

# **METAFÍSICA SEGUNDO PARCIAL**

APUNTES SOBRE LA UNIDAD DIDÁCTICA DE LA ASIGNATURA DE

FJ MARTÍNEZ MARTÍNEZ

RESUMEN DE [filotecnologa.wordpress.com](http://filotecnologa.wordpress.com)

## **UNIDAD DIDÁCTICA V. EL PROBLEMA DEL MAL**

### **TEMA 23. LA CONSIDERACIÓN ONTOLÓGICA DEL MAL**

#### **MAL METAFÍSICO, MAL FÍSICO Y MAL MORAL**

Desde el punto de vista ontológico podemos distinguir, con Leibniz, entre el mal metafísico, el mal físico, y el mal moral. En la tradición occidental el metafísico ha sido considerado casi siempre como algo negativo, privativo, ligado a la imperfección y a la falta de ser. Como algo no separable en un conjunto que, globalmente, se encuentra dominado por el bien. Dicha tradición es en líneas generales optimista. Incluso se ha justificado la existencia necesaria del mal como exigencia de completitud del Universo, que no sería todo lo rico que es posible si de él se excluyera el mal. Esta idea de completitud del Universo, analizada por Lovejoy como la gran cadena del ser, consiste en la necesidad de utilizar todas las clases posibles de seres para formar el mundo. Este principio de plenitud considera que el universo es un plenum formarum y que en él ninguna potencialidad del ser debe quedar incompleta. El mundo es más perfecto cuanto más cosas contenga. El principio de plenitud suele ir asociado con un principio de continuidad según el cual todos los seres se imbrican en un mundo continuo que pasa de un eslabón de ser a otro mediante variaciones imperceptibles. Se añade además el principio de gradación unilineal que da lugar a un orden jerárquico.

Esta idea de la gran cadena del ser de raíces platónicas y neoplatónicas pasó a través de la Escolástica medieval y de la Filosofía Natural del Renacimiento hasta llegar al optimismo universal de Leibniz, que le dio su forma más acabada y sistemática. Posteriormente se desplegó históricamente en la Ilustración y el Romanticismo y llegó hasta nuestra época a través de las discusiones biológicas del siglo pasado. Para la noción del mal metafísico, la noción de gran cadena del ser y los principios de plenitud y continuidad son esenciales porque permiten justificar el mal y asignarle un puesto ínfimo, pero puesto al fin y al cabo, en el extremo inferior de dicha cadena del Ser.

Plotino, en su gradación ontológica colocaba el mal como el último grado del Ser. El mal está relacionado con la materia en tanto que ésta no ha sido aún ordenada por las formas ideales. La materia es el mal debido a su indeterminación, a su falta de cualidades propias. El mal ligado a la materia es el mal primario, ontológico, al cual sigue el mal moral, el vicio, que aparece en el alma, debido a la cercanía de éste a la materia. El vicio se debe a la debilidad del alma y dicha debilidad tiene su origen en que alma y materia no están separadas sino mezcladas en los seres humanos y ésta contamina a aquélla. La teoría del mal de Plotino es una reconstrucción de las teorías platónicas y está dirigida contra los gnósticos que aceptaban un principio del mal independiente. Los gnósticos consideraban dos tipos de mal: uno meramente privativo cercano a la materia y otro positivo producto de una decisión voluntaria. La dualidad está inscrita en el ser del hombre que desde su creación tiene dos almas: la terrena y la psíquica. Esta dualidad presente en el hombre, no hace más que reflejar la dualidad entre un Dios malo, Demiurgo, creador del hombre y del mundo y un

Dios bueno, cuya oposición da lugar a una concepción dramática del Universo, que acaba con el triunfo del bien sobre el mal.

## **CONSIDERACIÓN DEL MAL COMO PRIVACIÓN**

Nuestra tradición siempre ha rechazado la igualdad ontológica del bien y el mal. Éste último ha sido considerado siempre como un no ser, como una mera apariencia ligada a la finitud. El pensamiento cristiano medieval moduló estas teorías en gran cantidad de versiones, que tienen todas en común y como fundamento la idea del mal como carencia, imperfección y limitación consustancial a las criaturas. Dios sólo lo permite y no da lugar a él, ya que Dios sólo es responsable del ser en tanto que perfección y el mal deriva de la imperfección, limitación y carencia de los seres creados. En la consideración cristiana del mal están mezclados sus aspectos metafísicos y morales, aunque en la Patrística griega se resalta el aspecto metafísico considerándolo como una carencia en la creación, y en la Patrística latina el aspecto moral, considerándolo como pecado en tanto que privación de algún bien. Agustín considera que la cuestión del bien y el mal es objeto de la moral y parte de la noción de Dios como primer ser, inaccesible a toda corrupción y cambio. El mal de una cosa cualquiera es todo lo que es contrario a su naturaleza.

El mal es una privación e implica una naturaleza a la que puede hacer daño. El ser es un producto del orden, la corrupción en tanto que desorden produce el no ser. El principio de orden asegura un lugar a todas las cosas, incluidas las defectuosas, y además el optimismo cristiano no abandona a su suerte a dichas cosas defectuosas sino que aspira a recuperarlas mediante el movimiento ordenado puesto en marcha por la Redención. Dios no crea los males sino que los ordena de manera que puedan mejorar y llegar a su más alto grado de perfección. En El libre albedrío, vuelve Agustín a plantear el problema del origen del mal rechazando que sea Dios su autor, y afirmando que cada ser humano que no obre rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Dios castiga las malas acciones justamente porque éstas proceden de la voluntad libre del hombre. El mal es la privación del bien, que se identifica con el ser. Por ello no hay ninguna cosa que sea completamente mala, porque entonces dejaría de ser, pura y simplemente. No hay mal sin bien y ambos pueden coexistir al mismo tiempo en una misma cosa.

Esta visión del mal como carencia y privación supeditado al bien se mantiene en toda la tradición cristiana. Para Pseudo Dionisio el mal no es algo existente, ni algo que provenga de lo inexistente, ni está en los seres que existen. Mientras que el bien viene de una causa íntegra, el mal proviene de muchos defectos parciales. La existencia del mal, es, pues, accidental. El mal es privación y defecto, y debilidad y desproporción y error, y frustración del objetivo, de la belleza, de vida, de inteligencia, de razón, de perfección de causas. Vemos confluir las tradiciones neoplatónica y cristiana en la consideración del mal como una apariencia, una privación; es importante la consideración del mal como producido por la mezcla de cosas desemejantes que luego veremos expuesta en Espinosa.

Tomás de Aquino considera el mal como una privación de un bien particular, más que como una realidad en sí. Hay que aceptar la existencia de un bien universal al que se reducen todos los bienes. Dado el paralelismo entre ser y bien, todo lo que es alguna realidad debe ser un bien particular, el mal, en cuanto tal, no es una realidad en las cosas, sino la privación de algún bien particular. El mal existe pero no es ninguna realidad, se da en las cosas como privación, no como algo real. Se da en el entendimiento y no en las cosas, el mal es cualquier privación, bien sea de forma, orden o medida; se considera aquí desde el punto de vista metafísico. El mal moral o pecado se dice sólo de los actos que carecen del debido orden o forma o medida. La culpa viene debido al carácter voluntario del pecado. El mal moral depende por tanto del libre albedrío.

## LA TEODICEA LEIBNIZIANA COMO JUSTIFICACIÓN DEL MAL EN EL MUNDO

Leibniz, en su Teodicea, intenta explicar la existencia del mal y justifica la bondad de Dios. Hoy puede reinterpretarse toda la teología como el intento de explicar la existencia del mal en el mundo y la cuestión del sentido de la vida, acudiendo a la existencia y actuación de un Dios bueno y providente. La teodicea, entendida como antropodicea y cosmodicea, puede considerarse el intento de explicar racionalmente las cuestiones del sentido y el problema del mal, acudiendo sólo a hipótesis naturales y humanas (económicas, sociales y políticas). El principio fundamental de toda la Teodicea es que Dios es bueno, omnisciente y todopoderoso, y después de analizar todos los mundos posibles en sus infinitas combinaciones ha elegido (con necesidad moral y no metafísica frente a Espinosa) el mundo actual como el más perfecto de todos.

