolla su crítica más profunda al pensamiento del francés²⁵⁵. Así como el llevar a cabo el análisis del concepto de “poder” (alrededor de este concepto orbitará el pensamiento del francés en la última etapa de su vida) que este tiene para desenmascarar, según palabras del alemán, la falsa objetividad que poseen los análisis arqueológicos foucaultianos.

Comienza su ataque tachándolo de historicista y de estructuralista. Debido a que desarrolla una metodología de investigación más próxima a la del investigador científico que a la del filósofo de la cultura, la cual acabará convirtiéndose en hermenéutica. Y continúa esta ofensiva al criticarle el alejamiento intelectual que establece entre su forma de actuar y la que mantuvo el polémico pensador Bataille, al que se refería como su mentor.

Como muestra de lo dicho, Habermas ve que ya en su primera gran obra, *Locura y sinrazón* (1961), Foucault realiza un recorrido histórico del término “locura” a partir de los distintos tratamientos clínicos que ha tenido a lo largo del tiempo, para mostrar los cambios del mismo desde sus inicios hasta el presente. El objeto último de dicho trabajo es mostrar la evolución del concepto mismo de “razón” a partir de una idea que surge de este como es la de la locura. El alemán, lo que hace es poner en duda que el francés, a lo largo de toda su obra, a partir de una genealogía de la locura primero y de

²⁵⁵ Hay que destacar que el capítulo IX de esta obra lleva por título “Foucault: Desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón”. En este analizará las relaciones que se establecen entre racionalidad y poder para ver qué elementos intervienen en la misma. Se centrará en lo expuesto por el francés en dos de sus obras fundamentales como son; *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). En las que desarrolla más profundamente su planteamiento genealógico. No obstante, hará un recorrido por la mayoría de la producción literaria del francés.

las ciencias humanas después, logre desenmascarar los intereses ocultos de la razón si su trabajo lo realiza, precisamente, dentro de los límites que esta impone. Además, se muestra escéptico con la idea de la supuesta neutralidad de las conclusiones a las que este llega y con actitud mantenida, a la que denomina irónicamente, de “positivismo inocente”. Ya que entiende que es imposible la existencia de la “neutralidad valorativa”²⁵⁶, puesto que toda teoría está atravesada por los intereses del que investiga así como de sus creencias y deseos.

De tal modo que mientras que la propuesta de Foucault no es otra que la de mostrar la racionalidad instrumental que se oculta tras la aparición de las ciencias humanas, ya que cree que estas no son más que otra de las muchas máscaras que emplea la razón para esclavizarnos y que estas, a su vez, tienen el mismo origen que las de la naturaleza. Habermas duda de tal planteamiento desde su base constitutiva. Y es que critica al francés el concepto de historia que maneja ya que este hace uso de la visión estructuralista que parcela a la misma en islas inconexas. Y cada una de ellas con su discurso propio acerca de lo que sean el universo, el ser humano y su acontecer en el mismo. Eliminando, de tal modo, cualquier posibilidad tanto de visión de conjunto como de reconocimiento en ellas. Así entendida, la historia, es algo completamente ajeno al ser humano con lo que no se puede identificar ya que solo podríamos reconocer como propio únicamente lo que se da en nuestra época y no en las anteriores.

Lo que hace el de Poitiers, según el alemán, es un “historicismo trascendental” ya que el arqueólogo, más que entender y aprender, lo que hace es mantener una posición puramente descriptiva cuya función principal es la de observar una realidad que no pertenece a su parcela temporal y de la cual lo único que hace es extraer conclusiones para sus estudios.

“El ámbito de la historia, tal como Foucault se representa ahora las cosas, queda integralmente lleno por el acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discurso; en esta pluralidad caótica de universos de discurso perecederos no queda lugar alguno para un sentido global. El historicista trascendental mira como en un caleidoscopio: Este caleidoscopio apenas recuerda las sucesivas figuras de una evolución dialéctica; no se explica por el progreso de la conciencia, tampoco por un descenso o caída, ni tampoco por la pugna de dos principios: el deseo y la represión. [...] La historia se congela bajo

²⁵⁶ No deja de ser reseñable cómo al igual que hiciese al hablar de “racionalidad” en su crítica al planteamiento marcusiano, Habermas vuelva a hacer uso de un término acuñado por el sociólogo alemán M. Weber. En este caso para referirse a la existencia de la objetividad absoluta a nivel teórico.

la mirada estoica del arqueólogo formando un iceberg recubierto de las formas cristalinas de las formaciones arbitrarias de discurso”²⁵⁷

Estos estudios irán orientados en Foucault, como hemos visto, hacia la idea de poder. La cual, es elevada al *status* de piedra angular de una historiografía planteada en términos de crítica de la razón. La cual, somete todo a su criterio de verdad sin que haya nada que se eleve por encima de ella misma. De ahí, la dimensión trascendental comentada. Una trascendentalidad que sesga la continuidad histórica en plexos inconexos y que no admite juicios de valor ni críticas de una parcela a otra por estar desligadas. Pero, en el fondo, esta fachada de objetivismo, lo que oculta es un subjetivismo radical y la pretensión de un hombre de alcanzar la verdad, su verdad, a partir de un método que más resulta un paralogismo de la neutralidad que una senda que nos abre hacia la verdad.

La crítica de Habermas no se detiene en plantear un desenmascaramiento sin más de la supuesta científicidad genealógica foucaultiana y de su unilateralidad investigadora, las cuales como hemos visto, le impedirían abrirse a críticas y a valoraciones que planteen una reformulación de su concepción del poder como criterio de verdad. Si no que tomará una triple línea de ataque. Tildando a este sistema de pensamiento de: presentista, relativista y criptonormativo.

“La genealogía sufre un destino parecido a aquel que Foucault había leído en manos de las ciencias humanas: a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia *presentista, relativista y criptonormativa* que no quiere ser [...] Foucault, en efecto, se ve envuelto en aporías cuando trata de explicar cómo hay que entender lo que el propio historiador genealógico hace. La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión (1) por el involuntario *presentismo* de una historiografía que permanece ligada a su situación de partida; (2) por el inevitable *relativismo* de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; y (3) por el arbitrio *partidismo* de una crítica que no puede dar razón a sus fundamentos normativos. Foucault es lo suficientemente insobornable como para confesar estas inconsecuencias”²⁵⁸

El *presentismo* no es más que la actitud que ya ha sido comentada anteriormente. La cual, y en opinión de Habermas, al investigador le resulta imposible el no proyectar, consciente o inconscientemente, su visión de los fenómenos analizados y valorarlos a

²⁵⁷ HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Madrid. 1993. P.303.

²⁵⁸ *Ibid.* Pp. 330-331.

partir de los parámetros marcados por su momento epistémico cuando, en realidad, se supone que debería emplear unos marcadores universales y atemporales. Por tanto, Foucault, para Habermas, no deja de ser aquello que rechazó tantas veces, un hermeneuta. Y las valoraciones que hace no son más que meras interpretaciones particulares que surgen del planteamiento imperante en su momento histórico. De hecho, el alemán entiende que la misma división histórica sobre la que Foucault hace sus investigaciones (Edad Media, Renacimiento y época clásica) van dirigidas a una interpretación temporal en la que el referente es aquel en el que se sitúa el punto de vista del analista, la actualidad. Es decir, el presente (de ahí el concepto de “presentismo”) al que se refiere como “el destino de nuestro tiempo”. Así, lo que está haciendo es comparar cada etapa con la suya, al entender cómo todas se encaminan a esta por ser su conclusión lógica. Es por esto, por lo que Habermas denuncia que lo único que elabora es una hermenéutica de la historia con idea de entender el presente. Así, pese a reafirmarse en su neutralidad, con su forma de actuar, Foucault, está abogando por todo lo contrario. Concluirá Habermas sobre este respecto diciendo:

“El desenmascaramiento de las ilusiones objetivistas de todo querer-saber conduce a la complicidad con una historiografía narcisistamente vuelta hacia el lugar que ocupa el observador que instrumentaliza la consideración del pasado para proveer las necesidades del presente.”²⁵⁹

Partiendo del principio de que un pensador no puede desligarse de su contexto y elaborar un pensamiento puro y aséptico, la crítica habermasiana de *relativismo* será similar a la de presentista y una vez más, rebatirá la objetiva neutralidad genealógica del francés. Y es que pese a que Foucault, con su análisis de la idea de poder pretenda mostrarnos cómo las ciencias del espíritu surgen en la época anterior como forma renovada de dominio de la razón instrumental y quiera fundamentar un saber superior a estas que sea capaz de salvar la dignidad humana. Su estudio no podrá ser objetivo porque va encaminado hacia un fin determinado, aunque este sea tan noble como el de salvaguardarnos. Por lo que sitúa sus análisis en una perspectiva valorativa concreta que se orienta exclusivamente hacia aquellos resultados concretos que persigue.

Por último, cuando Habermas habla de *criptonormativismo*, se refiere a que tras el discurso foucaultiano de situar su genealogía más allá de cualquier interpretación interesada que se pueda enunciar sobre el poder, surgida de la relación clásica

²⁵⁹ *Ibid.* P. 303.

revolucionaria (vista por el francés como reduccionista y simplista) que enuncia que quienes lo detentan son malos y, por tanto, buenos aquellos hacia los que este va dirigido, ya que la entiende como premisa propia del discurso moderno y, por tanto, de una época anterior a la suya que necesita ser reformulada para adaptarse a la actualidad, realmente lo que sigue haciendo es una relación valorativa pero de carácter subliminal. Es decir, si la realidad fuese una función teatral, el francés estaría negando la realidad que se representa en el escenario descubriendo su falsedad pero, tras las bambalinas, y fuera de los ojos de los espectadores y de la mirada inquisitiva de los críticos estaría representando la misma obra. O dicho de otro modo, y continuando con una terminología propia del mundo del espectáculo, podríamos decir que en lugar de un filósofo es un ilusionista que sabe cómo encandilar a su público atrayendo la atención del mismo hacia donde él quiere para hacernos tomar por verdaderas las conclusiones a las que llega.

“Todos sus trabajos están transidos de “engagement” hasta en el estilo y selección del vocabulario; el gesto crítico domina no sólo la autodefinición y autocomprensión de su obra entera, sino también la propia articulación de su teoría”²⁶⁰

Debemos comprender por qué el francés no quiere seguir con los planteamientos revolucionarios de la modernidad. Ya que entiende que esto supondría caer en las redes del sistema burgués. Ya que cualquier solución a la que se llegue, como la historia nos ha mostrado, estaría situada dentro de su parámetro, por lo que no sería una solución efectiva que terminase con el poder racional ejercido. Por tanto, si siguiese los esquemas de sus predecesores, su trabajo consistiría únicamente en conocer mejor las redes que tejen el sistema pero sin poder salir de él. Es por ello por lo que muchos contemporáneos suyos siguen hablando en términos de: autonomía, heteronomía, legalidad, emancipación, etc. Sin poder llegar a decir realmente nada nuevo ni nada que pudiese plantear una alternativa efectiva. Foucault diseña su pensamiento como una disidencia activa contra el sistema, quiere hacerle una guerra de guerrillas al poder mismo; conocerlo, ser como él, llevarlo a su terreno y ahí, pese a ser más débil, vencerlo. Con esto logra descubrir cómo funciona realmente el poder y desarrolla la idea de “biopoder”. Y con esta, llega la última gran crítica habermasiana, la cual va ligada a las anteriores.

²⁶⁰ *Ibid.* P. 337-338.

Foucault entiende este nuevo concepto como aquella forma de socialización que surge en las sociedades industrializadas cuya misión es subyugar a la humanidad a partir de distintas prácticas de control. Con este lo que se persigue es eliminar cualquier rasgo de individualidad y espontaneidad en las personas transformando el cuerpo mismo en un sustrato único de poder. Ve que con el inicio del orden burgués se produce un cambio en el proceso de individualización con respecto a épocas anteriores como la medieval. Si en esta solo se individualizaban, se distinguían de la masa social, aquellos situados en los estratos más altos. Con el régimen burgués, los que serán individualizados serán los miembros de las capas más bajas. La objetivación la llevarán a cabo los saberes positivos que con su metodología científica dividirá y clasificará a los individuos en locos y cuerdos y enfermos y sanos²⁶¹. Estos saberes serán sospechosos de ir encaminados a delimitar mejor la naturaleza humana no para conocerlo mejor de un modo desinteresado si no para dominarlo, *sujetarlo*. El francés desarrolla este concepto porque entiende que en los últimos siglos las técnicas de control se han dirigido más a los cuerpos que a los espíritus y conciencias de las personas a las que se busca someter. Por tanto, lo que hay que hacer es cambiar la estrategia moderna de realizar contradiscursos teóricos o metarrelatos teleológicos que hablen de una salvación futura (al más puro estilo marxista tradicional) ya que estos lo que hacen es desviarnos del objetivo principal que perseguimos al ir dirigidos más a la teoría que a la acción, más a la ideología que a la movilización. Como consecuencia directa de este error al fijar el blanco de ataque mistificamos, aun más si cabe, la figura del poder reforzando la opresión instrumental que es capaz de ejercer. Puesto que estos nuevos discursos, aunque contrarios al sistema establecido, irían cargados de valoraciones normativas interesadas. Lo cual es, precisamente, lo que Foucault critica en pos de un planteamiento propio de la “neutralidad objetiva”.

La pregunta que le surge a Habermas, no sin cierta malicia, es: *Si no se nos da ningún motivo para luchar ¿Por qué debemos luchar?* La crítica que se oculta veladamente tras esta pregunta es que entiende que Foucault ha caído, por sí mismo, en

²⁶¹ Para profundizar mejor en esta cuestión se recomienda la lectura de FOUCAULT, M. *Enfermedad mental y personalidad*. Ed. Paidós. Barcelona, 2010. En esta se muestra cómo la ciencia médica actual, y concretamente la psicología, siguiendo los esquemas heredados de épocas anteriores, intenta establecer la línea divisoria que separa lo significativo y comprensible de lo perturbador. Para definir qué es lo sano, lo normal y lo patológico. Nos quiere mostrar cómo esta es otra forma de sujeción del individuo por parte de las ciencias humanas y cómo ha sido admitida, y aceptada, por la sociedad. Pese a alejarse de la temática tratada en este apartado, creemos que es interesante hacer mención de la misma para incidir en la idea que tiene Foucault del sujeto devenido en el S.XX y la necesidad de su propuesta *antihumanista*.

una aporía que le impide fundamentar teóricamente su planteamiento crítico. Negando, con ello, la validez del mismo así como cualquier intento de su fundamentación.

“En cuanto Foucault toma el hilo de la implantación biopolítica del poder disciplinario, deja de lado el hilo de la organización jurídico del ejercicio de la dominación y de la legitimación del régimen de dominación.”

La conclusión a la que llega Habermas es que no deja de ser irónico cómo las críticas de Foucault hacia el desarrollo tomado por las ciencias humanas guiadas por la razón científica, a partir del S.XVIII, las condujera a un objetivismo radical y a la disolución del individuo en las prácticas científicas. Cuando su propia genealogía descriptiva *anormativa* y *avalotariva*, adalid de la neutralidad y de la búsqueda desinteresada de la verdad, acaba concluyendo en un subjetivismo radical igual de negativo, o peor aún. Ya que no solo es interesado sino que además es incapaz de justificar argumentativamente su propia existencia ni de rendir cuentas de su fundamento normativo. Es por ello, que tilda el pensamiento foucaultiano, como hemos visto, de presentista, relativista y criptonormativista.

3.4 Las palabras y las cosas.

Pese a las críticas que haya podido recibir, ya hemos visto las conclusiones a las que llega Foucault tras realizar su estudio arqueológico sobre la historia y lo que ha ocurrido con los conceptos claves que la sostienen, nos ha dado una metodología de investigación que consiste en fragmentar la historia en distintas épocas para conocer la realidad y la mentalidad de estas. Todo ello persiguiendo una idea fundamental que es; si logramos entender las claves para poder conocer el pasado, podremos entender el presente. O lo que es lo mismo, si conocemos cuál ha sido la imagen que ha tenido la humanidad de sí misma en cada momento, podremos conocer cuál es la que tiene en la actualidad y enfrentarnos al problema que mueve esta investigación, *la muerte del hombre*.

Con esa intención nace la obra en la que centramos nuestro estudio: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Su objetivo no es otro que el conocer la evolución que ha seguido la palabra “humanidad” a través de las

formas del saber que objetivan al sujeto y el lenguaje que emplea. Para descubrir si aún hoy tiene sentido el seguir usando dicho término o si ha caído en desuso. Ya que entiende que, tras los terribles sucesos bélicos ocurridos en la primera mitad del S.XX y los nuevos descubrimientos científicos, sobre todo en el ámbito de la genética. Los conceptos sobre los que se apoya nuestra imagen, parece que progresivamente se erosionan y se debilita la idea que podamos tener sobre lo que estos sean hasta hacerlos superfluos y acercarlos a su fin. Para ello, y como veremos en los siguientes apartados, realizará un estudio histórico-filosófico, una *arqueología*, en las que él distingue como distintas épocas de las ciencias y saberes y en la forma de conocimiento que imperaba en ellas y cómo estas marcaban la visión de la realidad que tenían. Todo ello, con el objetivo de poder escribir correctamente la historia del presente.

Para Foucault, en el ámbito de la realidad existen dos planos que en su relación conforman la mentalidad de una época determinada; el primero es el de *las palabras*, que será el del lenguaje. El segundo es el de *las cosas*, o lo que es lo mismo, el mundo exterior. Estos dos conforman la *episteme*. Esta, como sabemos, establece el discurso y la mentalidad de la época y nos indica cómo nos relacionamos con el mundo y lo conocemos ya que configura tanto nuestra mentalidad como el cuerpo de nuestras creencias. Por este motivo, el francés, entiende que es fundamental que si pretendemos conocer las claves de la episteme debamos de analizar, por un lado, la metodología que hemos empleado para conocer la realidad y, por otro, el lenguaje utilizado en el discurso que hemos usado para realizar tal fin. El lenguaje es fundamental ya que establece la forma en la que pensamos, la cual, como sabemos, está relacionada directamente con el modo en el que concebimos la realidad, el lugar que ocupamos en esta e, incluso, con lo que nosotros mismos seamos. Así, analizará en esta obra al “ser humano” y a la “humanidad” misma a partir de lo que de estos digan saberes como la filología, la psicología, la biología, la sociología y la economía.

Foucault le da tanta importancia al lenguaje, para comprender las claves que han marcado a las distintas epistemes a lo largo de la historia, que dedicará la primera parte de su obra a tal fin²⁶². De ahí que designe a esta bajo el título: “Las palabras”. El

²⁶² A continuación realizamos un breve resumen de la primera parte de esta obra ya que nos centraremos en los siguientes apartados a estudiar más detenidamente la segunda por considerarla más interesante para alcanzar los resultados que perseguimos en este trabajo de investigación; el estudio de “la muerte del hombre”.

objetivo de la misma es que comprendamos cómo pasamos de una episteme a otra gracias a los cambios operados en nuestra mentalidad y comprender que estos han venido producidos por las modificaciones que se han originado en el lenguaje con el paso del tiempo. Como indica el propio autor en el prefacio de su obra:

“Tenemos la fuerte impresión de un movimiento casi ininterrumpido de la ratio europea desde el Renacimiento hasta nuestros días [...] pero toda esta casi continuidad al nivel de las ideas y de los temas es sólo, sin duda alguna un efecto superficial; al nivel de la arqueología se ve que el sistema de positivities ha cambiado de manera total al pasar del siglo XVIII al XIX. No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente”²⁶³

Así, en el Renacimiento, nos dice el francés que, la forma de conocimiento se basaba en las “semejanzas” y parecidos que pudiéramos establecer entre la realidad y el lenguaje empleado, el mundo se replegaba sobre sí mismo. Las figuras principales del conocimiento y el lenguaje que prescribían la semejanza eran: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía. El saber que surge en esta época es el subjetivo ya que en la relación de conocimiento entre sujeto-objeto imperará la figura del sujeto y, por tanto, el mundo será lo que este diga que sea. El problema, para Foucault, de esta forma de proceder estriba en que nunca podremos conocer sino la misma cosa una y otra vez, no podremos avanzar en el conocimiento puesto que la idea que tengamos no cambiará.

No será hasta el paso que va entre finales del S.XVI y principios del S.XVII, momento que en el ámbito filosófico viene marcado por el racionalismo de Descartes, cuando nos encontremos con un cambio en las formas de conocer ya que varía el lenguaje empleado para referirse a la realidad. Foucault ejemplifica el cambio de mentalidad con la, ya mencionada, pintura de Velázquez de *Las Meninas* y con la cervantina obra *El Quijote de la Mancha* porque entiende que el lenguaje empleado en esta novela rompe la relación de parentesco que se había dado hasta ese momento. En esta, el saber consistía en un desciframiento de las similitudes entre las cosas: entre el cielo y la tierra y entre el universo y el ser humano. Y el lenguaje empleado era otro elemento más cuya misión era enlazar signos con significados pero sin inventar ni crear nada. Todo era natural puesto que venía directamente del creador, de su inteligencia y su bondad. En este *mundo* lo visto y lo leído eran suficientes criterios de verdad puesto que se correspondían con la realidad. En cambio, *El Quijote* marca un antes y un

²⁶³ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Cit. Pp. 7-8.

después porque en ella se nos narran las aventuras, y desventuras, de un hombre empeñado en manifestar la semejanza que existe entre lo leído en los libros de caballería y lo visto en el mundo. Es por ello que Foucault se referirá a él como “el héroe de lo Mismo”.

“Con todas sus vueltas y revueltas, las aventuras de Don Quijote trazan el límite: en ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones. Don Quijote no es el hombre extravagante, sino más bien el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la similitud. Es el héroe de lo Mismo. [...] Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio.”²⁶⁴

En el S.XVII dominará el uso de la “distinción” al introducir a la razón como único instrumento para conocer la realidad basándose en los principios de orden y medida. El mundo ya no es un universo de criaturas ligado por similitudes que son nombrados por las palabras que les corresponden por naturaleza. En este momento, la actividad del espíritu consistirá en *discernir* y el conocimiento que aparezca será el objetivo ya que ahora será el sujeto el que sea relegado a un segundo plano en la relación epistémica que mantenga con el mundo. El lenguaje pierde su relación con el mundo, ya no es una criatura más como lo fue antaño, ahora va a ser un elemento artificial analítico cuya misión va a ser la de clasificar y ordenar las representaciones; es la época de las enciclopedias, de la historia natural y de pensadores y científicos como Johnstone, Buffon, Robinet y Maupertuis.

En el S.XIX, a nivel de conocimiento, se producirá otro cambio en la relación dialéctica y será nuevamente el sujeto el que domine, estableciendo nuevamente el ámbito de conocimiento y el modo de conocer. Esta recuperación del sujeto se produce gracias a la importancia que toma la historia. Esta será entendida teleológicamente puesto que irá encaminada, por la idea de progreso, hacia un fin preestablecido. El hombre será concebido como *sujeto histórico* ya que se hace y realiza dentro de ella. Esta noción marcará profundamente la mentalidad del S.XX. Otro hito de esta época moderna, para Foucault, será la aparición de las ciencias denominadas “del espíritu”, o “humanas”, a las que dedicará la segunda parte de su obra titulada “Las cosas” (la cual será analizada posteriormente en la última parte de este apartado).

²⁶⁴ *Ibid.* Pp. 53-54.

Foucault quiere hacernos entender que las diferentes épocas son distintas entre sí y es por esto por lo que usan distintos criterios para determinar lo que sea la verdad. Por tanto, no puede haber una verdad única y universal si no, más bien, distintas *verdades* relativas y temporales. Así, cada una de estas será la *Verdad* de una época determinada y marcará el pensar y actuar de los seres humanos pertenecientes a dicho período. Por lo tanto, y como ya hemos mencionado anteriormente, es imposible hablar sobre cualquier concepto en absoluto, ya sea el de *verdad*, *conocimiento*, *ser humano* o *humanidad*. Todos son contingentes y relativos y nunca uno será mejor que otro ni su definición más verdadera que la de otra época. La episteme de cada momento seguirá en vigor mientras muestre su utilidad y en el mismo instante en que deje de hacerlo, será necesario introducir una alternativa acorde con las nuevas exigencias surgidas²⁶⁵.

²⁶⁵ Muchos han querido establecer semejanzas entre los conceptos de *episteme* arqueológica foucaultiana y el de *paradigma científico*, del americano Th. S. Kuhn. Es verdad que ver la relación entre estos es fácil ya que ambos conceptos surgieron en años próximos (siendo anterior en el de Kuhn) y presentan muchas similitudes, en tanto en cuanto, surgen para dividir la historia en períodos individualizados que engloban al saber y la mentalidad de un momento determinado. Pero se diferencian en que mientras el paradigma se crea buscando las semejanzas que tienen los distintos saberes, la episteme lo hace buscando las diferencias. Es decir, el primero se puede decir que es un código general que prescribe el orden de las cosas buscando el denominador común de una época determinada y el segundo, en cambio, no es un principio de unificación, sino de dispersión. Ya que lo que hace es mostrar cómo existe un lenguaje que se ha referido a las mismas cosas pero de un modo distinto en cada época histórica. Busca las diferencias entre los distintos discursos empleados para hablar sobre lo mismo y así delimitar las fronteras entre estos. Este uso es importante para Foucault porque marca la forma de pensar y de conocer la realidad. Así, y dependiendo de cómo sea el discurso empleado, se puede establecer en qué época ha sido dicho. No obstante, se entiende que en este trabajo de investigación es necesario ahondar en la teoría de Kuhn para no caer en el error de ver la de Foucault como una continuación de esta y como una extrapolación al ámbito de la historia de la humanidad.

Este filósofo de la ciencia americano, establece su teoría de la evolución en la historia de la ciencia en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). En esta, reflexiona acerca de la legitimidad de intentar hacer una historia de la ciencia preguntándose por el momento en el que se produjeron ciertos descubrimientos científicos aislados como puede ser el del oxígeno o el de la electricidad. Ya que actuar de tal modo hace al que lo pregunta suponer que la ciencia es un proceso acumulativo en el que antiguas teorías se desechan cuando caen en desuso por la aparición de unas nuevas que las completan o corrigen. Ya que al hacer tal cosa parece que las reemplazadas han perdido su *status* de científicas. Para no caer en tal error, dirá que la ciencia pasa por distintos estadios a los que denomina de “ciencia normal” y a los que define como: “*la investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo como fundamento para su práctica posterior.*” KUHN, TH. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F.C.E. Mexico, 1997. P. 33.

Para Kuhn, esta ciencia normal engloba al conjunto de teorías aceptadas por la comunidad científica y va a servir como base para definir tanto los problemas que puedan surgir como el método que se emplee para solucionarlos, ya sea en el presente o en el futuro. De tal modo que el estudio de ese cuerpo de teorías aceptadas es lo que va a permitir a los jóvenes que aspiren a ser investigadores a poder ser miembros de su comunidad científica. Esto es lo que va a denominar como “paradigma” y va a ser el signo que marque la madurez de una sociedad determinada. Kuhn dirá que con el tiempo el paradigma no podrá dar respuesta a nuevas cuestiones que le surjan al paso y será en ese momento cuando se entre en lo que denomina una fase de revolución en la que se confrontarán distintas teorías y triunfará aquella que sea mejor que sus competidoras (como ejemplo cita, entre otros, el caso en astronomía del cambio del sistema de Ptolomeo por el de Copérnico). Definirá a la revolución como: “*Aquellos episodios de desarrollo no*

La tarea del filósofo-arqueólogo será la de rastrear lo que hayan sido en cada momento histórico esas verdades y, más concretamente, lo que sea la actual para conocer aquellos elementos que son claves y fundamentales para entender nuestra vida y nuestro estar en el mundo, como son: la historia, la razón y el ser humano. Pero siempre tomando conciencia de la relatividad de las afirmaciones a las que lleguemos puesto que lo absoluto es imposible. Por ello, pese a que el trabajo del arqueólogo se centre en estudiar el pasado, realmente va dirigido a conocer el presente. Esa es la meta que persigue el francés y la tarea que entiende que debe seguir la filosofía a partir del método que diseña; desentrañar las claves del presente para poder entenderlo.

Con lo leído, entendemos que actualmente vivimos dentro de los parámetros establecidos por una episteme determinada. Foucault tratará de desvelar las claves que la han conformado y que marcan nuestro pensar y actuar para así poder entendernos mejor y conocer el destino que nos espera. Esta episteme, es heredera directa de la moderna, la cual surge en torno a los últimos años del S.XVIII y los primeros del

acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible.” (Ibid. P. 149.) En el momento en el que se establezca el nuevo paradigma, las viejas escuelas científicas que no hayan sabido, o querido, adaptarse al nuevo aferrándose al antiguo, serán excluidas de la profesión y sus trabajos olvidados. Así dice al referirse a la aparición de un nuevo paradigma: “Después de que el descubrimiento había sido asimilado, los científicos se encuentran en condiciones de explicar una gama más amplia de fenómenos naturales o de explicar con mayor precisión algunos de los previamente conocidos. Pero este avance se logró solo descartando ciertas creencias y procedimientos previamente aceptados y, simultáneamente, reemplazando estos componentes del paradigma previo por otros”. (Ibid. P. 112).

Así, y con lo dicho, es fácil caer en la tentación de establecer paralelismos entre el proceso que sigue la historia de la ciencia y el de la humanidad ya que el sentimiento que impulsa una revolución y su consiguiente cambio de paradigma debe ser el mismo que impulsa a una sociedad a sublevarse contra el sistema establecido ya que este no satisface las nuevas necesidades y exigencias de la comunidad a la que ordena y, por tanto, deja de cumplir la función con la que fue concebido. Así se puede dar una explicación racional de las distintas fases por las que ha pasado la historia y cómo estas, pese a formar una línea común presentan una idiosincrasia propia. Ya que al igual que no se puede hablar de paradigmas que no hayan sido científicos, no se puede hablar de sociedades que no hayan sido civilizadas, por mucho que se alejen de los parámetros que estipulan en la actualidad lo que sea ser civilizado.