El optimismo leibniziano parte también de que la suma completa de males es muy pequeña respecto a los bienes y si esto no es así en nuestro mundo, es seguro que es verdad si se considera el conjunto de la creación que conocemos sólo en una parte muy pequeña. Limitación cuantitativa y cualitativa de los males respecto a los bienes. Hay poco mal y además este mal es muy poco desde el punto de vista ontológico.

El mal no tiene un origen exclusivo moral. Sino que antes del mal moral, es decir, del pecado, existe un mal metafísico ligado a la imperfección y a las limitaciones esenciales de las criaturas. La concepción del mal como carencia, privación, deficiencia ontológica, es decir, como radical limitación o imperfección, propia de la tradición cristiana, se repite en Leibniz. El origen metafísico del mal, sin embargo no está en Dios, ya que El desea siempre el bien y elige siempre lo mejor. La actuación se debe a la voluntad total, y en ésta intervienen otros motivos que pueden aconsejar a Dios que permita el mal local para asegurar el bien en la totalidad del Universo. El pecado depende de las criaturas dotadas de libre albedrío a las que Dios deja hacer sin interferir en sus acciones. Dios es la causa del material del mal, que consiste en lo positivo, y no de lo formal de éste, que consiste en la privación.

El mal no es algo substancial, sino meramente algo accidental, una privación desde el punto de vista metafísico. Desde el punto de vista moral el mal depende de la voluntad humana, que es libre. La voluntad para nuestro filósofo siempre encuentra una razón suficiente para actuar y esta razón supone que el equilibrio perfecto que impide la elección es imposible. El hombre es libre e igualmente Dios, que no está sometido a una necesidad radical para actuar, por ejemplo, para crear el Universo, frente a Espinosa, para quien Dios daba lugar de forma necesaria al Universo. En cuanto al hombre, todo en él está determinado hasta el punto de que su alma es una especie de autómatas espiritual que actúa en virtud de sus propias leyes y de sus estados precedentes, y sin embargo, sus acciones son contingentes y libres.

Aunque la felicidad de las criaturas es un objetivo de Dios, no es su único objetivo ni el supremo, y por esto, la desgracia de algunas de estas criaturas puede producirse por concomitancia, como producto de la realización de bienes más grandes, de manera que la mezcla de bienes y males resultante sea tal que el bien domine sobre el mal. Cuando Dios ha decidido crear el universo, se ha producido una lucha entre los posibles que pretenden todos la existencia y la han obtenido aquellos posibles que todos juntos produjesen el máximo de realidad, de perfección y de inteligibilidad. La creación resuelve pues un problema de máximos y mínimos, cómo producir la mayor perfección posible por las vías más simples y más fecundas.

El mal metafísico depende de la imperfección constitutiva de las criaturas y de su sumisión a un plan cuyo objetivo es la consecución de un máximo de bien; el mal moral depende de

nuestra voluntad y es permitido por Dios en concomitancia con dicho bien máximo. El mal físico es para Leibniz, una consecuencia del mal moral. Las irregularidades que el sufrimiento y los monstruos suponen respecto de las leyes de la naturaleza sólo dependen de nuestra ignorancia; vistas desde el punto de vista de la sabiduría divina, estas aparentes excepciones son tan normales como las demás realizaciones que consideramos normales. Otra vez la causa del mal está ligada a nuestra limitación y parcialidad.

Resumiendo, el mal es una mera privación que no requiere para su explicación un principio positivo, tampoco hay que atribuirlo a la materia, sino que es el resultado no querido de un orden óptimo, que no podría mejorarse eliminándolo.

## **INFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL MAL EN LA OBRA DE RICOEUR**

La concepción cristiana del mal recibe una inflexión antropológica en la obra de Ricoeur. En *Finitud y Culpabilidad* analiza la debilidad constituyente del hombre y la expresión simbólica del mal a través de los mitos de creación, del primer hombre y del alma exiliada. Conceptualiza la labilidad humana que hace posible la falta de, el pecado y por tanto la culpa. Sitúa la miseria humana en el carácter forzosamente intermedio de su condición, intermedia entre cielo y tierra, entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, entre Dios y las bestias. Una filosofía del sentimiento se propone como la más adecuada para expresar la fragilidad de ese ser intermedio que somos teniendo su objeto en la separación abierta entre la exégesis puramente trascendental de la desproporción y la experiencia vivida de la miseria.

La conclusión es una visión conflictiva del ser humano, un ser constitutivamente lábil, frágil, falible, debido a que la posibilidad del mal moral está inscrita en su constitución. Esta labilidad se basa más que en la limitación metafísica en la desproporción constitutiva del ser humano, que hace aparecer la síntesis frágil del hombre como el devenir de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial. Esta desproporción humana abre la posibilidad del mal, no es sólo el punto de inserción del mal ni sólo su origen, sino la capacidad misma del mal.

El paso de esta capacidad del mal a la realidad del mismo, lo lleva a cabo Ricoeur mediante el análisis de la confesión que la conciencia religiosa lleva a cabo del mal humano y a través del estudio de la simbólica del mal. Los mitos analizados por Ricoeur son los referidos al origen del mal:

- Los mitos de creación consideran que el origen del mal es coextensivo al origen de las cosas, es el caos que se enfrenta al acto creador de Dios
- Los mitos de caída en cambio consideran el mal relacionado con la caída del hombre (el pecado original), algo que tiene lugar accidentalmente en una creación ya acabada
- Los mitos trágicos, situados entre los dos anteriores, son debidos a un castigo de un dios que previamente hace enloquecer al héroe y luego lo castiga por su desmesura
- El mito del alma exiliada supone la escisión entre cuerpo y alma en el ser humano.

Plantea la aporía que resulta de intentar conjugar la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento, y que sólo podrá remediarse mediante la elaboración de una filosofía hermenéutica de alcance ontológico y antropológico, que no sea ni una reflexión alegorizante ni una especulación gnóstica, y que sea capaz de comprender el mal superando a la vez la visión ética del mal, propia del uso alegórico de los símbolos y la visión trágica del mal propia del uso gnóstico de los mismos, dando lugar a una visión ético-trágica que concilie las dos visiones opuestas.

## **TEMA 24. RAÍCES SOCIALES, ECONÓMICAS Y POLÍTICAS DEL MAL**

### ***LA TEORÍA ESPINOSISTA DEL MAL***

Frente a los que consideran que el hombre es constitutivamente falible y que el origen del mal reside en su limitación ontológica intrínseca, se encuentran otros pensadores que hacen radicar el mal, especialmente el mal moral, en el propio hombre en tanto que vive en sociedad y está sometido a unas condiciones políticas y económicas que impiden una vida armoniosa y reconciliada de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza. Espinosa situaba la raíz de la dependencia y el sufrimiento humano en las supersticiones, basadas en el miedo y forjadas por una imaginación delirante incapaz de interpretar correctamente la Naturaleza. Una superstición coloreada casi siempre de tonos religiosos, utilizada por políticos para conseguir que los hombres combatan por su servidumbre, como si se tratara de su salvación, para mantener a los hombres en un estado perpetuo de temor que facilita su dominación.

Espinosa parte de que cada cosa en sí misma considerada tiene una perfección con los mismos límites que su esencia. En lugar de la concepción clásica que parte de la imperfección radical de los seres finitos y especialmente del hombre.

Dios es causa de las cosas que poseen una esencia y como el mal no la posee, Dios no puede ser causa del mal. Los objetos o las acciones en sí mismos considerados son buenos; el mal se produce al confundir dos objetos cuyas propiedades son antagónicas.

En una concepción ontológica afirmativa como la de Espinosa, el mal se produce como resultado de malos encuentros con elementos que son venenosos para mi constitución y que reducen mi capacidad de acción. La única manera de oponerse a la opresión y la superstición consiste en buscar la unión con los semejantes para dar lugar a un individuo compuesto (multitudo) capaz de oponerse a la opresión y de desarrollar virtudes activas que aumentan mi conocimiento para disipar las nubes de la superstición.

### ***LA IGNORANCIA Y LA SUPERSTICIÓN COMO ORIGEN DEL MAL EN LOS MATERIALISTAS ILUSTRADOS***

Las aportaciones fundamentales de Espinosa sobre este problema fueron desarrolladas por los materialistas ilustrados del S. XVIII, D'Holbach, Helvétius, La Mettrie, Meslier... Para estos pensadores, sin considerar las diferencias de matiz, los males morales y especialmente la injusticia son hijos de la superstición y la causa de esta última reside en la ignorancia de las leyes de la Naturaleza. Los placeres y las penas vienen de la esencia humana y de la esencia de los cuerpos cuya acción sienten los humanos. La fuente de los males físicos reside en las relaciones con los seres que nos rodean que siguen leyes constantes y la fuente de los males morales reside en la ignorancia, la credulidad, las opiniones falsas, la ceguera y la perversión de nuestros objetivos. Las costumbres y las instituciones depravadas. Son la religión, el gobierno, la educación y los ejemplos quienes empujan al hombre hacia el mal.

Según Holbach el hombre no ha nacido malo, la fuente principal de sus males son las ideas falsas que se hace acerca de la felicidad. La imaginación da origen al mal y la autoridad de las instituciones lo conserva y lo aumenta. Los males físicos y morales que afligen al hombre no se deben a la maldad intrínseca de la Naturaleza, sino a la necesidad con que se relacionan las cosas entre sí. Sólo las ideas verdaderas fundadas sobre el conocimiento adecuado de las leyes naturales podrán remediar los males humanos.

Helvétius considera el hombre como un resultado del orden social, y sus males tienen por causa la ignorancia y el interés y se encuentran vinculados a la corrupción religiosa y política. La precipitación en dotarse de una moral antes de conocer los verdaderos principios del espíritu humano, ha tenido como consecuencia que la moral humana corresponda a la infancia de la raza humana, y posteriormente los fanáticos y los políticos se han opuesto a los progresos de la moral, para esclavizar a los pueblos. Desarrolló un materialismo psicológico y sociológico frente al materialismo naturalista de Holbach.

La identificación de las causas de los males humanos con la religión y el despotismo alcanza su grado máximo en la obra de Meslier. Considera las religiones como errores, ilusiones e imposturas utilizadas por los políticos para imponer su tiranía sobre los hombres. Rechaza las pruebas que demuestran la existencia de Dios y propone un materialismo en el que identifica el ser y la materia y según el cual todas las cosas naturales se forman y se constituyen a sí mismas mediante el movimiento y concurso de las diversas partes de la materia que se juntan y se unen y se modifican diversamente en todos los cuerpos que componen.

### **EL ORIGEN SOCIAL DEL MAL EN LA OBRA DE ROUSSEAU**

La tradición materialista francesa sitúa en la superstición y el despotismo las fuentes de los males morales que aquejan al hombre, pero la meditación más profunda se debió a Rousseau, el cual, en sus Discursos elabora una teoría sobre el origen de los males humanos que los relaciona de forma directa con la sociedad tanto en sus aspectos económicos como políticos. La primera fuente del mal es la desigualdad y trata de averiguar de dónde proviene esa desigualdad. Rechaza toda explicación sobrenatural, la cuestión de los orígenes sólo puede ser abordada mediante el mito y el análisis científico sólo se ejerce sobre estructuras ya formadas y completas. Las conjeturas de Rousseau provienen de una experiencia vivida, de la intuición íntima originaria que constituye la fuente de toda la existencia vivida. El origen de la humanidad y el origen del individuo están en una resonancia peculiar. La filogénesis y la ontogénesis coinciden en su estructura.

La sociedad, el lenguaje, el derecho, el estado, la ciencia, etc., son productos humanos. Por lo mismo el mal tiene un origen humano, social e histórico. El hombre se ha hecho malo, al mismo tiempo que se ha hecho social y ha iniciado su deambular histórico. El pesimismo histórico es compatible con un optimismo antropológico, que posibilita al individuo conservarse bueno, aun en una sociedad mala. El hombre es bueno por naturaleza. El mal no reside en la naturaleza humana sino en las estructuras sociales.

Sociedad, propiedad y desigualdad surgen al tiempo y en ellas pone Rousseau el origen de todos los males humanos. La conclusión de Rousseau es que la desigualdad moral autorizada por el derecho positivo es contrario al derecho natural si no concuerda en igual proporción con la desigualdad física. Precisamente en este reconocimiento de la desigualdad moral en concordancia con la desigualdad natural y la debida al mérito, ve Della Volpe la continuidad entre Rousseau y Marx, los cuales reivindican el derecho de cada individuo a que se reconozca y se potencie su personalidad por parte de una sociedad igualitaria no niveladora.

### **EL ORIGEN DEL MAL SEGÚN KANT Y HEGEL**

Para Kant el hombre es malo por naturaleza ya que al lado de una disposición originaria al bien propia de la naturaleza humana, existe una propensión al mal en dicha naturaleza que acaba por imponerse en una lucha recíproca entre ambos principios, habló también de la posibilidad de la victoria del principio del bien mediante la fundación de un reino de Dios en la tierra que origine una comunidad pública moral en forma de Iglesia. Kant sitúa la propensión al mal de la naturaleza humana en la fragilidad humana (debilidad del corazón

humano en el cumplimiento de las máximas adoptadas), en la impureza (tendencia a mezclar los móviles inmorales con los morales) y en la maldad (inclinación a adoptar máximas malas) Que el hombre es malo por naturaleza quiere decir que es consciente de la ley moral y a pesar de ella, ha tomado como máxima suya el apartarse (ocasionalmente) de ella. Que el hombre es bueno significa que está hecho para el bien y que la disposición primitiva del hombre es buena. A pesar de esta falibilidad que le puede hacer alejarse de la ley moral, Kant sitúa el origen de los males humanos en el abuso de la razón. Dada la mezcla de bien y mal que hay en las disposiciones de cada individuo, el progreso moral se refiere, caso de existir, al género humano en su conjunto y no a los individuos. Sitúa en la insociable sociabilidad del ser humano el origen de la perfectibilidad humana. Este principio es la fuente de los bienes y los males, es el medio de que se vale la Naturaleza para obtener el bien de la cultura a partir de los males de la discordia y la lucha. Se ha podido ver en este principio un antecedente de la astucia de la razón hegeliana que obtiene el bien a partir del mal, convirtiendo el momento negativo, el momento dialéctico de la separación y de la escisión, en el motor del progreso que lleva a la reconciliación en el momento especulativo final del proceso.

Tanto en Kant como en Hegel, se puede descubrir cierto teleologismo y optimismo que obtiene el bien a través del mal. Hegel comprende su reflexión sobre la historia como una teodicea a través de la cual el mal en el universo, incluido el mal moral ha de ser comprendido y el espíritu pensante debe reconciliarse con lo negativo. Dicha teodicea consiste en hacer inteligible la presencia del mal frente al poder absoluto de la razón. En esta consideración de la historia los males son reabsorbidos en el proceso, ya que la Razón no puede eternizarse ante las heridas infringidas a los individuos, porque los fines particulares se pierden en el fin universal. La concepción optimista de la historia, a pesar de reconocer el origen social de los males humanos, los considera elementos necesarios para la consecución del bien último y en este sentido se acerca a la concepción falibilista de l ser humano que vimos anteriormente.

## ***LAS RAÍCES ECONÓMICAS DEL MAL EN EL PENSAMIENTO DE MARX***

La tradición que busca el origen de los males humanos en la sociedad y especialmente en los aspectos económicos de dicha sociedad tiene su culminación en Marx, donde no hay una aséptica descripción de la historia de la Humanidad, sino una crítica despiadada de la misma, denunciando todos los fenómenos de explotación económica y de opresión política.