No obstante, Kuhn, al final de esta obra analizada, advierte del error que supone el trasladar su teoría de las revoluciones del ámbito científico al social ya que entiende que este modo de avance es exclusivo de las ciencias de orden físico matemático ya que sus paradigmas son aceptados en conjunto por toda la comunidad. Pero, en cambio, en el campo de las ciencias humanas, tal consenso no se puede dar ya que dentro de cada una de estas disciplinas hay distintas perspectivas de estudio y dentro de estas hay escuelas contrapuestas y enfrentadas entre sí. Además, el acuerdo es imposible en ellas ya que los resultados de sus estudios no son medibles del mismo modo que lo son los proporcionados por las ciencias físicas. Tal es el problema que ve que ocurre en saberes como la teología o la filosofía (esta afirmación recuerda a las conclusiones esgrimidas por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*). Con lo dicho, se entiende que los ámbitos en los que se mueven ambos pensadores, pese a parecer similares son incompatibles ya que la progresión lineal que supone el americano en sus estudios es imposible en los del francés ya que este niega la posibilidad misma de progreso al hablar de los distintos momentos epistémicos y acabamiento del modelo de humanismo, por suponer esto la creencia en una teleología subyacente en la historia de la humanidad.

S.XIX²⁶⁶. Ve que en este momento ocurre un hecho fundamental que cambia la mentalidad humana y es la sustitución definitiva de la *semejanza* por la *representación* como nueva forma de conocer. Esto, para el francés, ha hecho posible la aparición de unos saberes que en aquel momento fueron novedosos y que ahora nos resultan familiares. Estos son tres: la filología, la biología y la economía. Además, de estos, surgieron elementos claves como son; el espesor histórico del lenguaje, el poder de la vida y la fecundidad del trabajo. Estas ciencias, con su nueva metodología y relación con la realidad, originan un tipo de positivismo desconocido hasta el momento y al que aún estamos abiertos. Las tres nuevas ciencias remiten a un denominador común que es el ser humano y a la aparición de un saber nuevo que es la antropología. Al ir encaminados todos ellos a esta ciencia, llegará a ser concebida como una especie de nueva *mathesis universalis* y adquirirá tintes de trascendentalidad. Por lo que la clave de la episteme actual será el ser humano y su subjetividad, llegando este ser la clave para comprender la realidad que nos rodea.

Surgen ahora varias preguntas a las que Foucault dará respuesta: *¿Qué es el ser humano? ¿Qué lo caracteriza? ¿Qué imagen tiene de este la nueva episteme?* La respuesta a estas preguntas las encontrará al analizar el origen, evolución y conclusiones a las que van a llegar estas nuevas ciencias.

3.4.1 La economía. El trabajo.

De los nuevos saberes surgidos Foucault hará gran hincapié en la importancia de la economía ya que de ella surgirá la visión actual que tenemos del ser humano y cómo esta ha influido en el surgimiento, desarrollo y devenir, tanto de la biología como de la filología.

Orientará sus estudios a partir de los análisis realizados por “la escuela de economía clásica” ya que esta es la primera que sienta las bases de la economía moderna²⁶⁷. El francés le dará especial importancia a un concepto clave, *el trabajo*.

²⁶⁶ Concretamente nos especifica Foucault que ocurre entre 1775 y 1825.

²⁶⁷ Sus miembros más destacados fueron J. Stuart Mill, A. Smith, Th. Malthus y D. Ricardo. Su finalidad era explicar el crecimiento y el desarrollo económico de la sociedad británica en una época en la que el

Concebido al modo que lo ideó Adam Smith²⁶⁸ y su fórmula: “El hombre se realiza en el trabajo”. Foucault analizará su origen y las consecuencias que conlleva; el surgimiento de la economía moderna, el cambio en la ideología, la aparición de la política y, como ya hemos indicado, el remitir estas a la antropología. Obteniendo como resultado la aparición de una nueva visión del ser humano. Una en la que se considera que la actividad laboral generadora de recursos económicos es cauce para la realización del hombre, lo cual era impensable tanto en la Edad Media, como en el Renacimiento o en la Modernidad. Ya que se le daba más importancia a las actividades intelectuales no remuneradas que a las económicas para acercarnos a la definición de *humanitas*. Esto es así porque se tenía en más estima el *cultivo* de las letras que el de las tierras ya que el primero se relacionaba con la libertad y el segundo con la servidumbre. El trabajo se entendía como un medio de supervivencia y no como expresión de la esencia humana, no es de extrañar que siempre se haya considerado el nacimiento de la filosofía a partir del asombro y la reflexión, a los que se llega una vez que se han cubierto el resto de necesidades físicas. Foucault, al igual que hiciese anteriormente Marx, invertirá esta idea al entender que para saber qué es el ser humano debemos de saber qué lo define y esto es la acción, es decir, su trabajo.

Así dirá respecto al origen de este:

“En efecto, el trabajo –es decir, la actividad económica- sólo apareció en la historia del mundo el día que los hombres fueron demasiados numerosos para poder alimentarse con los frutos espontáneos de la tierra. [...] Así pues lo que hace posible, y necesaria, la economía es una situación perpetua y fundamental de escasez [...] La del S.XIX (refiriéndose a la economía) se remite a una antropología como discurso sobre la finitud natural del hombre. Por este hecho mismo, la necesidad, el deseo se retiran hacia la esfera de la subjetividad.”²⁶⁹

capitalismo se encontraba en pleno auge y en la que la revolución industrial la transformaba por momentos. Estos pensadores reorientaron la economía, alejándose del análisis previo que se centraba en los intereses personales del gobernante (propio del extinto feudalismo) y en un interés basado en las clases sociales. Es por esto por lo que muchos han querido incluir en esta escuela a Kart Marx.

²⁶⁸ A. Smith es considerado padre de la economía política al ser el primero en realizar un estudio riguroso sobre la economía de una nación, Inglaterra, y por establecer las bases del sistema capitalista. Su obra principal es *La riqueza de las naciones* (1776). En esta expone su “teoría del trabajo”, según la cual, la clave del bienestar social está en el crecimiento económico que se potencia a través de la división del trabajo. Con ella, en último término, lo que hace es enfocar el interés económico de la nación hacia la emergente revolución industrial y calificar de obsoletas prácticas comerciales como el mercantilismo, más propia de la anterior época colonial.

²⁶⁹ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Cit. Pp. 251-252.

Indica que el origen del trabajo está en la escasez y carencia de productos y en la muerte que estas pueden acarrear. El ser conscientes de la muerte nos da una visión realista de nuestro tiempo en el mundo. Foucault, como indica el texto, entiende que el concepto en sí ha sufrido unos cambios fundamentales que ha motivado la aparición de la nueva episteme en el S.XIX. Antes, el trabajo se basaba en relaciones de semejanzas en las que se entendía que los hombres tenían similares deseos y, por tanto, apetecían de lo mismo. De tal modo que la economía era vista como un intercambio de riquezas. Así, por ejemplo, puesto que apreciamos el oro y la plata los consideramos *preciosos*, para distinguirlos del resto de metales como pueden ser: el hierro, el plomo o el aluminio. Además, como consideramos al oro el más bello, establecemos que el valor de este sea mayor que el de la plata. En cambio, en la nueva episteme, el trabajo se concibe al modo de Smith: “*la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes*”²⁷⁰ y se piensa a partir de otros parámetros que se alejan de la esfera de la subjetividad para acercarse al de la objetividad. El valor del trabajo y la economía se medirán ahora por elementos como; el esfuerzo, el tiempo invertido, la fatiga, la climatología y, sobre todo, la demanda. Smith, en definitiva, lo que hace es otorgarle un valor al trabajo y con él establecer el precio natural de las cosas.

El lenguaje también hará lo propio produciéndose un cambio radical en el ámbito del saber mismo ya que este se orientará hacia la economía dando origen a una nueva cosmovisión. Aparecerán nuevas metodologías de estudio como es el análisis de *las formas de producción* y nuevos conceptos como es el caso del “capital”. Esta transformación se producirá gracias a los esfuerzos de D. Ricardo²⁷¹ que entiende, al mismo modo que Marx, que aquello que pueda llegar a ser el hombre dependerá de la evolución que siga la economía. Debido a que esta es la que va a determinar el devenir histórico puesto que es la que marca las relaciones que establezcamos con el mundo y con nuestros semejantes. Ricardo tendrá una visión negativa del camino que seguirá esta ya que nos conducirá inevitablemente al *fin de la Historia*. Esto es así porque entiende

²⁷⁰ *Ibid.* P. 218.

²⁷¹ Considerado uno de los máximos exponentes de la economía clásica junto a A. Smith y uno de los pioneros de la macroeconomía moderna por su análisis de la relación entre beneficios y salarios. Así como uno de los principales fundadores de *la teoría cuantitativa del dinero*. Dedicó una atención especial a la “teoría del valor”. En la que se entendía que el valor de cambio de las mercancías venía directamente determinado por la cantidad de trabajo necesaria para su producción. Su obra más importante es *Principios de economía política y tributación* (1817).

que el principal objetivo de la economía es la acumulación de riqueza y que la forma de obtenerla es mediante la explotación de los recursos. El problema reside en que estos no son eternos y se agotan, resultando cada vez más difícil conseguirlos por lo que para obtenerlos aumentarán los costes. Y prevé que llegará un momento en esta situación en que coste y beneficio se equiparen desvaneciéndose este último, ya que desaparecerá su objetivo y fundamento de ser, la acumulación de riqueza. Cuando esto ocurra, la economía no progresará y habremos llegado al *final de la Historia* ya que aunque el tiempo del calendario avance no podrá suceder nada nuevo, estará vacío y la historia estará abocada a la petrificación (Marx, en cambio, a partir de su materialismo histórico y de la lucha de clases, llegará a unas conclusiones distintas, y más optimistas, al entender este fin de una forma ideal). A partir de las conclusiones a las que llega Ricardo con su análisis socioeconómico, Foucault, entenderá que la utopía del S.XIX se enfoca más al ocaso que al alba del tiempo y, por tanto, más a una visión vacía de la esencia humana que a una emancipadora ya que somos conscientes de nuestra temporalidad y que lo que nos mueve es el temor a la muerte

Si seguimos el esquema propuesto por el francés podemos entender cómo en el S.XIX, a partir del cambio operado en la noción de trabajo, surgirá la episteme moderna. Y esta, como se ha comentado, se fundamentará sobre una base puramente económica. Este giro epistémico traerá consigo una nueva cosmovisión de la realidad basada en la temporalidad; nos hará ver el final de la historia, el ocaso del tiempo y la finitud de la humanidad.

3.4.2 La biología. La vida.

Al igual que entiende Foucault que el cambio epistémico surge por la nueva orientación que toma la economía en el S.XIX con los estudios de Ricardo y Smith. Así piensa de la biología y de los análisis realizados por G. Cuvier.

Entiende el naturalista francés que a la hora de estudiar y clasificar a los seres de la naturaleza debemos fijarnos más en las diferencias que mantienen entre sí, a partir de las funciones observadas en sus órganos, que en las similitudes que puedan presentar. Esto es debido a dos motivos principales; el primero es que si un órgano tiene una

finalidad establecida es porque obedece a un plan de organización jerarquizada y de distribución de los órganos en el cuerpo, los cuales, desarrollarán y desplegarán sus funciones de modo natural. La segunda, y más importante para nuestro trabajo, es que si nos fijamos en los organismos de forma individual abandonaremos el proyecto de una taxonomía general que intentase encontrar una continuidad en el mundo estableciendo un orden que vaya de las formas inertes a las vivas y, dentro de estas, de las más simples a las más complejas.

Hasta el S.XIX, y a lo largo de la época clásica, se tenía una visión mecanicista de la naturaleza y se creía en la existencia de una ontología general a la que se sometían todos los seres. Cuvier ya no busca llenar las separaciones entre los seres para completar la clasificación general de la naturaleza, entiende que esta es discontinua en la medida en que está viva y que escapa a las leyes generales del ser, la naturaleza y los seres no conforman una línea recta lógica cuyo sentido debemos descubrir. No hay un plan establecido ni una organización a la que atender.

Cuvier, no sólo crea una nueva ciencia que es la biología sino que, con su nuevo punto de vista, lo que hace es crear, al igual que la economía, un nuevo espacio. Uno reaccionario donde ya no hay orden ni lugar para clasificaciones fijistas que constriñan al ser humano. Lo que va a surgir ahora es la historicidad, somos vida. A este respecto, nos dice Foucault: *“Una vez suspendida la historia de las especies como sucesión cronológica de todas las formas posibles, lo vivo pudo, y sólo entonces pudo hacerlo, recibir una historicidad”*²⁷².

Tomará las afirmaciones biologicistas de Cuvier y, al igual que hiciese con las económicas de Ricardo, las trasladará al ámbito de la ontoepistemología. Dirá que al igual que la naturaleza no tiene un plan evolutivo prefijado para las especies, tampoco hay uno para el saber que determine su esencia y marque su evolución. La objetividad es únicamente aparente, es una quimera, no existe y sólo produce anonadamiento a quien intenta buscarla. Lo mismo ocurre con el tiempo, tampoco existe y sus divisiones cronológicas no son más que una ilusión del conocimiento que creamos para buscar una falsa estabilidad desde la que desarrollar nuestra vida. Psicológicamente necesitamos

²⁷² FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Cit. P. 286.

un suelo firme donde estabilizar nuestras creencias, aunque este sea de arenas movedizas.

Ante esta nueva perspectiva en la que cambia radicalmente nuestra cosmovisión, por las modificaciones operadas a nivel ontoepistemológico, sólo cabe preguntarnos: *¿Qué nos constituye?* La respuesta de Foucault es clara, *la finitud*. Somos tiempo, sí, pero este es limitado y no forma parte de uno universal como pretendía Hegel. Desaparece la Historia eterna y aparece la historia finita, no hay una línea que nos diga por dónde andar y hacia dónde dirigirnos. Al liberarnos del yugo de la Historia lo que nos queda es la vida.

3.4.3 La filología. La palabra.

Sabemos que el comienzo del S.XIX viene marcado por un cambio en la episteme de occidente pero este no se ha producido únicamente en la economía y en la biología. También lo ha hecho en otra nueva ciencia que se inaugura en este período, la filología. Esta nace gracias al esfuerzo, y los estudios, de pensadores como: Schelegel, Grimm y Bopp. Y la podemos entender como aquel saber encargado de estudiar a la lengua en sí. Para ello, renovarán la forma de acercarse a los textos y de relacionarse con las palabras mismas.

El cambio que esta ciencia realizará en la episteme es que van a pasar de estudiar al lenguaje y a las palabras a partir de la relación de semejanza que establecen con los objetos que representan. A hacerlo entendiendo la relación que establecen con el sujeto que los crea y la sociedad que los emplea. Se centrarán en estudiar a las palabras, las cuales, pasan de ser un grupo de fonemas ordenados que designan una realidad para convertirse en el elemento fundamental que crea y forma un lenguaje. Dentro de ellas, será la raíz el elemento más estudiado y valioso. Así, la etimología se va a convertir en un método de análisis primordial para encontrar en las palabras el rastro de su propia evolución y desvelar así sus orígenes y auténtico significado.

Es tan importante estudiar las palabras porque los filólogos entienden que la lengua nace del ser humano y de su esfuerzo por conocer el mundo que le rodea y por relacionarse con él de un modo adecuado. Ya que es, precisamente, en la interacción

donde se forjan las palabras. Así, el lenguaje nace de de los sueños, deseos y miedos que tenemos. En definitiva, podemos afirmar que lo hace de nuestra acción. Por tanto, para esta nueva forma de entender filológica, el origen y evolución de una lengua no viene determinado por un grupo de ancianos eruditos si no, más bien, por el pueblo mismo en su quehacer diario. De tal modo que si conocemos las claves que formaron un lenguaje, podremos conocer y entender al pueblo que lo formó. Dirá Foucault:

“El lenguaje no está ya ligado a las civilizaciones por el nivel de conocimientos que hayan alcanzado, sino por el espíritu del pueblo que las ha hecho nacer, las anima y puede reconocerse en ellas. Así como el organismo vivo manifiesta por su coherencia las funciones que lo mantienen en vida, el lenguaje, y en toda la arquitectura de su gramática, hace visible la voluntad que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje que sólo le pertenece a él. De golpe las condiciones de la historicidad del lenguaje han cambiado; las mutaciones ya no vienen de lo alto (del grupo escogido de sabios, del pequeño grupo de mercaderes y viajeros, de los ejércitos victoriosos, de la aristocracia de invasión), sino que nacen oscuramente abajo, pues el lenguaje no es un instrumento o un producto sino una actividad incesante. [...] El lenguaje no está ya ligado al conocimiento de las cosas, sino a la libertad de los hombres: El lenguaje es humano”.²⁷³

Al saber cómo se origina un lenguaje cambiará nuestra forma de entender el modo en que estos se relacionan entre sí. Para Foucault, si el origen de una lengua está en la acción del pueblo que la crea, no podrá haber una lengua primigenia de la que hayan evolucionado todas las demás, como se creía anteriormente, ya que las contingencias de cada pueblo son únicas. La conclusión a la que llegan los filólogos al cambiar el punto de vista con el que enfocan el estudio de la palabra, es que el origen de las distintas lenguas es heterogéneo y que no obedece a un plan único y natural. Sabemos que las lenguas actuales vienen de otras ya desaparecidas pero estas extintas no son las descendientes de una primigenia única y universal a partir de la cual poder atisbar el rastro de un desarrollo cronológico único. Al estudiar la evolución de las palabras vemos que no existe lo que podríamos denominar como una “Historia de la lingüística universal” si no que lo que hay son distintas historias de distintas lenguas que obedecen a sus propias leyes y cortes.

La nueva concepción decimonónica del origen empírico de las lenguas trae como consecuencia la introducción de la historicidad y la temporalidad como elementos estructurales de estas. Al tener su origen en el ser humano, volvemos a concluir que este también es temporal y finito y que no obedece a un plan trascendental ya marcado.

²⁷³ *Ibid.* P. 284.

3.4.4 La finitud.

Foucault, tras los análisis a las ciencias del espíritu, concluye que el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje y que la relación que establecen estos tres elementos con él nos llevan a una misma conclusión; ya no existe la *Historia*, lo que existe son *historias*. Es decir, estos nuevos saberes sustituyen la idea de la existencia de un plan trascendental de desarrollo único para el mundo y sus seres por la existencia activa de un agente, el ser humano, que opera en el tiempo, el cual atraviesa su existencia, convirtiéndose él mismo en un ser finito. Para el francés, es precisamente en esta finitud donde reside nuestra riqueza ya que sólo los seres temporales y concretos pueden ser libres ya que son los únicos que escapan a la Historia al estar su existencia abierta; es en nuestra debilidad donde reside nuestra fuerza.

Foucault ligará la existencia humana, entendida esta a partir de la aparición de la antropología, con la episteme moderna y su novedoso discurso. Así dirá

“Antes del fin del S.XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurga del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: Pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido”²⁷⁴

El ser humano no es el problema más antiguo al que se haya enfrentado la filosofía, es una invención del S.XVI y, por tanto, un producto de la episteme moderna y de la antropología. Es por ello por lo que su existencia está ligada a la de esta episteme y no a ninguna anterior como la medieval. Así, una vez que desaparezca esta, desaparecerá él mismo y toda la problemática que arrastra. Por tanto, para Foucault, una vez que entendamos la idea de finitud, podremos atisbar, lo que será “la muerte del hombre”. Así, en el prólogo a su obra ya nos advierte respecto a esta cuestión: “*El hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma*”²⁷⁵

Los análisis del francés van más allá y nos descubre un hecho peculiar en la naturaleza del hombre y es que en la relación de conocimiento es, al mismo, tiempo

²⁷⁴ *Ibid.* P. 300.

²⁷⁵ *Ibid.* P. 9.

sujeto cognoscente y objeto aprehendido, al convertirse en el foco de estudio de las nuevas ciencias humanas. Por esto, Foucault, lo llega a denominar “*el soberano sumiso*”. Un rey que regenta el mundo de la finitud vital, somos tiempo. Y que al intentar remontarse a su origen se ve incapacitado para lograrlo. Antes, en el S.XVIII, nos explica, que sí era posible recuperar y descubrir el origen ya que se creía que este era volver a la forma más simple de relación con el mundo, la *representación*. Así, por ejemplo, el origen de la economía estaría en el trueque. El problema es que la nueva episteme no concibe el origen de tal modo. Ahora estamos determinados por aquellos saberes que atraviesan nuestro ser ya que nos constituyen y que estos presentan su propia historicidad independiente. De modo que si queremos rastrear nuestro origen debemos remitirnos a ellos, la génesis humana es externa al hombre mismo, somos algo posterior al mundo y, por esta razón, no podemos encontrar nuestro origen al lado de este. Aparecemos mucho después del inicio del calendario del mundo, no somos contemporáneos a su esencia *¿Cómo solucionar este problema?*

Para Foucault la respuesta que da la episteme moderna sobre la génesis humana es originaria: si somos temporalidad finita y nuestro origen no es rastreable en el pasado, porque no tenemos, habrá que buscarlo en el porvenir. Esta solución no deja de ser sorprendente y paradójica, al menos en principio. Retoma el planteamiento heideggeriano que entiende que aquello que le permite al hombre reencontrarse con su identidad y hacerlo gozar plenamente de su ser está perdido, pero no en el espacio, sino en el tiempo. Como no podemos volver al pasado tendremos que *viajar* al futuro y lo haremos cuando cambiemos nuestra relación con el mundo y nuestro modo de ser. En torno a estas cuestiones girará ahora la filosofía de la nueva episteme. El error que ve Foucault en el desarrollo de la episteme moderna es que al seguir este planteamiento, la filosofía caerá de nuevo en el error del dogmatismo. Si el anterior era el dogma del origen común del mundo y el ser humano y la noción de Historia. Ahora el nuevo va a ser la antropología (como se dijo al principio del apartado), entendida como el fundamento de todo conocimiento y la verdad de todas las verdades que concibe al ser humano como el límite del saber. Que la filosofía caiga en el dogmatismo hace que pierda perspectiva y que esté abocada a la desaparición.

Para despertar de este *sueño antropológico*, y recuperar a la filosofía, entiende que hay que actuar al modo nietzscheano y destruir a nuestros ídolos. Si en el caso del

alemán tuvimos que matar a Dios y al hombre para dejar espacio al *superhombre*. Con el francés, el mito que tendremos que destruir será el propio hombre. Cuando seamos realmente conscientes de la temporalidad y finitud de este, sabremos que está abocado a la desaparición y dejaremos de fundamentar todo nuestro pensamiento en su ser y en la existencia de una *humanitas* eterna. Será en este momento cuando la filosofía reencuentre la senda perdida y pueda volver a actuar.

Foucault es claro ante el destino del ser humano:

“Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos. [...] A todos aquellos que aún quieren hablar del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que pretenden partir de él para tener acceso a la verdad [...] no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica- es decir, en cierta forma, silenciosa.”²⁷⁶

3.5 Las ciencias humanas y “la muerte del hombre”.

Para cerrar su obra *Las palabras y las cosas*, Foucault analizará un concepto originario y propio de la episteme moderna y al que hemos hecho referencia, las *ciencias humanas*. Las podemos definir como aquellas que surgen, y se configuran, en torno al hombre y aparecen como análisis que completan el conocimiento que nos aportan los nuevos saberes. Estas, conciben al ser humano al modo positivo, como un objeto susceptible de conocimiento del que podemos obtener información objetiva. Así, lo que sea el hombre dependerá de la información que nos den aquellas ciencias que lo estudien, cada una desde su propia perspectiva y campo de investigación. De este modo, el ser humano es concebido por Foucault como un producto, ello le valdrá, como ya hemos mencionado con anterioridad, la etiqueta de *estructuralista*²⁷⁷.

Las ciencias humanas son saberes novedosos porque abren un campo epistémico nuevo, el rumbo de estos saberes no está prefijado de antemano sino que se irá configurando a partir de la nueva visión humanista que se obtenga. No van a estudiarlo,

²⁷⁶ *Ibid.* P. 333.

²⁷⁷ Pese a que durante gran parte de la década de los sesenta empleó la metodología propia de dicha corriente de pensamiento, es una etiqueta que rechazó, al igual que la de postmoderno. Él prefería verse simplemente como un crítico de la modernidad seguidor de Kant.

al hombre, como un ser que desde los albores de la humanidad trabaja, habla o vive ya que de eso se encargan otros saberes. Si no que lo que van a hacer estas ciencias nuevas es estudiar cómo ese ser forma la representación de su existencia. Así, no estudiarán al lenguaje como característica propia humana que conforma su existir y mentalidad sino que lo que van a investigar es a ese ser que se representa al hablar. No se encargan, como dice Foucault, de hacer un análisis de lo que el hombre es por naturaleza si no que lo que hacen es un análisis de aquello que hay entre su positividad (ser vivo, ser trabajador, ser parlante) y aquello que le hace saber qué es la vida, el trabajo y el lenguaje. Como el objetivo que persiguen es conocer al ser humano y no lo conciben al modo propio del positivismo. No van a ser, por tanto, una prolongación de sus saberes empíricos ni sus herramientas. Además, por su forma y metodología tampoco van a seguir el esquema propio de estas. Es por esto que no las podemos colocar a continuación de las ciencias de la naturaleza si no, más bien, a su lado. Están en la *vecindad* de la positividad o, al menos, en su campo de proyección. Las ciencias humanas van a ser rigurosas y exactas en sus análisis pero no van a establecer un discurso formalizado tal y como lo entiende la ciencia al uso. Foucault dirá que por estas razones son *hipoepistemológicos*. Y que tras la fachada de inexactitud, vaguedad o imprecisión que podamos encontrar en las conclusiones de los estudios realizados por estos saberes, se esconde un saber positivo.

Las ciencias humanas son tres: la historia, el psicoanálisis y la etnología. Formarán una triada puesto que las fronteras que las limitan no están definidas y se interrelacionarán influyéndose unas sobre otras. De modo que no podemos llegar a saber dónde acaba una y empiezan las demás.

La historia no es ya aquella ciencia que le decía al hombre que su paso por el mundo seguía un curso lineal y uniforme basado en el progreso, ya no hay discursos que le hablen del principio y del fin. El hombre está *deshistorizado*, no tiene esa *historia interna* que nos habían enseñado las ciencias modernas. Lo que habrá ahora será *historia externa* y lo que se estudie serán los cambios ajenos al ser humano que han afectado a su entorno modificando sus condiciones de vida. Ahora somos conscientes de que el hombre es un ser cultural que vive, trabaja y se comunica dentro de una sociedad y que esta cambia con el tiempo y con ella él mismo. Surgirán de aquí saberes como *el psicoanálisis y la etnología*. Los cuales nacen de la sospecha, y crítica, a aquellos

conceptos que parecían estar arraigados en la naturaleza humana pero que, en realidad, escapan a la conciencia y control de esta. Como son aquellos que marcan la acción y que ahora descubrimos que no dependen de nosotros. Dejamos de tener las riendas de nuestra existencia para ser guiados, o arrastrados, por fuerzas externas.

El psicoanálisis estudiará la psique humana a partir de la existencia de dos conceptos que considera fundamentales y que, para Foucault, articulan nuestra vida y desvelan nuestro auténtico ser: *eros* y *thanatos*, el deseo y la muerte²⁷⁸. Aunque han existido siempre, hasta el S.XIX no se nos han desvelado. Y lo han hecho a partir de nuestro desarraigo histórico ya que cuando somos conscientes de nuestra finitud, somos seres lineales con un principio y un fin, opera un cambio en nuestra psique; *el deseo a la vida* reina en estado salvaje y *el miedo a la muerte* domina obsesivamente nuestro pensamiento. Cuando esto ocurre enloquecemos ya que no encontramos la huella firme que había en épocas anteriores y que nos ligaba a la vida eterna y a la creencia de un mundo superior. No hay esperanzas en una continuidad, ya no hay un puente que una dos tierras, ahora solo existe un precipicio y, tras él, solo el vacío.

La etnología estudiará al ser humano desde la historicidad y del papel que cumple dentro del grupo en el que vive. Por esto, analizará la normalización de sus necesidades biológicas, las reglas que hacen posible la economía y las relaciones de trabajo así como las normas que articulan la estructura lingüística que emplea. La etnología no va a centrarse en estudiar al hombre concreto si no que lo hará sobre esos elementos culturales que conforman su ser y articulan su comportamiento y que, al asumirlos como propios, no los concibe de forma consciente.

Los análisis de estos tres saberes atravesarán el ser de todas las ciencias indagando y buscando aquellos elementos obviados y que son fundamentales para comprender al ser humano. Hacen que se planteen su metodología y resultados aunque, para ello, sigan el impreciso camino del inconsciente.

En torno al valor positivo de estos saberes y su relación con las otras ciencias Foucault dirá:

²⁷⁸ Foucault analiza un tercer concepto que es la ley, pero consideramos que el análisis que hace sobre este aporte más información que la que nos dan “el deseo” y “la muerte”. Es por ello, por lo que ha sido obviado aunque creemos necesario, al menos, que sea nombrado.

“El psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias”; lo que no quiere decir que sean menos “racionales” u “objetivas” que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad”²⁷⁹

Para el francés, las ciencias humanas se unen en la lingüística ya que esta inviste y configura, como sabemos, todas y cada una de las partes que dan lugar a la figura del ser humano, es el principio de desciframiento primero ya que como él dice: “*Las cosas no llegan a la existencia si no en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante*”²⁸⁰. Es el nexo de todas las ciencias porque marca nuestro pensar, conocer y actuar. El lenguaje no es una explicación de la realidad, es una percepción de esta porque la constituye configurándonos a nosotros mismos. Por tanto, las cuestiones lingüísticas son fundamentales e imperativas.