Ya en sus artículos iniciales denuncia el origen social, económico y político de los males que afligen a los seres humanos, humillados y ofendidos por un naciente orden capitalista que usurpa sus derechos consuetudinarios. Las libertades políticas se ven socavadas y mediatizadas por las desigualdades económicas. Analiza con gran profundidad teórica la alienación universal que supone el capitalismo y la degradación que tanto el capitalista como sobre todo, el obrero padecen en dicho estado. El régimen económico actual perfecciona al obrero y degrada al hombre.

El análisis económico se encuentra acompañado de una crítica moral que sitúa en la desigualdad frente a la propiedad de los medios de producción la fuente de los males morales y físicos de los seres humanos bajo el capitalismo. Las relaciones entre propietarios y obreros quedan reducidas a la relación económica de explotador y explotado, la relación entre el propietario y la propiedad queda convertida en una mera relación impersonal y cosificada. El trabajo bajo el régimen capitalista de producción es trabajo enajenado. La enajenación alcanza a las relaciones del trabajador con el capitalista, de los trabajadores entre sí y de cada uno de ellos consigo mismo. Todos los males tienen su

origen en la propiedad privada que separa al productor del producto de su trabajo. Dado que el trabajo es la vida genérica del ser humano, la enajenación del trabajo supone la alienación de la vida como propiedad esencial y genérica del ser humano.

La miseria, el embrutecimiento, la enfermedad, la ignorancia, en una palabra, todos los males morales y físicos, tenían su origen en las injustas condiciones sociales. La creencia de que todos estos males podrían ser superados cuando se eliminara la propiedad privada de los medios de producción fue una ilusión falsada empíricamente con la Revolución de Octubre. Parecía que el mal humano tenía raíces más profundas que la propiedad privada.

## **EL PESIMISMO FREUDIANO**

Freud en su obra *El malestar de la cultura* sitúa las raíces de los males humanos a un nivel más profundo que el económico, aunque relacionado aún con la vida del hombre en sociedad. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo, del mundo exterior y de las relaciones con otros seres humanos. Es éste último el más doloroso. El hombre busca liberarse del sufrimiento mediante distintos medios: la satisfacción ilimitada de todas las necesidades; el aislamiento; la transformación técnica de la naturaleza; la intoxicación; la moderación de las pasiones; las ilusiones, el arte, la cultura, etc., sin olvidar la fuga en la neurosis y la psicosis. Frente a las dos primeras fuentes de sufrimiento, la supremacía de la naturaleza y la caducidad de nuestro propio cuerpo, no nos queda más que reconocerlas e inclinarnos ante lo inevitable.

La conclusión de Freud es pesimista. La necesidad de vivir en sociedad, el hecho de que el hombre es un ser cultural y no sólo natural, exige, de manera ineludible, la renuncia a la satisfacción de los instintos y su sublimación, dando lugar a una inevitable frustración cultural inherente a nuestra vida en sociedad, y que es la causa de la hostilidad que toda cultura afronta por parte de quienes la están sometidos. La cultura necesita para su desarrollo cierta cantidad de energía psíquica que es detraída de la disponible para la satisfacción directa de los instintos, especialmente del instinto sexual, que se ve desviado de sus fines naturales y sublimado en el trabajo y la creación cultural en general. Por otra parte, los instintos agresivos del yo, también se oponen a la vida en sociedad y deben ser controlados para permitir ésta. La sociedad controla al individuo originando en él el sentimiento de culpabilidad, ligado al super-yo, que introyecta la agresividad y la dirige hacia el propio sujeto, a través de la conciencia moral. La relación entre cultura, renuncia a los instintos e infelicidad es afirmada por Freud, que da así una teoría social del origen del mal y el sufrimiento humano.

Marcuse retomando las teorías de Freud y de Marx, analiza la sociedad de consumo de masas contemporánea dominada por la desublimación represiva y la racionalidad tecnológica dominante. Distingue entre represión fundamental y represión adicional, la primera se mantendrá en toda cultura, la segunda varía según las épocas históricas y puede ser eliminada mediante una estructuración de la sociedad que elimine la necesidad y erotice el trabajo acercándolo al juego. La racionalidad tecnológica actual, si se la desprende de su utilización capitalista, podría permitir unas relaciones sociales reconciliadas y dar lugar a otra técnica y a otra sociedad liberada de la necesidad y de la opresión. La represión sobrante que hay que eliminar en nuestra época, es la asociada con la estructura familiar patriarcal y monogámica, la canalización de la sexualidad hacia la genitalidad y la reproducción y la producida por la división jerárquica del trabajo en un sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción. La eliminación de esta represión sobrante, permitiría el surgimiento de la dimensión esotérica del hombre, presente en todas las utopías renacentistas y románticas. Las propuestas de Marcuse que tuvieron gran aceptación en los felices sesenta aparecen hoy más utópicas aún si cabe.

## **LO ACTIVO Y LO REACTIVO EN NIETZSCHE**

Nietzsche analiza el origen de las principales nociones morales dentro de su teoría general de las valoraciones y sitúa el origen de estos valores no en la utilidad sino en la voluntad de los hombres racionales, poderosos, superiores y generosos, que proclamaban sus propios actos como buenos en contraposición a todo lo plebeyo, bajo y vulgar. Fueron los aristócratas, los que ocupaban los puestos de mando de la sociedad, los que acuñaron la noción de bueno, uniéndola a las de poder, fuerza, voluntad, etc. Nietzsche justifica esta afirmación mediante análisis etimológicos de varias lenguas.

Es la superioridad política la que se traduce en superioridad ética asociando la jerarquía social con la jerarquía moral, en una época en la que la aristocracia no era hereditaria sino que se basaba en las obras de cada uno, en su hacer y no en su ser. Esta primera jerarquía que consideraba lo bueno como lo fuerte, lo activo, sufrió una inversión por parte de los judíos y posteriormente del cristianismo, a la moral de los señores y poderosos se sustituye una moral de esclavos y débiles. No es original, activa, sino que surge como reacción frente a un mundo exterior, antitético, que le proporciona los estímulos para obrar. En lugar de ser una moral activa es una moral reactiva, basada en la debilidad más que en la fuerza y en el resentimiento más que en la grandeza del alma. Es el producto de una vida decadente, que da lugar a la culpa, a la conciencia turbada y a todos los sentimientos que contribuyen a debilitar la confianza del ser humano en sus propias fuerzas y lo induce a buscar apoyo en un más allá, administrado y controlado por las castas sacerdotales, principales beneficiarios y promotores de esta inversión de valores. La noción de deuda y de promesa da origen a la noción de culpa. La culpa y el castigo se desarrollan a la par con el objeto de dominar a la bestia humana demasiado segura de sí misma y de su vitalidad.

Además surge la institución de la ley con sus nociones de justo e injusto que otra vez vuelven a ser imposiciones de los hombres activos. En Nietzsche, como en Freud, la conciencia se origina por introyección de los instintos agresivos que de dirigirse hacia fuera pasan a dirigirse hacia dentro contra el propio sujeto que los tiene. Es la misma actividad la que produce hacia fuera las grandes obras y vuelta hacia el interior da origen a la culpabilidad.

Los análisis de Marx, Freud y Nietzsche se combinan armónicamente en las obras de Deleuze y de Foucault, los cuales analizan el origen de las instituciones y de los males que se desprenden de ellas, en escritos como *El Anti Edipo*, donde se estudian las tres grandes máquinas sociales desarrolladas hasta ahora: la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada, con sus distintos mecanismos de producción y de consumo, y sus medios específicos de sujeción de los individuos. Foucault ha explicado como a través del manicomio, la cárcel, la fábrica, el hospital, la escuela, se han establecido los mecanismos de control sobre los hombres que los han creado como sujetos de conocimiento y de acción, y cómo el origen del mal se encuentra en las instituciones sociales que han utilizado diversas técnicas de control, organizadas en sistemas, como el poder disciplinar que surge con el capitalismo, el poder pastoral que tiene su origen en el cristianismo y que cuando surge el capitalismo se imbrica con él.