3.6 El rastro en la arena.

Ya se ha visto cómo este pensador remite, una y otra vez, a la finitud humana y para ello hace que se fije la mirada en aquellas huellas, que en distintos campos de conocimiento, corroboran su teoría; en literatura las encontrará en los textos de Kafka y Blanchot y en filosofía en los análisis de Marx o Heidegger, que anuncian el porvenir de un nuevo espacio por habitar y la necesidad de que quien lo haga sea un nuevo hombre. Ya que el surgido en la episteme moderna, está condenado a muerte; desaparece porque se agota en su misma existencia.

Las palabras y las cosas son la prueba, la explicación y la demostración del avistamiento, en el horizonte cercano, del nacimiento de un nuevo hombre, de nuevos saberes que permitan conocerlo y, en definitiva, de una nueva *humanitas*. Foucault es un pensador novedoso porque no pretende recuperar al hombre del S.XX, aquel que está sumido de lleno en una crisis de identidad y existencia. No lo hace porque entiende que no hay tal crisis si no, más bien, que lo que hay es el acabamiento natural de un modelo de *humanitas* que ha caducado y que la única salida posible al drama que esto supone es

²⁷⁹ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Cit. P. 368.

²⁸⁰ *Ibid.* P.370.

un cambio epistémico que nos haga entender la necesidad de un nuevo modelo de humanismo, como ya ha ocurrido varias veces en la historia. Foucault no nos dice cómo debe ser este o qué pasos deba seguir ni a qué problemas se enfrentará, simplemente nos anuncia su llegada y que esta es inminente, puesto que podemos atisbar su silueta en el horizonte. Concluirá *Las palabras y las cosas* afirmando:

“El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron [...] oscilarán, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rastro en la arena”²⁸¹

Con Foucault, al igual que hiciese Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* con su ataque al sistema humanista imperante, se entiende que la crítica a la razón que hace no significa que quiera que esta desaparezca. Esto, más bien, es lo que han interpretado aquellos que han hecho una lectura rápida del pensamiento del francés y que le ha valido el estigma de “defensor del irracionalismo” o de ser un pensador relativista. Pero, cuando alguien se preocupa de hacer una lectura pausada, y carente de prejuicios, de su obra, llega a ver que toda esta obedece a un único gran proyecto que es el de mostrar la historia como una sucesión de momentos (epistemes), cuya única relación es una mera ordenación cronológica artificial establecida por el ser humano. Esta tesis es sobre la que se sostienen sus teorías acerca de las relaciones de poder y del concepto de autoridad, de las distintas expresiones que presenta la sexualidad humana o de la aparición de las ciencias del espíritu. Construye este magno edificio filosófico con el objeto de dudar de la existencia de un concepto único de razón que sea expresión de un logos absoluto.

Foucault entiende que hay muchos tipos distintos de razón y que estas van cambiando con el tiempo. De modo que cuando surge una nueva lo hace con unas características particulares que la hacen amoldarse a la episteme emergente a la que, a su vez, va conformando. Así se puede hablar de una relación simbiótica, o de necesidad, entre episteme y razón. Además, como el cambio de un modelo a otro no es instantáneo, a lo largo de la historia hay momentos en los que coexisten dos tipos mientras se

²⁸¹ *Ibid.* P.370.

establece la nueva episteme. Como ocurrió, por ejemplo, entre 1795 y 1800 cuando se produjo el paso de la episteme clásica a la moderna. O como ocurrió en 1968 con “el mayo francés” que supuso el paso de la moderna a la *posmoderna*. Su ataque a la razón va dirigido principalmente contra la que se conoce como “razón moderna” ya que pese a haber sido de gran utilidad para la humanidad por librarla del principio de autoridad imperante desde la Edad Media. Gracias a la ayuda de pensadores como Descartes y, sobretudo, Kant que la sacaron de su minoría de edad. Pero que con el positivismo del S.XIX devino en instrumental y dejó de estar al servicio del hombre para ir en su contra ya que lo objetivó empobreciendo su lenguaje, su mundo y, en el fondo, su *humanitas*. Es esta razón la que lucha por mantener su hegemonía y defender su absolutez en todo espacio y tiempo y que nos engaña mediante artificios para mantener su *status* de tótem omnipotente al que adorar. Esta será la línea de pensamiento que mantengan autores posteriores como es el caso de M. Henry²⁸².

²⁸² Este pensador francés, en su obra *La barbarie* (1987), al igual que hiciese Foucault, concibe la historia como una sucesión de momentos que al entrar en crisis abren la posibilidad de uno nuevo que supondrá un avance en todos los ámbitos de la vida. No obstante, ve que en el inaugurado por la modernidad hay una ruptura en dicho proceso ya que se da un hecho singular: el conocimiento que surge de ella, la ciencia positiva, al tener como meta la objetividad en el saber, se aleja de la vida subjetiva y de aquello que la caracteriza (lo ético, estético y teológico). Como es esto lo que fundamenta la vida, lo que va a definir a esta época es que se va a pasar del reino de lo humano a lo inhumano ya que se hace abstracción de la vida y de todo lo que la rodea. Es decir, la cultura. Porque la *verdad*, a ojos del saber científico, no puede residir en cualidades subjetivas y sensibles ya que la naturaleza de esta debe ser objetiva porque es universal. En este punto también se puede percibir que el pensamiento frankfurtiano está presente en dicho autor.

Tal hecho se da como consecuencia de un giro ontológico en el que se pasa de la *realidad vital* a la *realidad económica*. En esta nueva realidad, el motor que mueve a la acción ya no es el sujeto si no el objeto y el principio que la va a regular no va a seguir siendo la vida sino la técnica. Precisamente se referirá a esta de la siguiente forma: “*La técnica es la naturaleza sin el hombre [...] Es la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo, en lugar de la cultura. Por cuanto pone fuera de juego a la vida- a sus prescripciones y a sus regulaciones-, no solo es la barbarie en su forma extrema y más inhumana que haya sido dado al hombre conocer: es la locura.*” HENRY, M. *La barbarie*. Ed. Caparrós. Madrid, 1996. P.72.

Esta “locura” para el francés es la autonegación de la vida. Ya que la cultura científica, pese a que nace de la vida (no deja de ser un producto humano), pretende su acabamiento al negar en ella todo valor de verdad. Al hacer esto quiere acabar consigo misma. “*La nueva barbarie, cuyo saber específico y triunfante paga el precio más elevado, la ocultación por parte del hombre de su propio ser. Ahora bien, la cultura moderna no pretende solamente reducir toda forma de saber al de la ciencia y, con ello, toda cultura a una cultura científica, sino que extiende al mundo y a las sociedades enteras la autonegación de la vida en la que se resuelve su proyecto aberrante*” *Ibid.* P.95.

El desarrollo de esta actitud se da principalmente gracias a dos focos de expansión: el ámbito universitario y los medios de masa. La universidad se convierte en un monstruo lógico que adopta la forma de centro superior de conocimiento y especialización técnica y los medios de comunicación en una oda a la vacuidad, la cultura se ha vaciado de trascendentalidad y se centra en lo banal, en aquello que es inmediato olvidando lo auténticamente valioso, la aspiración a la eternidad que proponía el arte con su goce estético. En la Modernidad las aspiraciones últimas de la humanidad han sido calladas. Se pregunta Henry, sin ocultar su amargura y desánimo, si aún pueden el mundo y la vida ser salvados.

La tesis principal que defiende el francés es que la escisión consciente que ha provocado la ciencia tras la modernidad ha provocado una crisis humanista de consecuencias nunca vistas ya que supone un ataque a

Aunque el francés entiende que la razón, en sí, no es ni buena ni mala, simplemente es una expresión más del ser humano. Y que es el arma que emplea el hombre, como animal carente de instintos, para desenvolverse por el mundo. Nos advierte que esta es un arma de doble filo y, por tanto, también apunta a quien la empuña por lo que si no se presta atención, aquello que lo defiende también puede ser lo que acabe con él. Es aquí donde se dirigen los ataques de Foucault, hacia una razón anacrónica que se empeña en seguir ejerciendo su poder fuera de su momento y que, debido a ello, está acabando con el ser humano. El querer terminar con ella no es defender la irracionalidad, simplemente es luchar por la aparición de una nueva que vuelva a configurar la naturaleza humana adaptándola a las nuevas exigencias y necesidades. Ya que el ser humano, al igual que la razón, no es absoluto, es histórico y contingente puesto que él también, como nos hace ver, cambia con el tiempo. Por lo tanto, si él mismo no es universal y único, nada que surja de este podrá serlo. Foucault, en definitiva, lo que nos dice con su filosofía, con su “historia del presente” inspirada en la genealogía nietzscheana, es que el ser humano ha muerto. Pero no una vez, sino muchas. *¡El hombre ha muerto, Dios salve al hombre!*

la vida. Pero no uno hecho desde el exterior sino desde la vida misma. Es por ello por lo que su pensamiento se puede ver estructuralmente como una continuación de la episteme foucaultiana pero en su desarrollo da un paso más, tomando planteamientos frankfurtianos, al entender que quizás no haya un modelo futuro de humanismo tras la crisis a la que lo conduce la modernidad y que la *muerte* del ser humano, finalmente, se ha consumado porque a diferencia de lo que pensaba el de Poitiers, ahora no habrá un nuevo despertar para la humanidad. Así nos lo hace saber Henry cuando al principio de su obra afirma que hemos entrado en la barbarie.

Conclusiones.

A lo largo de este trabajo se ha estudiado, y analizado, una cuestión que ha sido de suma importancia para la filosofía del S.XX, y en especial para la antropología filosófica. De hecho ha sido, y es, una de los grandes problemas que impulsó el desarrollo inicial de la filosofía y que ha estado en la mente, en mayor o menor medida, de los grandes pensadores que han configurado el pensar universal. Esta no ha sido otra que la cuestión del humanismo y de la existencia, o no, de algo que podemos entender como una naturaleza humana. En último término la pregunta nos lleva a dirigir la mirada hacia el hombre mismo. Este trabajo no trata esta cuestión en sí si no, más bien, los derroteros que ha tomado el asunto en el último siglo. Ya que ha sido en este en el que hemos visto la relación especial que han mantenido las posturas de corte humanista con unas nuevas, surgidas principalmente tras la primera guerra mundial por establecer una cronología y, a las que podríamos denominar en un primer momento como “antihumanistas”. Dicha relación se ha traducido en la aparición de un concepto originario como es el de “muerte del ser humano”, idea sobre la que se ha vertebrado esta investigación. Pese a que muchos puedan entender esta problemática como ya acabada y que el presente filosófico lleva al pensamiento por sendas distintas. Creo que el asunto en torno al humanismo no ha sido tratado con la suficiente profundidad, siendo necesario un estudio riguroso del mismo para entender cómo aun se sigue discutiendo en algunos ámbitos tal cuestión (así en Europa nos encontramos con el pensamiento de Honneth y en el América con el de B. Echevarria, por citar los ejemplos más destacados) y cómo se ha llegado a las posturas posmodernas de pensamiento. Las cuales beben, en gran medida, de lo aquí estudiado.

El estudio que se ha llevado a cabo ha sido de orden descriptivo e interpretativo. Descriptivo, en tanto en cuanto, se ha intentado presentar del mejor modo posible la cuestión señalada aludiendo, para ello, directamente a los que se ha creído que han sido los filósofos más destacados al tratar esta problemática. E interpretativo porque se ha valorado, de un modo hermenéutico, las obras escritas por estos pensadores, aportando conclusiones propias y estableciendo una relación de continuidad entre las mismas, con el objetivo de conseguir un hilo único que dotase de sentido lo expuesto en esta investigación. Como valor añadido al carácter interpretativo, se consigue que este trabajo no sea una mera compilación de obras y una exposición de datos. Para ello,

como comentaremos a continuación, se han empleado una serie de textos que se han considerado como fundamentales ya que en gran medida han configurado el horizonte filosófico sobre el que oscila el pensamiento actual en occidente.

La cuestión del humanismo, como se ha comentado, al ser una de las fundamentales de la filosofía, ha sido tratada en las últimas décadas por infinitud de pensadores pertenecientes a una multitud de corrientes de pensamiento heterogéneas -y por qué no decirlo, de ideologías políticas-. Es por ello que uno de los retos con los que se topó este trabajo al inicio fue la selección de autores en los que centrar la investigación. Es decir, decidir qué corrientes eran fundamentales y cuáles eran bien simples continuaciones de estas, y no aportaban mucho más a lo ya dicho, bien simplemente momentos epigonales de la discusión que nos llevaban a “callejones sin salida” de la misma o a unos ámbitos que no eran los fijados para el trabajo, como se verá a continuación. No obstante, a lo largo de este, en diversas notas a pie de página, se ha hecho mención tanto a autores que han completado el pensamiento expuesto como a otros que por sus aportaciones ayudan a tener una visión más amplia del asunto de estudio, mostrando la riqueza y profundidad que este podía alcanzar en ciertos momentos. Es por esto, por lo que bien merecían ser tratados brevemente o, al menos, mencionados.

Por enunciar casos concretos, en el capítulo primero nos encontramos con W. Von Humboldt y su proyecto para la nueva universidad alemana. Este suponía una reforma radical en dicha institución con idea de alzar al pueblo alemán al frente del destino de Europa. Para ello, entiende que se debía de recuperar el papel protagonista que la filosofía había perdido en detrimento de otros saberes, de orden pragmático, surgidos en la modernidad. Y junto a él, se ha hecho mención a los análisis pedagógicos de Pestalozzi, Fichte y Schelling. Todo ello, para entender mejor el plan que tenía en mente Heidegger al llegar al rectorado de Friburgo ya que en ese momento previó la crisis humanista que padecía occidente y que tan bien supo plasmar en su *Carta sobre el humanismo*. También, en este contexto es donde situamos el análisis de Husserl y su pesimista visión sobre el destino del saber filosófico tras la modernidad, al escindirse la relación entre teoría y práctica y dársele prioridad absoluta a la segunda sobre la primera. Hemos considerado importante a este pensador, en tanto en cuanto, fue maestro de Heidegger y una de sus máximas influencias. La cual, se ve muy claramente plasmada en esta ruptura “husserliana”. Ya que supone el cimiento sobre el que

Heidegger planteará la crisis humanista de occidente y desde donde situará la necesidad de reformular, desde su misma raíz, la cuestión de la *humanitas*. Por último, destacar el análisis realizado de J. P. Sartre, pensador de gran relevancia en el pasado siglo y que ha sido tratado en esta investigación por las conclusiones humanistas a las que llega tras la lectura de la obra heideggeriana y por su intento de acercar a este pensador a la corriente existencialista. Esto nos abre el campo para comentar la posterior disputa que mantiene el alemán con el francés por dicho asunto.

En el segundo capítulo, nos encontramos con las aportaciones realizadas por E. Fromm quien, con su reformulación y actualización de las teorías psicoanalíticas freudianas, completa el crítico análisis social realizado por H. Marcuse y, en general el de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Junto a estas, se ha incluido por su relevancia las ideas de J. Habermas y A. Honneth (figuras destacadas de la segunda y tercera generación frankfurtiana que son) quienes, por su actualidad, ayudan a entender la senda que ha seguido el instituto de investigación social. Finalmente, y en contraposición a estas y como contrapunto, la exposición del siempre controvertido P. Sloterdijk. Destacar que, pese a lo interesante que pudiera resultar inicialmente su propuesta si no se ha ahondado más en esta es por el carácter polémico del autor, quien parece en los últimos años buscar más la fama mediática que el rigor investigador. Y esto, a mi parecer, lo ha llevado por derroteros que lo alejan del interés de este trabajo.