## **TEMA 25. LA CONCEPCIÓN POSITIVA DEL MAL**

### **EL MAL ENTRE EL SER Y EL NO SER EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL**

La concepción clásica del mal se resume en la afirmación de que la nada y el mal son coextensivos, como lo son el ser y el bien (Kolakowski). Creencia compartida por la gran mayoría de los pensadores de la tradición greco-cristiana, desde Proclo a Schelling. Proclo,

en *Sobre la existencia del mal*, sitúa el mal en una estructura lógica enmarcada por las categorías de substancia, causa eficiente y causa final. El mal es el vacío que amenaza la integridad y la completitud del ser, el principio de la ruina que corroe al ser. Dado que el ser se identificó con el Uno que es el Bien, el mal no goza de substancialidad, sino que adquiere su existencia sólo de manera relativa, dependiente del ser. La necesidad de conceder una cierta densidad ontológica, aunque sea derivada, al mal viene exigida porque un mal absoluto, completamente negativo, caería en el abismo de la indecibilidad, escapando al logos, incapaz de ser captado por el discurso.

Proclo concede al mal la cuasi-existencia como su estatuto ontológico y afirma que el ser le pertenece por accidente y no substancialmente. Este carácter dialéctico del mal, su oscilación ontológica entre el ser y el no ser, se mantiene a lo largo de toda la tradición occidental hasta culminar en Schelling, el cual considera que el mal es una nada y a la vez un ser muy real, cuyo estatuto ontológico se expresa en formulaciones paradójicas, positividad de lo negativo, ser de la negación.

El optimismo dominante en la tradición cristiana, defendido por Leibniz, Pope, Shaftesbury y Bolingbroke, consideraba el mal desde el punto de vista de la creación en su conjunto y concebían la providencia divina como un gigantesco mecanismo de redistribución que ajustaba continuamente los bienes y los males para que su conjunto fuera siempre el óptimo. Cuando Voltaire comenzó a criticar el optimismo universal, partió no del punto de vista del conjunto sino desde el punto de vista de los que sufren las consecuencias directas del mal y desde este enfoque denunciaba el optimismo por inhumano. En *Cándido*, considera los males morales, y en clave ilustrada, sitúa la fuente principal de dichos males en el hombre mismo, en sus instituciones y costumbres. Voltaire afirma que no se puede decidir entre las diferentes teorías que se han dado a lo largo de la historia sobre el origen del mal, y entre las cuales el optimismo es una más. La crítica última de Voltaire al optimismo residía en el hecho de que dicha doctrina al justificar todos los males impedía a los hombres la eliminación de ninguno de ellos. Debía pensarse que ya que el hombre es el autor de sus males, es también el único que puede remediarlos mediante la educación y la tolerancia, en resumen, mediante la ilustración.

## ***EL MAL COMO SIGNO DE AFIRMACIÓN HUMANA FRENTE A DIOS: SADE Y HOLBACH***

Tenemos pues, por un lado, los que niegan densidad ontológica al mal aunque reconocen su existencia (la tradición griega y la cristiana); por otro los que reconocen la entidad del mal y tratan de analizar sus causas (históricas y no ya metafísicas) para eliminarlo; pero hay una tercera postura: la de aquellos que más que a eliminarlo tienden a provocarlo como signo de afirmación del carácter creador del hombre que se opone así a Dios en tanto que principio de bien; ésta ha sido la postura de los malditos, que desde Sade hasta Bataille y Klosowski, pasando por los visionarios ingleses, han entendido el mal positivamente como una trasgresión activa de las leyes naturales y religiosas, como la afirmación última y radical de la humanidad. El prototipo de esta actitud lo constituye el Divino Marqués, cuya obra pretende ser la puesta en acto de un proceso creativo que a través de la trasgresión constante dé lugar a un principio del mal tan radical que sea capaz de sustituir a Dios en tanto que principio del Bien. Es la Perversión misma, y afirma el mal liberando aquello que como anomalía es reprimido por el bien que constituye la norma y garantiza la ley.

El goce del libertino puesto en escena en los relatos sadianos, está rigurosamente planificado y medido; es más el producto de un plan minucioso que el súbito arrebatado de la pasión. El gozo sadiano es contenido, refrenado por el método y la razón.

El afán transgresor de Sade es tal, que su figura del libertino real no es nada más que una imagen pálida de un libertino ideal (personificación del Diablo) que hiciera el mal continuamente y con intensidad infinita.

La figura de Sade como defensor de la Perversión frente a toda neurosis, fuente y resultado a la vez de la cultura, ha dado lugar a una estructura caracteriológica definida como sádica, opuesta clásicamente a la estructura masoquista, y cuya contraposición nos ofrece Deleuze a continuación:

1. La facultad especulativa-demostrativa del sadismo, la facultad dialéctico-imaginativa del masoquismo
2. lo negativo y la negación en el sadismo, la denegación y la suspensión en el masoquismo
3. la reiteración cuantitativa, la suspensión cualitativa
4. el masoquismo propio al sadismo, el sadismo propio al masoquismo, que no se combinan jamás entre sí
5. la negación de la madre y la inflación del padre en el sadismo, la denegación de la madre y la aniquilación del padre en el masoquismo
6. la oposición del papel y el sentido del fetiche y el fantasma en los dos casos
7. el antiesteticismo del sadismo, el esteticismo del masoquismo
8. el sentido institucional de uno, el sentido contractual del otro
9. el super yo y la identificación en el sadismo, el yo y la idealización en el masoquismo.
10. las dos formas opuestas de desexualización y de resexualización
11. la diferencia radical entre la apatía sádica y la frialdad masoquista

## **EL SATANISMO COMO HUMANISMO ATEO Y MATERIALISTA: BAUDELAIRE Y DOSTOYEVSKI**

Las pretensiones de instaurar un humanismo ateo y materialista mediante la transgresión consciente y premeditada de todos los tabúes sociales, concediendo un estatuto ontológico positivo al mal que ya no depende esencialmente del bien, sino que se sustenta en sí mismo y pretende incluso desplazar al bien, no es patrimonio único de Sade y los materialistas franceses, también los poetas visionarios románticos ingleses y alemanes pretenden lo mismo, aunque de otra manera, más mística y con un lenguaje religioso aplicado directamente al hombre.

Blake desarrolla una visión prometeica del hombre que gracias al genio poético es capaz de trascender en cada instante su finitud y elevarse de forma apocalíptica a la eternidad. El hombre es un ser dual, por un lado es una criatura y tiene una existencia finita, por otro lado puede devenir creador gracias a la divinidad que contiene en su ser. En su obra se invierten los símbolos del bien y del mal, mientras que Satán aparece como el depositario de la energía creadora, el Ángel aparece como el defensor del dogmatismo ascético e hipócrita típico del cristianismo tradicional.

Junto a Blake, forman parte de la Escuela Satánica inglesa Byron, Shelley e incluso Keats. Estos poetas crearon un mundo imaginario, producto de sus visiones, que oponían al cristianismo, y en el que el Mal entendido en un sentido positivo y creativo tenía un papel preponderante. El antropocentrismo consideraba al hombre como el auténtico ser creador debido a su capacidad imaginativa y a su genio poético. Es el pecado lo que caracteriza al hombre, pero dicho pecado en lugar de ser motivo de vergüenza, es ocasión de orgullo, ya que es el producto genuino de una humanidad que desafía a los dioses. Con estos autores nace un satanismo opuesto a la divinidad y símbolo antropocéntrico que, a través de Baudelaire y el Simbolismo llegará hasta nuestros días, como Símbolo del genio poético y la capacidad creativa del hombre.