Ya en el último capítulo, destacar nuevamente a J. Habermas, en esta ocasión como adalid de la crítica a la episteme foucaultiana. Además, comentar la visión cristiana aportada por J. Maritain, quien acerca la problemática de la *humanitas* a dimensiones espiritualistas. Si bien es cierto que no son las propias de este trabajo, para centrar la investigación y evitar la dispersión, por su importancia, hemos entendido que deben ser incluidas, aunque sea de un modo resumido, en el mismo. Y es que la dimensión espiritual es algo esencial para configurar la esencia del ser humano y, por tanto, algo fundamental si se quiere conocer en profundidad al hombre.

Por último, hacer mención de aquellos autores, y cuestiones, que pese a no haber sido tratados en la obra, sí se han tenido en mente cuando se desarrollaba la investigación. Este es el caso del pensador polaco A. Schaff, quien podía haber continuado a la perfección la línea marcada por, el ya mencionado, Maritain ya que supone una reformulación del marxismo, tras el fracaso del “socialismo real”, y la

solución al problema humanista que halla al acercar las ideas socialistas con el sentir cristiano. A esta línea podríamos adherir a pensadores de la talla de L. Althusser, E. Mounier, Th. Halik o al mismísimo K. Wojtyla. No obstante, al considerar que tanto la cuestión marxista-cristiana como el humanismo de la “posmodernidad cristiana” parecen no ser ya una prioridad para pensamiento actual, para el que ya carece de sentido el mero hecho de plantear tales cuestiones. Y, sobretodo, por alejarse de la ruta marcada por este trabajo, hemos preferido no tratarlas y dejarlas a la espera de futuros análisis. De un modo similar, se ha concluido que ocurre con los planteamientos ecologistas surgidos en la década de los setenta del pasado siglo. Estos entendían que la relación dialéctica ser humano-naturaleza ha sido establecida por el primero y que de lo que se trata ahora es de crear una nueva que fusione ambos elementos. Los pensadores más destacados de esta perspectiva son E. F. Schumacher (*Lo pequeño es hermoso y Guía para perplejos*) y de H. Jonas (*Principio de responsabilidad*). Sin dejar de hacer mención al acercamiento a posturas orientalistas como la propuesta por H. Skolimowsky con su concepto de “eco-filosofía”. Estos, desde su parcela propia de pensamiento, plantean un profundo análisis ético de los problemas que trae consigo la tecnología y una crítica al materialismo científico a través del análisis del relevante papel que juega el ser humano, como responsable directo de los efectos que produce en el entorno que le rodea. Su objetivo es hacer entender que la ciencia surgida en la modernidad es una invención humana y que la imagen que se tenía de la naturaleza era la de objeto de dominio por lo que la explotación de esta no solo estaba justificada sino que además era bien vista. No obstante, dicha visión ha cambiado ya que hoy día se ha tomado conciencia de que el camino andado nos ha llevado a la destrucción de la misma y no a su conocimiento. De ahí que vean la necesidad de establecer una comunión en la relación dialéctica que mantenemos con ella. Es por estas conclusiones por lo que resultan ser pensadores de gran interés ya que pueden ser estudiados como herederos indirectos de la teoría crítica frankfurtiana por su interés en llevar a cabo un replanteamiento radical del desarrollo científico-técnico, tanto en sus objetivos y métodos, como en sus consecuencias finales. Porque están pidiendo la creación de una ética que evite, mediante el freno voluntario y el autocontrol que la humanidad no solo se hunda en su crisis existencial sino que con ella arrastre al resto de la vida del planeta. Pero, como ha ocurrido con otros casos ya comentados, se ha preferido obviar el acercamiento a los mismos debido a que se dispersaría el objetivo de la investigación ya que se alejan de este al centrarse en otra dimensión de la problemática positivista.

Lo mismo podríamos decir que ha ocurrido con una discusión importante como es la que mantiene Heidegger con M. Scheler, y sus seguidores, en torno al punto desde el que tratar el problema de la naturaleza humana. Para Scheler, esta cuestión debe ser vista desde la antropología, ya que dentro de la filosofía es la rama más importante. En cambio, para Heidegger, lo es la ontología y, por lo tanto, la dimensión correcta para estudiar el problema. Pese a ser un asunto interesante, no ha sido tratado, como ya hemos indicado, para evitar la dispersión de la investigación. Así, al hablar de M. Scheler, también se podría haber ahondado en la crítica que de él hace Horkheimer. Porque ve al de Munich como la expresión antropológica de la decadencia de occidente, debido a la visión estática y única que tiene del ser humano. Para el frankfurtiano, tal concepción es imposible puesto que la humanidad va cambiando con el tiempo y su transformación depende de factores tan complejos como son la naturaleza y la sociedad, en primer lugar, y de otros como libertad, ciencia y ética. Elementos que el idealista no toma en consideración, según Horkheimer, al hacer sus análisis antropológicos. Si no se ha ahondado más en la cuestión es porque lo que aquí subyace es una crítica al idealismo y es un asunto tan vasto que para ser tratado con el rigor que merece, debería de ser tratado en otra investigación.

Otras cuestiones secundarias *obviadas intencionalmente* han podido ser la crítica de K. Popper a la “teoría crítica” desde su posición como defensor del denominado “racionalismo crítico” y la disputa que mantuvo junto a su discípulo H. Halbert con J. Habermas y K. O. Apel en el ya famoso Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología de 1961. En el que si bien en un principio se debatía sobre la lógica de las ciencias sociales. Es decir, se quería determinar cuáles debían de ser los métodos que emplease la sociología y los objetivos que tenía que perseguir para establecer, de una vez por todas, el rango científico que le correspondía a tal disciplina. No obstante, pronto dicha discusión, giró en torno a la relación que los frankfurtianos establecían entre la alienación y deshumanización que sufre la sociedad actual por culpa del saber positivo. Asunto, este último, que sí ha sido tratado en esta investigación. En definitiva, se puede afirmar que la disputa que mantienen ambas posturas es en la imagen antagónica que tienen de la ciencia y en el papel que esta desempeña en la vida del hombre. A su vez, tampoco se ha hecho ninguna referencia a la crítica que K. Popper hace al historicismo teleológico de Hegel o Marx, filósofos cuyo pensamiento y visión de la historia ha influido de modo directo en los pensadores analizados en este trabajo,

en su texto “La pleamar de la profecía”, segunda parte de su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*. En dicho texto acusa a estos pensadores de sembrar las semillas totalitaristas del S.XX ya que cree encontrar la huella de Hegel en la obra *Mein kampf* de A. Hitler. Tal afirmación lo enfrentó, a finales del pasado siglo, con pensadores como R. Barghava y W. Kaufmann. Pero como el rumbo que tomaron tales discusiones giró en torno a si las lecturas realizadas por Popper de los textos hegelianos y marxistas eran o no correctas. Cuestión totalmente ajena al propósito de esta investigación, se decidió no entrar en las mismas. Finalmente, mencionar dentro del ámbito de la filosofía analítica, campo no tratado en esta obra, otras disputas como las que mantuvieron C. G. Hempel y W. Dray, defensores del primer y segundo Wittgenstein respectivamente, y que giraron en torno a la posibilidad de fundamentar físico-matemáticamente las ciencias sociales. En esta polémica, el elemento que subyace no es otro que el de la existencia, o no, de una naturaleza cerrada humana y de la posibilidad de conocimiento de la misma.

Teniendo todo esto en mente, fue como se proyectó el trabajo de investigación y se eligió la perspectiva desde la que estudiar la problemática. Esta ha sido triple, se ha visto desde el campo de la ontología con M. Heidegger, de la ética con la primera generación de la Escuela de Frankfurt y, por último, desde el de la epistemología con M. Foucault. Pensadores, todos ellos, de origen europeo y que han desarrollado su pensamiento en el pasado siglo. De modo que el trabajo ha girado en torno a las ideas que la filosofía ha elaborado en torno a la crisis humanista que asola a Europa, y occidente en general, desde el primer tercio del S.XX y que aún, a día de hoy, no ha concluido.

Heidegger, desde la ontología, nos propone una síntesis del humanismo y de la necesidad de una renovación del mismo. Pero no solo de su modelo actual de ser humano si no del mismo concepto “humanismo” en sí, ya que este es una aporía. Un engañoso paralogismo surgido como consecuencia de una mala interpretación que ha llevado a cabo la filosofía, prácticamente, desde su origen mismo (sitúa a la cabeza del error a Platón y a Aristóteles) y que como consecuencia primera, y más nefasta, ha supuesto el ocultamiento del Ser en detrimento de los entes. Haciendo, por ello, que tratemos como elementos principales, para comprender y relacionarnos con el mundo, elementos que por su naturaleza misma son secundarios. Por lo tanto, tenemos una visión trastocada de lo que sea la realidad y nuestra naturaleza. En este trabajo, se ha

desentrañado el origen mismo del error, se ha estudiado y analizado pormenorizadamente los efectos de este: el problema del *Dasein*, el sentimiento de la *angustia* y la misión de velar por el *Ser*. Cuestiones que conducen a una misma conclusión: se debe cambiar la noción misma de humanismo y proponer una alternativa que se adapte realmente a las necesidades existenciales del hombre. La mejor forma de lograr tal propósito la vislumbra en su propuesta de estudios, en general, y de reforma de la universidad alemana, en particular. Considera a esta institución como la piedra angular sobre la que se sostiene el pueblo alemán puesto que de sus puertas saldrán los futuros líderes que tomen el timón de la nación y la convertirán en potencia mundial, destino al que entiende que está llamada su nación desde su misma fundación. Así, desde la ontología, por ser la encargada de estudiar al *Ser*, al que concibe como el principio último de lo real, será el terreno desde el que desarrolle su propuesta humanista. Por tanto, el plan que el alemán contempla, es excepcionalmente ambicioso puesto que abarca no solo a la humanidad si no a la realidad misma. Es por ello, por lo integral de su pensamiento, la grandiosidad de su empresa y su influencia directa en el pensamiento posterior, que ha sido tratado en esta obra.

Ante la tesis ontológica heideggeriana, se decidió continuar con la de aquellos que si bien en un principio fueron seguidores y, en algún caso, alumnos de este, pronto se desmarcaron de sus conclusiones. Aunque es cierto que no abandonaron la problemática humanista que este sí supo descubrir. Nos referimos a los pensadores de la Escuela de Frankfurt, principalmente a los de la primera generación. Se hace hincapié en estos porque son los que más acertadamente se acercan al asunto en cuestión. No obstante, se hará referencia a pensadores posteriores pertenecientes a la misma escuela. Principalmente a aquellos que irán reformulando la teoría inicial y completándola. Los ya mencionados A. Honneth y J. Habermas. De este último se hace especial hincapié, sobre todo, en su teoría de la “razón discursiva” (la mayor diferencia que guarda con sus predecesores es que mientras ellos, al igual que Marx, entendían que la estructura que conforma la realidad es la que se cimenta bajo la relación *ser humano-naturaleza* mediada por el trabajo, él entiende que, realmente, sobre la que se sostiene todo es en la de *ser humano-ser humano* ya que es el hombre el principio y fin de toda valoración e interpretación de lo real, incluido el trabajo y la naturaleza. De ahí, la importancia que dé al diálogo y a las condiciones que lo posibilitan). Los pensadores que trato son:

Adorno, Horkheimer y Marcuse. A este último, se le presta especial atención por motivos que serán expuestos a continuación.

De este grupo, lo más interesante es que desarrollan una propuesta desde el campo de la ética ya que entiende que el problema en el que está sumido occidente va más allá de divagaciones metafísicas o de cualquier abstracción intelectual que hable de categorías o de trascendentales como el *Ser*. Su pensamiento, dará como resultado la conocida como “teoría crítica”. La cual, ha sido ampliamente tratada en el trabajo y que supone la respuesta efectiva que dan tras ser testigos de las consecuencias nefastas de la crisis existencial que nos asola desde la modernidad. Y, al igual que Heidegger y Husserl, su origen lo establecen en el momento en el que se le comienza a dar prioridad absoluta a saberes de índole físico matemática y se intenta dar respuesta, con esta metodología, a cuestiones que se escapan a su poder. Determinan que el resultado de tal hecho es el dominio que ejerce sobre nosotros la que denominan como *razón instrumental*. Y las consecuencias de esta son la violencia a la que nos someten los distintos tipos de totalitarismos: el fascista, a un nivel inmediato, y el capitalista, a uno más paulatino. Ambos sistemas, lo que producen en la sociedad es una deshumanización que nos aleja de la que debe ser nuestra esencia. En consecuencia, afirmaban que la humanidad estaba alienada. Pero no es únicamente por este análisis la importancia que se le ha dado a dichos pensadores en este trabajo si no, sobre todo, ha sido por su actitud.

Su pensamiento no se queda únicamente en la observación y en la perplejidad si no que van a ir a la acción. Así, y siguiendo la máxima marxista, no se van a quedar solo en la interpretación si no que van a buscar la transformación. Horkheimer y Adorno, tanto por separado como en colaboración, la buscarán a partir del desarrollo de la teoría crítica como ataque al proyecto ilustrado. Aunque la conclusión a la que llegan no es optimista, puesto que ven que no hay salida posible a la situación en la que nos encontramos. Más que en su efectividad, el valor de esta teoría está en la advertencia, que desde el ámbito filosófico, se hace sobre lo que puede ser el destino de los hombres, en tanto en cuanto, son miembros de una comunidad y únicos responsables del destino de esta. La adecuan, la teoría crítica, a la realidad porque entienden que esta no es estática ni absoluta (Scheler) y que, por tanto, es susceptible de cambio. Es por ello, por lo que se acercan a ella, para estudiarla y transformarla. No obstante, y de lo que se desprende al hacer una lectura de este estudio, es que la conclusión a la que llegan es

pesimista. Por un lado, no se va a poder recuperar la esencia y riqueza original de la *humanitas*. Y, por el otro, no va a ser posible la creación de un modelo nuevo de humanismo con el que reivindicar el vacío que ha dejado el actual con su degradación a manos de la actitud positivista. Quieren dar respuesta al cómo se ha llegado a una situación tan extrema y esta la encuentran en el ensimismamiento ante el poder tecnológico y la idea de progreso que este trae consigo.

No hemos sido capaces de ver el peligro que este encerraba y así, de un modo paulatino, en los últimos siglos, hemos perdido nuestro ser. Y cuando hemos sido conscientes de tal hecho, ya era demasiado tarde para hacer frente a la situación. La realidad es que nos hemos deshumanizado y nos hemos convertido en máquinas puestas al servicio de otras máquinas. El señor se ha convertido en siervo y el esclavo, finalmente, en amo. La tecnología que creamos para mejorar nuestra vida es la que ha acabado con ella. Es por esto por lo que estos pensadores entienden que asistimos a “la muerte del hombre”. Fallecimiento que, pese a ser en sentido metafórico, también lo es en uno literal porque tras la muerte no puede haber vida. De hecho, para ellos, ya no hay nada, tan solo silencio y resignación.