Baudelaire en sus Flores del Mal, coloca a Satán como aquel que sujeta los hilos que nos mueven. El Diablo es considerado el más sabio y el más bello de los ángeles, el Dios traicionado, y como padre adoptivo de los expulsados del paraíso, al que Baudelaire dirige su plegaria. La recuperación del Diablo frente a Dios es símbolo de la postulación de un nuevo humanismo que rechaza el teocentrismo cristiano, cuya noción de bien sería la rechazada como mal por la tradición. Baudelaire sin embargo, es ambiguo en su satanismo y con su rechazo de Dios reafirma la importancia de éste.

El satanismo del humanismo ateo y revolucionario es retomado también para condenarlo sin paliativos por Dostoyevski, que plantea numerosas veces la cuestión del origen del mal. Especialmente en Los Demonios, presenta el demonismo de Stavrogin y sus secuaces, como lo afirmación radical del mal, llevada a cabo por ateos revolucionarios que pretendían oponer al cristianismo ruso las doctrinas extranjerizantes anarquistas y socialistas. Este satanismo ateo y revolucionario, que se expandió por toda Europa después del romanticismo, frente a la inexistencia de Dios pretende erigir un nuevo orden mundial basado no ya en el bien sino en el mal.

Este tipo de pensamiento dio origen a lo que se puede denominar con Lukács un ateísmo cristiano, que aunque afirma la inexistencia de Dios y la primacía del hombre, permanece adherido a toda la cosmovisión cristiana, frente a la cual no opone más que la mera transgresión y violación de sus valores, en lugar de dar origen a unas nuevas tablas de valores en el sentido de Nietzsche, que no sólo cambien la jerarquía de los valores, sino la forma misma de valor, y sustituyan el sitio vacío de Dios no por otro valor supremo como la Razón o la Humanidad, que cumplen su función, sino por un vacío descentrado y descentrador que realice afirmativamente la transvaloración de todos los valores.

## **LA TRASGRESIÓN COMO PRINCIPIO: BATAILLE Y KLOSOWSKI**

Bataille desarrolla su obra en torno a la prohibición y la transgresión. Se prohíbe aquello que puede constituir un factor de desorden en el universo, especialmente la muerte y la sexualidad. Ambas realidades son muestras del exceso que desborda la concepción utilitaria y económica de la naturaleza y del ser humano. Parte de la hipótesis de que las sociedades producen más energía de la que necesitan para su reproducción simple, y deben por tanto consumir el excedente en un gasto improductivo. Son las diferentes maneras de gastar el excedente lo que distingue a las sociedades entre sí más que el mecanismo de producción. Frente a la concepción ascética, regida por la escasez, típica de la tradición occidental que ve el gasto como algo pecaminoso, Bataille concede un valor positivo a este gasto improductivo considerado malo en la tradición clásica.

La transgresión de las prohibiciones es la forma usual de consumir ese excedente vital y dicho consumo improductivo transgresor está institucionalizado en la fiesta y la religión. La fiesta supone la inversión de la vida cotidiana y la suspensión de sus prohibiciones de forma controlada y limitada. Igualmente la religión permite en ocasiones especiales y a seres especiales el levantamiento de las prohibiciones. Sus personajes libertinos construyen una moral transgresora en la que el mal ocupa el lugar del bien y es buscado por sí mismo en un intento profanador de los valores religiosos y morales cristianos tradicionales.

La misma voluntad transgresora y profanadora se muestra en Klossowski, en donde los cuerpos y el lenguaje se entrecruzan dando lugar a un juego perverso cuyo fin último es la construcción de una antiteología que subierte el orden divino. También desarrolla una economía generalizadora, basada en el don y el intercambio de personas que da lugar al exceso transgresor.

La idea del Mal está ligada esencialmente a esta proliferación de simulacros, de dobles, que disuelven la personalidad y la individualidad en una multiplicación indefinida de seres que se concibe como distintos grados de intensidad, productos de una repetición fundamental. La verdadera repetición se dirige a alguna cosa singular, incambiable y diferente, sin identidad. En lugar de cambiar lo semejante y de identificar lo mismo, la verdadera repetición autentifica la diferente.

Frente al orden de Dios basado en la identidad: identidad de Dios como fundamento; identidad del mundo como ambiente; identidad de la persona; identidad del cuerpo como base e identidad del lenguaje como potencia de designar todo lo demás, Klossowski opone un orden del anticristo, caracterizado por la muerte de Dios; la destrucción del mundo; la disolución de la persona; la desintegración de los cuerpos; el cambio de función del lenguaje que ya sólo expresa intensidades. La inversión del orden divino en el orden del anticristo es notorio. Se intenta erigir un mundo que sustituya al originado por Dios pero sin liberarse de su sumisión última a éste.

Concluimos pues que el intento de concebir el mal como un principio positivo mediante la mera inversión transgresora de la tradición clásica llega a un callejón sin salida por permanecer sometida al orden que invierte y que al ser transgredido confirma su validez.

## UNIDAD DIDÁCTICA VI. LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

### TEMA 26. EL SENTIDO DE LA VIDA

#### **EL SENTIDO DE LA VIDA COTIDIANA**

La cuestión del sentido tiene su primer planteamiento en relación con la propia vida individual. La pregunta por el origen y el fin de la vida, su significado, su justificación, es una cuestión no sólo teórica sino práctica, que afecta a todos los seres humanos. Kolakowski comenta que esta pregunta sólo se convierte en obsesiva en épocas o situaciones en las que la propia vida se ve como problemática, vacía de contenido y carente de sentido. Cuando la vida es satisfactoria y no plantea problemas, su sentido es manifiesto y no se cuestiona. La vida se presenta como carente de contenido en los momentos de cambio histórico donde se produce la sustitución de una cosmovisión por otra, o en aquellas situaciones en que se enfrentan diversas culturas produciéndose una confusión entre las diversas tablas de valores (anomia).

La vida cotidiana se rige por una serie de valores como el pragmatismo, la imitación, la analogía, la hipergeneralización, etc., que dan lugar a un entorno seguro en el que el sentido de nuestra actuación es claro. Los valores del grupo al que pertenecemos los aprendemos por imitación, los aplicamos mediante analogía y los ampliamos mediante hipergeneralización a los casos nuevos e imprevistos dentro de un marco general presidido por el pragmatismo. Heidegger en *El Ser y El Tiempo* analiza el mundo de la vida cotidiana como el mundo de lo impersonal, del uno, en el que permanece el Dasein en tanto que ser en el mundo y ser con. El Dasein se da necesariamente en un espacio y un tiempo determinado, en una situación y además en relación con los demás. Estos otros con los que me encuentro en la vida cotidiana son cualquiera. La cotidianidad tiene los caracteres de distanciaci3n, término medio, aplanamiento. El ser ahí en tanto que abierto, en tanto que ser en el mundo público, se relaciona con los demás a través de las habladurías (la cháchara), la avidez de novedades y la ambigüedad. Esta última característica es básica en la cotidianidad y hace que aquello que parece claro y comprendido no lo esté realmente. Para Heidegger la vida cotidiana es la vida inauténtica, la vida sin sentido, abierta a la angustia.

Este sentido de la vida cotidiana será explotado por el existencialismo francés, como se puede ver en *La Náusea* de Sartre o *El Mito de Sísifo* de Camus. La náusea es el estado en el que el ser (el cuerpo) se hace presente e imposible de superar a la nada (la conciencia). Igualmente para Camus, el sin sentido, el absurdo surge de la conciencia del divorcio que existe entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, el absurdo es el espesor y la extrañeza del mundo, así como la conciencia de la inhumanidad del propio hombre. La escisión radical entre hombre y mundo es la clave del absurdo y del sin sentido, según el existencialismo, pero esa escisión sólo es intuita en la vida cotidiana que nos mantiene adormecidos en tanto que no pongamos en duda sus valores. Tenemos por un lado que la vida cotidiana es inauténtica y por tanto no puede ofrecer un sentido real a la vida, pero, a la vez, el mantenimiento en el interior de dicha vida cotidiana hace que no se plantee el problema del sentido de la vida y parece otorgar así un sentido a la vida, aunque no sea auténtico ni real. La inmersión en la comunidad impide que se plantee la cuestión del para qué de la vida, ya que precisamente la vida cotidiana respondiendo a todas las preguntas concretas impide que se plantee la fundamental. Tenemos aquí otra vez la ambigüedad esencial de la vida cotidiana; parece dar sentido e impide que uno se pregunte por el sentido en sí. Esta pregunta se plantea sólo en los momentos en que las metas propias de la vida cotidiana no se consiguen, y entonces se abre un espacio en el que puede surgir la cuestión de la finalidad de la existencia en sí.