Es por esta actitud derrotista, por la que se decide centrar este apartado en torno a la figura de H. Marcuse. Este alemán, además de por haber sido alumno de Heidegger, nos interesa porque su trabajo ahonda en la problemática tratada por sus predecesores y amplía el campo de análisis de la crisis humanista. Se centra, más que en el análisis de los pormenores del auge del nacionalsocialismo, en la sociedad capitalista norteamericana, en su modelo económico liberal y en cómo este se va extendiendo, de un modo paulatino, primero por occidente y después por el resto del mundo. Piensa que este esclaviza a la humanidad al ponerla al servicio de un salario y la hace ser víctima de una sociedad saturada por el ocio, el confort y el erotismo. Cuestiones que al ser sobreexplotadas saturan al hombre nublando su perspectiva y le hacen asumir como necesidades primarias cuestiones de índole secundario. La consecuencia de esto es que se obvian asuntos vitales como la justicia social, la equidad en el reparto de riquezas o la recuperación de la esencia alienada. El centrarse en lo banal, como es la cuestión libidinal, es lo que ahonda en su cosificación y extrañamiento, convirtiéndolo en lo que el frankurtiano denominó como “ser unidimensional”. Pero Marcuse, al contrario, que sus compañeros sí entiende que pueda haber una salida a esta situación. Si bien en un primer momento la ve en el escape estético. Es decir, en el goce placentero, y

desinteresado, de la belleza en la naturaleza. Posteriormente dará una solución más efectiva y práctica; primeramente en el desarrollo natural de naciones emergentes como Vietnam o Egipto. Pero tras ver cómo se desenvolvía la política internacional, abandona tal solución y fija su interés en las minorías sociales. Serán primero los excluidos por el sistema capitalista (enfermos, mendigos,...) en los que recaiga la misión de salvación pero, posteriormente, dará el protagonismo a los estudiantes. Ya que este será el único grupo que tiene, antes de entrar a formar parte del sistema, el poderío económico y la educación necesaria para poder despertar las conciencias dormidas del resto de la sociedad que permanece adormecida por el opio de la opulencia y la comodidad.

Como vemos, los frankfurtianos son dignos de ser tratados en un capítulo especial porque son capaces de ver que existe un problema de índole humanista cuya profundidad es mayor de la que se podría suponer en un primer momento. Y la conclusión a la que llegan es una reformulación, no solo del concepto de humanismo en sí, si no de la idea de realidad que se pueda tener. Proponen una ruptura total con la cosmovisión mantenida desde hace siglos y que inauguraron Descartes y Galileo. Y lo hacen desde la perspectiva de la ética y la transformación real, hay que recuperar al ser humano de un modo integral. Por ello, al análisis de Marcuse lo acompañan las lecturas de Fromm y Habermas, porque completan y mejoran su perspectiva.

Por último, al tercer pensador al que se le dedica una especial atención es al francés Foucault. Se toma en consideración a este pensador por lo original de su propuesta. Esta la elabora desde el ámbito de la epistemología y desde lo que él denomina una “arqueología”. Todo ello, con el objetivo de determinar cuáles son aquellos elementos que han dado forma a los distintos tipos de conocimiento y cómo el modo en el que este sea determina, de un modo esencial, nuestra forma de relacionarnos con la realidad. Entiende que a lo largo de la historia han habido distintas épocas (o “epistemes”) y cada una de ellas con sus características propias. Así, lo que configura, por ejemplo, a la actual es la aparición en el S.XIX de las “ciencias humanas”. Concluirá, finalmente, que a cada una de ellas, le corresponderá un tipo de ser humano concreto con una configuración especial. Por lo que al pasar de un momento a otro, de una episteme caduca a una emergente, habrá una crisis humanista que será solventada con la aparición de un modelo nuevo de hombre. El destino final de este, por tanto, es la muerte. Pero no se debe entender en un sentido trágico si no, más bien, como un destino natural al que ya está predeterminado antes incluso de aparecer en escena. Llega a tal

solución por un hecho simple: “el hombre” es un invento de la modernidad. Como prueba de tal afirmación, establece que con Descartes y, sobretodo, con Kant fue cuando se preguntó por primera vez el hombre por su esencia sin buscar la respuesta en entidades externas a sí. El primero busca una respuesta singular (*¿Quién soy?*) y el segundo una plural (*¿Quiénes somos?*). Aunque lo que subyace a ambos pensadores, pese a lo distinto de sus formulaciones, es responder a la misma pregunta: “*¿Qué es el hombre?*”.

Para Foucault, la naturaleza y el ser en el hombre son una ficción, un constructo creado *ex profeso* para dar respuesta a una ausencia que se hizo palpable al salir de la edad clásica. Esta no era otra que la carencia de base trascendental sobre la que sostener la existencia. Ante la angustia que da el vacío la única solución que le quedó al hombre fue ponerse a sí mismo ante el universo para dar sentido a la realidad. Es decir, se le otorga una responsabilidad de carácter supremo e infinito a un ser finito. Por ello, todo depende del hombre y, por su naturaleza imperfecta, tiende a no dar una respuesta satisfactoria o, al menos, esta es temporal. De ahí, la necesidad de re-inventarlo cada cierto tiempo. Porque la imagen del mundo que ofrece, llega un momento que se hace insuficiente. Si con Nietzsche se proclamaba la muerte de Dios, con Foucault se llevará a cabo la del hombre. Precisamente, es de este alemán y de su labor genealógica de donde surge la elaboración del método arqueológico del francés. Método que por su espíritu revelador e iconoclasta ha servido de inspiración al pensamiento posterior.

Como vemos, estos autores comparten una misma visión del asunto tratado, cada uno desde su propia disciplina de estudio. Entienden que hay un problema con lo que sea el ser humano porque no se es capaz de dar una definición cerrada del mismo. Al hacer un análisis de la historia, llegan a la misma conclusión: el origen del problema está en la modernidad. Esta etapa, si se caracteriza por algo es por entender matemáticamente al universo, y con Descartes a Dios mismo. Y por situar al ser humano en el centro del mismo. El hombre, a falta de una entidad superior que guie sus pasos, le da su propia significación a lo real, sus juicios se convierten en dogmas y sus creencias en verdades porque descubre que no tiene que rendirle cuentas a nadie. Es en este momento cuando se le da un gran impulso a las ciencias técnicas y se dejan de lado aquellas que buscaban el sentido más allá de la funcionalidad y la eficacia. La brecha que se abre entre estos saberes va ensanchándose con el paso de los años hasta llegar al S.XX. Momento en el que la distancia a salvar es tan grande que ya no se vislumbra la

carencia existencial que trae consigo. Es decir, se llega a creer que esa esencia quebrada es realmente la naturaleza humana completa porque se ha olvidado que una vez quedó escindida. Esta ruptura ha quedado oculta tras siglos de dominio cientificista en el que las respuestas a las cuestiones como el sentido último de la existencia las dan los saberes positivos.

Este es el problema con el que se encuentra el ser humano en la segunda mitad del S.XX. Un momento en el que las circunstancias históricas han hecho que se replantee las bases mismas de sus creencias y al hacerlo (re)descubra el vacío interno que le asola. Asistiendo, con temor y asombro, a una verdad indiscutible: el modelo humanista moderno ha fallado. Si Prometeo le otorgó a la humanidad el don de la inteligencia con el fuego de los dioses del Olimpo, con el tiempo el hombre ha usado tal capacidad para desarrollar un saber que transformase a este en electricidad. El problema ha estado en que no se ha sabido (o querido) desarrollar paralelamente al avance tecnológico un sistema de pensamiento que evitase la desfiguración sufrida en los últimos siglos. El espíritu cientificista centró tanto nuestra mirada en las ventajas de la tecnología que acabó por deslumbrarnos primero y cegarnos después. La humanidad se ha dado cuenta tarde de que esta es un ídolo de barro al que ha adorado y que lo ha abocado a uno de los peores finales imaginables, el frío sentimiento de orfandad y desorientación al ver perdidos los valores en que creía.

Serán estos autores los que quieran despertarlo del *sueño dogmático de la razón*. Aportando cada uno de ellos su propia solución. Heidegger insta a buscar un modelo alternativo, pese a que su postura pueda ser tachada de irracionalista y antihumanista. Marcuse, y los frankfurtianos, van más allá al proponer una vía de escape al modelo actual en pos de recuperar la esencia primigenia y liberar al ser humano de sus ataduras cosificadoras. Y Foucault, finalmente, normalizará la situación al asumir que la muerte, como acabamiento y caducidad, es un destino anunciado y que tan solo significa la apertura a una época nueva. Por tanto, en todos ellos carece de sentido plantear la existencia de una *humanitas* cerrada y estática. Admiten la existencia de esta pero, al mismo tiempo, que su ser está determinado por contingencias y avatares que hacen que vaya cambiando con el tiempo y adaptándose a nuevas necesidades y circunstancias.

Las preguntas que hay que responder ahora son: “¿Qué le espera al S.XXI? ¿Se han seguido los planteamientos de estos pensadores? ¿Qué ha ocurrido con la muerte del ser humano?”

La posmodernidad, momento en el que se encuentra el pensamiento actual (surgida en el último cuarto del pasado siglo) ha seguido por derroteros distintos a los que se podría esperar tras la lectura de las ideas y conclusiones a las que llegaron estos autores. De hecho, se puede afirmar, sin miedo a errar, que se ha centrado más en el carácter antihumanista de la discusión que en la búsqueda de propuestas alternativas humanistas. Como ejemplo de tal afirmación, el caso del francés J. Baudrillard y su concepto de la “hiperrealidad” en el que nos muestra cómo el hombre ha abandonado la autenticidad del mundo para situarse en la perfección de la ficción y cómo vive un mundo que es una copia del real. Pero que, al contrario que en Platón, este es ahora mejor y no hay necesidad de abandonarlo porque es lo que se desea, aunque esto sea un espejismo. Como prueba de ello, tan solo hay que encender la televisión y ver la idea de humanidad, felicidad, libertad, amistad y amor que se “vende”. En este contexto, el único modelo de humanismo posible, paradójicamente, es uno negador de la humanidad. Ha muerto el hombre, sí, pero a nadie le importa porque ha sido reemplazado por su idealización.

En líneas generales, aunque es complicado resumir y organizar el pensamiento posmoderno en torno a unas características o ideas comunes, podríamos entender a esta época como una en la que reina el escepticismo y el miedo a las grandes ideas nacidas de los metarrelatos. Ya que los ven como los culpables directos de las barbaries que se han cometido en su nombre, tanto en el S.XX como en el S.XXI (como pueden ser el “11-S” y “11-M”). Critican la visión dualista de la realidad que se ha heredado ya que, en su opinión, ni todo es blanco o negro ni algo es completamente bueno o absolutamente malo. Entienden que hay términos medios y muchas posturas e ideas han sido calladas en el pasado por los extremos. De tal concepción han surgido, por ejemplo, teorías como el *pensiero debole* de G. Vattimo. En el que se valora, por encima de cualquier cosa, la multiculturalidad y la libertad de interpretación de la realidad en pos del respeto entre individuos y la democratización del saber. Desde esta perspectiva, se ve a la ciencia como el triunfo de una razón dogmática que impone su visión de la realidad. Por lo que es necesario desmitificarla a partir del análisis de la misma en la que se ve como un constructo social. Todo ello, para mostrar cómo tras la

imagen idealizada que se nos ofrece de la ciencia como esa búsqueda incansable y desinteresada de la verdad objetiva se esconde un *corpus* que ha sido expresión y fuente de patriarcado e imperialismo. En definitiva, el posmodernismo en general, consciente de los orígenes y fundamentos de la razón científica, intenta una deconstrucción de la misma al entenderla como una práctica humana de carácter mítico, lingüista y social ya que los hechos son, como ya se ha visto, un conjunto de experiencias socialmente contextualizadas, interesadas y susceptibles de interpretación. Pese a lo bienintencionado del espíritu que impulsa tal postura, se le ha crítica a estos pensadores tanto su falta de compromiso efectivo como que, con frecuencia, sus tesis caigan víctimas del relativismo. Ya que para ello no existe la objetividad ni la certeza, tan solo la interpretación. La teoría ha dado paso a la literatura ya que solo se puede escribir sobre lo que se conoce. Lo escrito es, tan solo, un reflejo de las vivencias de sus autores, por lo que las ideas nunca pueden alcanzar la objetividad a la que aspira. La filosofía se pierde en el olvido por irrelevante. De tal modo que, ante la cuestión del humanismo, tan solo cabe guardar silencio.

En mi opinión, esta última postura no es satisfactoria porque no aporta una solución concreta a la cuestión ya que si lo único que se puede postular es que lo que diferencia a los discursos entre sí es que están compuestos de distintas palabras por lo que todos tienen el mismo valor. No puede, por tanto, existir un punto de apoyo desde el que sustentar firmemente una crítica, todo queda igual y nada cambia. Se podría afirmar que el discurso posmoderno, en líneas generales, es incompatible con la racionalidad ya que mezcla y confunde la misma. El asunto que hay que asumir es que tras la genealogía nietzscheana, aprendimos que las categorías que definen lo humano deben ser revisadas porque, tal y como se construyeron, han fallado y mostrado que el modelo humanista moderno ha fracasado. Aun así, entiendo que el ser humano tiene una naturaleza común, una *humanitas* que lo enlaza con sus semejantes. Pero ésta no es fija y estática porque si en algo tienen razón los posmodernos es en afirmar que no somos cuerpos creados en serie a los que se les supone una esencia cerrada. Somos seres que se forman a medida que viven y experimentan la realidad, por tanto, distintos entre sí. Aun así, tras esa diferencia, creo que debe haber un poso común que dé sentido al conjunto de existencias. Pero no se trata de llenar un hueco vacío sin más, no es una simple sustitución del modelo humanista cuando este ya no nos satisfaga. Ya que con esto, nos arriesgamos a repetir los mismos errores una y otra vez. Más bien, se trata de crear

nuevas categorías o, al menos y hasta que se logre, de recuperar aquellos conceptos que nos puedan definir y nos den un suelo firme sobre el que sostener nuestras vidas dotándolas de sentido; lo necesitamos. Por ello, entiendo que hay que recuperar el espíritu que motivó a la ilustración, siempre y cuando se sepan corregir sus fallos y salvaguardar sus logros. No hay que olvidar que esta supuso, en general, un gran avance para la humanidad ya que progresamos en conocimientos y nos ayudó a mejorar enormemente nuestra existencia. En contra de lo que pueda pensar el pensamiento débil, no debe de haber miedo en comprometerse con fuertes ideas, proponer nuevos sistemas éticos que eviten que la humanidad caiga en el desastre o en crear grandes relatos, como el ilustrado, porque su grandeza no significa maldad. El carácter que estos tengan no viene impreso en su naturaleza, se lo dan las personas que los crean y los viven.