Lukács y sus discípulos de la Escuela de Budapest, especialmente Heller, consideran que la vida cotidiana no está condenada irremisiblemente a la inautenticidad. Es posible llevar una vida cotidiana con sentido si se es capaz de conectarla con las objetivaciones fundamentales de la vida humana: la ciencia, el arte y la filosofía, así como con la esfera de la vida política. La vida cotidiana deja de ser particular para hacerse universal y de esta manera llega a convertirse en auténtica. El sentido de la vida consiste desde este punto de vista, en conectar con las objetivaciones genéricas humanas y salir del ámbito de la particularidad para llegar a lo universal, tanto en el conocimiento como en la acción. Aun en un entorno social, cultural y político alienante es posible llevar a cabo una vida con sentido, al intentar negar la situación mediante la revuelta subjetiva frente a ella. Es posible convertir la vida cotidiana en una vida propia, en una vida para nosotros, que nos proporcione la felicidad y que sea una vida sensata, en el sentido de una apertura constante a lo nuevo obtenido mediante la transformación del mundo y de nosotros mismos, en dirección a un perfeccionamiento continuo de nuestra personalidad.

## **LO SACRO COMO ELEMENTO PRODUCTOR DEL SENTIDO**

La pregunta por el sentido de la vida admite otras respuestas de las ya analizadas, que son:  
Inmersión despreocupada en la vida cotidiana de la comunidad en que vivimos

Desesperación y angustia a la que no le basta esta vida cotidiana pero no es capaz de encontrar salida (existencialismo)

Apertura a las objetivaciones genéricas y desarrollo de una vida para sí (Lukács y discípulos). El ser humano al constatar la finitud y caducidad de las metas humanas ha situado el fin de su vida más allá de las estrellas

Al dividir la realidad en lo sagrado y lo profano se produce la primera gran partición orientadora de la vida humana. Lo profano, el ámbito de lo cotidiano, tiene un sentido porque es la repetición, el producto de lo sagrado. Las actividades humanas adquieren un sentido, ya que al preguntar por qué son de una manera determinada, los mitos responden que son así porque así eran en el origen. Lo profano debe reproducir un ámbito originario, otorgador del sentido, lo sagrado. A través de los símbolos la realidad se interpreta como una hierofanía, y así recibe el sentido propio de dicho sagrado. El espacio, en principio homogéneo, es jerarquizado y convertido en un cosmos ordenado, en torno a algunos puntos centrales tomados como centros del mundo en los que se produce la comunicación de la tierra con el cielo y con el infierno. El Tiempo homogéneo y lineal profano queda ordenado a través del tiempo de las fiestas, que son lapsos de tiempo sagrado en que se conmemora el tiempo mítico inicial de los orígenes en el que los dioses crearon el mundo o enseñaron la cultura a los hombres. Si los lugares sagrados ordenan el espacio, lo mismo hacen las fiestas con el tiempo. El tiempo profano cotidiano, extrae su sentido último de la repetición cíclica del tiempo originario, sagrado, a través de las fiestas.

Los símbolos tienen una multiplicidad de significados y por ellos pueden relacionar diversos ámbitos de lo real. Desde el punto de vista de la experiencia humana los símbolos ponen en contacto dicha experiencia con lo sagrado y así son fuentes de sentido al santificar la vida humana. Los símbolos dan lugar a una red de correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos humano. La santificación de la vida humana tiene lugar principalmente a través de los denominados ritos de tránsito, que dotan de sentido a los momentos más importantes de la existencia: nacimiento, pubertad, matrimonio, alumbramiento, muerte. Los ritos marcan el paso de un estatuto ontológico y social a otro. Estos cambios no son accidentales sino esenciales, ontológicos y hacen cambiar el sentido de la vida y del hombre. Es el rito el que otorga su sentido al cambio que sólo tiene lugar realmente gracias a dicho rito y no a los cambios fisiológicos o naturales que hayan sucedido. Los tránsitos de un estado a otro son acontecimientos ontológicos, sociales y religiosos, y no meramente naturales.

La donación de sentido desarrollada ya por las religiones primitivas, adquiere su auténtico sentido en las religiones más desarrolladas como el judaísmo, el cristianismo o el islamismo, en las que un Dios personal aparece como garante del sentido de la vida humana, hecha por el Dios a imagen y semejanza suya. El sentido no proviene ya de deidades impersonales o a lo más antropomorfas, sino de una persona divina que se hace hombre y vive y muere entre nosotros. El sentido de la vida individual aparece ahora como originado por la imitación de Dios, por la repetición en nuestra vida de su vida y muerte. La forma en la que la vida adquiere un sentido es mediante la afirmación de la inmortalidad personal o al menos de la resurrección final. La vida tiene sentido porque es eterna y además la redención divina permite postular el pago de la deuda que el pecado nos ha hecho contraer.

La religión no sólo dota de sentido a la vida santificándola, sino que permite borrar el mal mediante la aplicación de los frutos de la redención. La reconciliación total de la creación, anulado el mal y el sinsentido, es la promesa última de las religiones superiores. La existencia de Dios viene exigida por la necesidad esencial y radical de otorgar un sentido último a la vida a través de la eternidad. Dios viene a resolver nuestro íntimo problema vital: el hambre de inmortalidad.

## **LA RELIGIÓN COMO ÁMBITO DEL SENTIDO EN BLOCH Y HORKHEIMER**

Desde el punto de vista no creyente se puede recuperar la religión desde el ámbito de la donación de sentido. Así lo hacen Horkheimer y Bloch.

Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, afirma que la noción de verdad no se puede separar sin más del teísmo, si no se quiere caer en el positivismo. Junto con el concepto de Dios, muere también la idea de una verdad absoluta, cosa que ya había descubierto Nietzsche al denominar muerte de Dios a la pérdida de vigencia de todos los valores absolutos, epistemológicos y morales.

Dios es el último garante de la verdad, la bondad y la belleza, al morir quedamos huérfanos en un mundo en el que ya no hay jerarquías valorativas absolutas, pero por lo mismo, sólo ahora somos realmente libres para crear nuestros propios valores que no tienen por qué ser calcados de tablas previas, sino que cada uno debe crear sus propias tablas. A la muerte de Dios ha sucedido el pluralismo de los demonios en lucha continua entre sí, como decía Weber, y cada uno debe elegir su propio demonio, que no será compatible con los de los demás. La modernidad es ese mundo escindido irremediablemente en el que la muerte de Dios ha supuesto el hundimiento de los valores supremos.

Horkheimer frente a esta pérdida expresa una añoranza, una nostalgia por una justicia plena que ya no puede existir en este mundo sin Dios. La moral y el sentido sólo pueden basarse en algo trascendente, que sin embargo no se puede analizar, que es sólo un anhelo, una esperanza.

La finitud no es lo último, ni lo definitivo, si el mundo debe tener un sentido, éste, para Horkheimer, no está en el mundo, sino en el anhelo, en la esperanza de que el mal pueda redimirse, de que el mal no sea la última palabra. Decía Benjamin que sólo la Redención podrá eliminar el mal acumulado y recuperar a los humillados y ofendidos. Frente a la visión socialdemócrata y estalinista, que ven a la clase obrera como la liberadora de las generaciones futuras, Benjamin ve el motor revolucionario del proletariado más en el recuerdo de los antecesores esclavizados que en el ideal de los descendientes liberados. Tanto Horkheimer como Benjamin mantienen el anhelo de esta revolución-redención aunque son conscientes de su imposibilidad ontológica, de ahí la nostalgia y la melancolía que acompaña en ellos a una esperanza que sólo se da a los desesperanzados, porque hay esperanza, pero no es para nosotros.