Es por ello, por lo que concluyo que el hombre no puede permanecer en el silencio de la posmodernidad, necesita inventar nuevas categorías con las que comprenderse. Ya sea creándolas desde el campo de la ontología, de la ética o del epistémico, como nos proponen los pensadores estudiados en este trabajo. Ellas nos ayudan a salir de la angustia que provoca una vida carente de soporte, evitan que la silueta del hombre quede desdibujada y dan la seguridad y firmeza necesarias para vivir esta vida sin temor.

Y es que, al igual que un hijo necesita el abrazo de su padre, la humanidad necesita humanismo.

Bibliografía

FUENTES DIRECTAS

Capítulo 1

- ▶ HEIDEGGER, M. *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (1919) (1919-44) GA2. “La universidad alemana”. [En línea] <<http://www.heideggeriana.com.ar>>.
- *Sein und Zeit*. (1927). GA14. *Ser y tiempo*. Ed. F.C.E. México, 2000.
- *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). GA1. *Kant y el problema de la metafísica*. Ed. F.C.E. México, 1993.
- “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” (1933). [La autoafirmación de la Universidad alemana] En español en RODRIGUEZ, R. (comp) *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- “Einführung in die Metaphysik”. (1935) En *Freiburg Lectures (1928-1944)*. GA40. *Introducción a la metafísica*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2003.
- *Nietzsche II* (1939-46). GA2. *Nietzsche*. Ed. Destino. Barcelona, 2000.
- *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. GA1. *Conferencias y artículos*. Ed. Serbal. Barcelona, 1994.

- *Wegmarken (1919-1961)*. GA9. *Hitos*. Ed. Alianza. Madrid, 2000.
- *Holzwege (1935-1946)*. GA5. *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid. 2010.
- “Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken”. (1945) (1910-1976) GA16. [“El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones”] En RODRIGUEZ, R. (comp) *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- “Brief über den Humanismus”. (1946) En *Wegmarken (1919-58)*. GA9. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Alianza. Madrid, 2001.
- *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung (1951) (1936-1968)*. GA4. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Ed. Alianza. Madrid, 2005.
- "Nur noch ein Gott kann uns retten" *Der Spiegel* 30. Jg. No. 23. 31/05/1976 Pp. 193-219 [Entrevista de la Revista "Der Spiegel": "Sólo un Dios puede salvarnos"]. En español en RODRIGUEZ, R. (comp) *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- *Zur sache des denken (1969) (1962-1964)*. GA14. *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos. Madrid, 2010.

Capítulo 2

▶ ADORNO, Th. *Negative Dialektik*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1966.

Dialéctica negativa; la jerga de la autoridad. Ed. Akal. Madrid, 2005.

▶ HORKHEIMER, M. (con ADORNO, Th.) *Dialektik der Aufklärung*.

Philosophische Fragmente. Querido Verlag, Amsterdam 1947. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trotta. Madrid, 2005.

- *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Ed. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Trotta. Madrid, 2002.

- *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Ed. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2003.

- *Sozialphilosophische Studien und Gesellschaft im Übergang*. Ed. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona, 1986.

- “Über die Zukunftsgesellschaft” [“Sobre la sociedad del futuro”]. Entrevista en *Der Spiegel*. N. 29, 1973. En español en *Rev. Teorema*. Vol. III. N. 2-3. Valencia, 1973. Pp. 393-402.

* HORKHEIMER, M. et al.

- *Sociedad, razón y libertad*. Ed. Trotta. Madrid, 2005.

- *A la búsqueda de sentido*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1989.

- ▶ MARCUSE, H. *Eros and civilisation. A philosophical inquiry into Freud*. The Beacon Press, Boston, 1955. *Eros y civilización*. Ed. Seix Barrall. Barcelona, 1976.
 - *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. The Beacon Press. Boston, 1964. *El hombre unidimensional*. Ed. Planeta De-Agostini, Barcelona, 1993.
 - *Das Ende der Utopie*. 1967. Ed. Peter von Maikowski. Berlin, 1967. *El final de la utopía*. Ed. Ariel. Barcelona, 1968.
 - *Kultur und Gesellschaft*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1965. *Cultura y sociedad*. Ed. Sur. Buenos Aires, 1968.
 - *Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft*. Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid, 1984.
 - *Repressive Toleranz*. Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Ed. Catarata. Madrid, 2010.

Capítulo 3

- ▶ FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Presses universitaires de France. Paris, 1954. *Enfermedad mental y personalidad*. Ed. Paidós. Barcelona, 2010.

- *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines.* Ed. Gallimard. Paris, 1966 *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI. Madrid, 2010.
- *L'Archéologie du savoir.* Ed. Gallimard. Paris, 1969. *La arqueología del saber.* Ed. S.XXI. México D.F, 1979.
- “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” En VV.AA. *Hommage a Jean Hyppolite.* Presses Universitaires de France. Paris, 1971. Pp. 145-172. *Nietzsche, la genealogía, la historia.* Ed. Pre-textos. Valencia, 1988.
- *Histoire de la sexualité, vol. 2 : L'usage des plaisirs.* Ed. Gallimard. Paris, 1984. *Historia de la sexualidad.* Ed. S.XXI. Madrid, 2006.
- “Un course inedit” Magazine Littéraire. N.207, 1984. Pp. 35-39. En español como “¿Qué es la ilustración?” Rev. Daímon. N.7. Pp. 5-18. Ed. Univ. Murcia. Murcia, 1993.
- *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault.* University of Massachusset Press. Amherst. 1988. *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Ed. Paidós. Barcelona, 1991.

* FOUCAULT, M. et al.

- *La crisis de la razón.* Univ. Murcia. Murcia, 1996.
- *Saber y verdad.* Ed. Piqueta. Madrid, 1991.
- *The Foucault reader.* Pantheon books. New York, 1984.

ESTUDIOS

LIBROS

- ▶ ALEXANDER, J. *Teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- ▶ BERCIANO, M. *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Ed. U.P.S. Salamanca, 1990.
- ▶ BEORLEGUI, C. *Antropología filosófica*. Ed. Univ. Deusto. Bilbao, 2009.
- ▶ BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* Ed. F.C.E. México, 2001.
- ▶ CAMPILLO, A. *La invención del sujeto*. Ed. Biblioteca nueva. Madrid, 2001.
- ▶ CHATEAU, J. *Los grandes pedagogos. Coord.* Ed. F.C.E. México, 1974.
- ▶ CHILDE, G. *Los orígenes de la civilización*. Ed. F.C.E. Madrid, 1979.
- ▶ CHOZA, J. *Historia cultural del humanismo*. Ed. Thémata/ Plaza y Valdés. Sevilla/Madrid, 2009.
- ▶ CORETH, E. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder. Barcelona, 1988.
- ▶ CORTINA, A. *Ética mínima*. Ed. Tecnos. Madrid, 2005.
 - *La escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*. Ed. Síntesis. Madrid, 2008.
- ▶ DONCEEL, J. F. *Antropología filosófica*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1975.
- ▶ DUQUE, F. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Ed. Tecnos. Madrid, 2006.

- ▶ FAYE, E. *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1.933-1.935*. Ed. Akal. Madrid, 2009.
- ▶ FERNANDEZ, D. *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad*. Ed. UPLGC. Las Palmas de Gran Canaria, 1996.
- ▶ FIMIANI, M. *Foucault y Kant. Crítica, clínica y ética*. Ed. Herramienta. Buenos Aires, 2005.
- ▶ FONTÁN, A. *Humanismo romano*. Ed. Planeta. Barcelona, 1974.
- ▶ FREUD, S. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid, 2009.
- ▶ FROMM, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. Ed. F.C.E. México, 1971.
- ▶ GALILEI, G. *Il saggiaiore*. Ed. Acrobat. Torano-Carrara, 1997.
- ▶ GARCIA, R. *Michel Foucault. Un arqueólogo del humanismo*. Ed. Univ. Sevilla. Sevilla, 1988.
- ▶ GEYER, C.F. *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Ed. Alfa. Barcelona. 1985.
- ▶ GEHLEN, A. *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1980.
- ▶ GÓMEZ, I. *Husserl y la crisis de la razón*. Ed. Pedagógicas. Madrid, 1995.
- ▶ HABERMAS, J. y otros. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1980.

- *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid, 2003.
 - *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1993.
 - *Ciencia y técnica como “ideología”*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999.
- ▶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2006.
 - ▶ HENRY, M. *La barbarie*. Ed. Caparrós. Madrid, 1996.
 - ▶ HERNANDEZ-PACHECO, J. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort, la filosofía hermeneútica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- *Los límites de la razón. Estudios de la filosofía alemana contemporánea*. Ed. Tecnos. Madrid, 1992.
- ▶ HONNETH, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Ed. Katz. Madrid, 2009.
 - ▶ HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Ed. Andrés Bello. Barcelona, 1997.
 - ▶ HUMBOLDT (Von), W. *Los límites de la acción del Estado*. Ed. Tecnos. Madrid, 1998.
 - ▶ HUSSERL, E. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Ed. Encuentro. Madrid, 1990.
- *Invitación a la fenomenología*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992.
 - *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica. Barcelona, 1991.
- ▶ KANT, I. *Filosofía de la Historia – Qué es la ilustración*. Ed. Terramar. La Plata, 2004.

- *El conflicto de las facultades*. Ed. Alianza. Madrid, 2003.
- ▶ KUHN, TH. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F.C.E. Mexico, 1997.
 - ▶ LEYTE, A. *Heidegger*. Ed. Alianza. Madrid, 2005.
 - ▶ MANSILLA, H. *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Ed. Seix Barrall. Barcelona, 1970.
 - ▶ MARITAIN, J. *Humanismo integral*. Ed. Palabra. Madrid, 2001.
 - ▶ MARTÍ, M.R. *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Ed. Verbum. Madrid, 2012.
 - ▶ MARTINEZ, F. *Heidegger y su tiempo*. Ed. Akal. Madrid, 1999.
 - ▶ MASSET, P. *El pensamiento de Marcuse*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1971.
 - ▶ MCCARTHY, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Ed. Tecnos. Madrid, 1988.
- *Ideas e ilusiones*. Ed. Tecnos. Madrid. 1992.
- ▶ MORENO, L.F. *Martin Heidegger: el filósofo del ser*. Ed. Edaf. Madrid, 2002
 - ▶ MOREY, M. *El hombre como argumento*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1987.
 - ▶ MOYA, E. *Crítica de la razón tecnocientífica*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1998.
 - ▶ NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Ed. Alianza. Madrid, 2007.

- *Así hablaba Zaratustra*. Ed. Edaf. Madrid, 2005.
- ▶ PEÑALVER, P. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989.
 - ▶ PÉREZ, J.A. *Filosofía y crítica de la cultura*. Ed. Trotta. Madrid, 2000.
 - ▶ PLATÓN. *La República*. Ed. Gredos. Madrid, 1986.
 - ▶ RENDON, C. E. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Ed. Univ. De Antioquia. Medellín, 2010.
 - ▶ RODRIGUEZ, R. *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-34 y Entrevista del Spiegel a M. Heidegger*. Comp. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ed. Síntesis. Madrid, 2006.
- ▶ SABIOTE, D. *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Ed. U.P.S. Salamanca, 1987.
 - ▶ SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Edhasa. Barcelona, 1999.
 - ▶ SCHAFF, A. *Humanismo ecuménico*. Ed. Trotta. Madrid, 1993.
 - ▶ SCHELLING, F. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Ed. Losada. Buenos Aires, 2008.
 - ▶ SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano*. Ed. Siruela. Madrid, 2008.
 - ▶ VÁZQUEZ, F. *Foucault: La historia como crítica de la razón*. Ed. Montesinos. Barcelona, 1995.

▶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. [En línea]
<<http://www.philosophia.cl>>

▶ ZAMORA, J. A. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Ed. Trotta. Madrid, 2004.

ARTÍCULOS

▶ ARAMAYO, R. “Kant y la ilustración”. Rev. Isegorias. N.25. IFS-CSIC. Madrid, 2001. Pp. 293-309.

▶ CAMPILLO, A. “Usos de Foucault”. Rev. Daímon. N.2. Ed. Univ. De Murcia. Murcia. 1990. Pp. 229-239.

▶ CHOZA, J. “Lectura de Carta sobre el Humanismo de Heidegger”. Rev. Thémata. N.32. Sevilla, 2004. Pp. 37-82.

- “Heidegger y el holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”. Rev. Thémata. N.43. Sevilla, 2010. Pp.555-573.

▶ CORTÉS, A. “Heidegger y el humanismo”. Rev. Civilizar. N.11. Univ. Sergio Arboleda. Bogotá, 2006.

▶ DE LA MAZA, L. M. El sentido del reconocimiento en Hegel. *Rev. latinoam. filos.* [online]. 2009, vol.35, n.2, pp. 227-251.

▶ GARCIA, R. “El concepto de la imagen del mundo en Holzwege de Martin Heidegger”. Rev. Intersedes. Vol. VI. N.12. Ed. Univ. De Costa Rica. Costa Rica, 2006. Pp. 203-211.

- ▶ IGLESIAS, A. “El rol de los intelectuales en la segunda posguerra, a través de las perspectivas de Raymond Aron, Jean Paul Sartre y Herbert Marcuse”. Rev. Nómadas. N.30. Ed. Plaza y Valdés. Madrid, 2011.
- ▶ IZQUIERDO, P. “Peter Sloterdijk: El mundo necesita una revolución”. 07/07/2000 [En línea] <<http://www.elmundo.es>>.
- ▶ LEYTE, A. “Historia de la carta sobre el *Humanismo*”. ABC Cultural. Madrid. 4/11/2000. Pp.10-11.
- ▶ MOLINUEVO, J. L. “El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer”. Revista de Filosofía. Vol. I. Ed. Univ. Complutense de Madrid. Madrid, 1988. Pp. 115-126.
- ▶ OSSWALD, E.P. “Husserl y Heidegger”. Rev. Hologramática literaria. N.3, V.2. U.N.L.Z. Buenos Aires, 2003. Pp. 103-115.
- ▶ PACHECO, N. “La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes”. Rev. Factotum. N.9. Ed. ACF. Salamanca, 2012. Pp.34-42.
- ▶ PINTOR-RAMOS, A. “Antropología filosófica: disciplina problemática”. Rev. Estudios, N.101, 1973. Pp.165-205.
- ▶ SEMBLER, C. “Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer”. Rev. Constelaciones. Ed. U.C.M. N.5. Madrid, 2013. Pp. 260-279.
- ▶ VÁSQUEZ, A. “Sloterdijk y Heidegger: Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el parque humano”. Rev. Nómadas. U.C.M. N.23, 2009.
- “Sloterdijk, Habermas y Heidegger: Humanismo, posthumanismo y debate en torno al parque humano”. Rev. Eikasia. U.N.A.B. N.26, 2009.

- "Habermas y la crítica a Foucault: En torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual". Rev. Digital Rinabrundu. 5/12/2014. [En línea] <<http://www.rinabrundu.com>>.

▶ VILLEGAS, L. "Algunos problemas de las ciencias reconstructivas". Rev. Agora. N.2, 1995. Pp.31-39.