El sentido total sólo es posible basándolo en una noción de Dios que es proyección de nuestras añoranzas y no de nuestras certezas.

## **LA RESPUESTA ÉTICO-POLÍTICA AL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA VIDA**

Esta respuesta tiene dos modalidades: heroico-aristocrática y democrático-comunitaria.

La heroico-aristocrática es una estilización de la areté griega, bañada de estoicismo y epicureísmo, cuyos modelos principales han sido el hombre del Renacimiento, Goethe, el joven Lukács, Ortega...

La clave de esta ética es la construcción por parte del individuo de una personalidad que desarrolla al máximo sus posibilidades físicas, intelectuales y anímicas. Una moral aristocrática de autoexigencia y autocontrol, de eudaimonio. Una ética que consistía en una problemática moral de los placeres, que controlara su uso en los aspectos dietéticos, económicos y eróticos, de manera que permitiera una cultura del yo, un cuidado de sí, en relación consigo mismo y con los demás. Esta ética ha dado lugar a un auténtico arte de vivir que conjuga como técnicas del yo a la Dietética, la Economía y la Erótica. Permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral. Estas prácticas del yo estaban unidas a unos saberes encaminados al autoconocimiento y al control de las pasiones dando lugar a una hermenéutica purificadora del deseo, que aseguraba a los adultos varones de las clases dominantes el mantenimiento de su predominio social y político. Esta ética heroica y de renuncia ascética asume del estoicismo y del epicureísmo, la máxima de vivir según la naturaleza y de no temer a los dioses ni a la muerte.

Es una ética de la excelencia que va más allá del deber y que sólo se despliega completamente en el seno de una comunidad de personalidades libres e iguales.

La ética establece una armonía de la interioridad y de la actuación en el mundo que conlleve el despliegue de la propia personalidad. Nietzsche defendió y practicó en ciertos momentos de su vida una moral de este tipo, denominada moral del superviviente por Martín Santos, y que tiene tres preceptos principales:

Fidelidad a los iguales, a los aristos

Limpieza que toma en él carácter de precepto religioso y de clase. Los arios y los puros eran limpios

Responsabilidad pedagógica, tanto frente a los discípulos con los que hay que ser honesto, como frente a la Humanidad ante la cual tendrá que justificarse.

Nietzsche destruye el sujeto romántico elaborado filosóficamente por Hegel, y en su lugar intenta restaurar un sujeto precario e imperfectivo cuyas características son la conciencia esfíngica frente al interrogante de la muerte, el deseo como apertura catastrófica hacia lo oscuro y la soledad vagabunda como contrapunto del alma bella desgraciada hegeliana.

También Nietzsche sería un defensor de la versión aristocrática de moral, con la salvedad de que el sujeto de dicha moral no sería el sujeto pleno de la Ilustración y el Romanticismo, sino el sujeto difuso y fisurado que sólo se ha hecho común en nuestra época, pero que fue avistado de forma clarividente por él. Esta ética que históricamente sólo ha sido posible en pequeñas comunidades y para los miembros de las clases dominantes, si aspira a generalizarse e incluye entre sus valores fundamentales la lucha por su extensión a todos los hombres, entonces se convierte en la ética democrático-comunitaria.

Dicha ética ha sido el ideal de Espinosa, que concibe la gloria como la construcción de una comunidad de hombres sabios, libres e iguales, unidos entre sí y con la naturaleza mediante el amor intellectualis Dei, o amor a la totalidad del universo. Ha sido el sueño de Goethe, del joven Marx y de Lukács y es la única posibilidad realista de buscar un sentido a la vida

que no lo tiene por sí misma, sino que debe ser dotada de sentido por la actuación libre de los seres humanos en su lucha conjunta por la liberación y la felicidad.

Esta ética vive cada episodio catastrófico como un mero episodio que quizás sea el último de la barbarie y la apertura a la libertad y considera su deber supremo el acceder a una personalidad moral y construir la propia vida como si ya existiesen la comunidad de hombres libres. Esta es la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida de una ética que, sin fundamentación teológica no renuncia a la idea de una justicia plena y lucha por conseguirla, sin miedo y sin esperanza.

## **TEMA 27. EL SENTIDO DE LA HISTORIA. ESPERANZA Y UTOPIA**

### ***LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO DE LA VIDA A TRAVÉS DE LA INSERCIÓN EN LA TRADICIÓN HISTÓRICA. LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA***

A la pregunta por el sentido de la vida puede intentarse responderse incardinando la propia vida en el fluir histórico, de manera que el sentido pasa de un plano individual a un plano colectivo. Dos consecuencias fundamentales se originan:

- Por un lado la inserción de la propia vida en una tradición que asegura la permanencia que nos niega la finitud de la vida individual
- Por otro, la apertura a una escatología que permite dar un sentido hacia el futuro a nuestros propios actos. Mi vida desde mi punto de vista histórico, adquiere su sentido por estar inserta en una tradición y por ser un eslabón más de una cadena que se abre hacia el futuro pleno del sentido.

Estas dos tensiones, hacia el pasado y hacia el futuro, no dejan de ser en parte contradictorias, las visiones que privilegian la tradición consideran en cierto modo que el sentido ya está dado en el origen y que sólo resta administrarlo para evitar que se degrade y se pierda. Las posiciones escatológicas tienden a pensar que el sentido no está dado sino que hay que construirlo y que sólo alcanzará su plenitud en el futuro, al final de la historia. Es posible mediar esta aparente contradicción si se tiene en cuenta que las tradiciones vivas no son conservadoras, sino que son conscientes que la transmisión y conservación del sentido supone su transformación y enriquecimiento. Es decir, toda auténtica tradición se renueva constantemente y por otra parte la noción del futuro escatológico se va formando paulatinamente dando lugar a una tradición.

Desde este punto de vista el sentido de la vida se busca en un plazo diacrónico, histórico. La noción de sentido histórico supone una concepción del tiempo que lo considera como un escenario en el que se puede producir la novedad, como un ámbito heterogéneo que nos es siempre el mismo.

Exige una noción lineal o abierta del tiempo, frente a la noción circular, cíclica, cerrada del tiempo propio de las culturas (agrícolas) primitivas. Un tiempo cíclico es un tiempo naturalizado que se ajusta sin fisuras a los ritmos de la naturaleza. Un tiempo lineal permite el surgimiento de la conciencia histórica. No todos los momentos del tiempo se repiten de manera reversible, sino que con la linealidad surge la irreversibilidad. Hay acontecimientos únicos que producen cambios irreversibles y rupturas.

Generalmente se asocia la noción del tiempo cíclico con la tradición clásica griega y la noción de tiempo lineal, histórico, con la tradición judeo-cristiana, aunque esto no es del todo riguroso se puede dar por válido en una primera aproximación. El judaísmo y el cristianismo ponen en escena el drama de la Creación cuyos momentos fundamentales son la

Caída, la Redención y el Juicio Final. No es igual el tiempo del pecado que el tiempo de la gracia; el tiempo antes de la Redención que el tiempo posterior. El pecado original, la primera venida del Mesías y la segunda y definitiva vuelta triunfante del Redentor, son momentos históricos, no míticos (al menos para los creyentes), que imprimen cambios decisivos en la historia de la humanidad. La noción de un bien inicial (el sentido) perdido por una falta y recuperado gracias al sacrificio del hijo de Dios que restaura el sentido y promete una redención final generadora de una plasmación definitiva del sentido a su nivel máximo, es el marco general de la filosofía de la historia de corte cristiano, que incluso secularizada, en algunas versiones del marxismo, y en todos los mesianismos religiosos o nacionalistas, se mantiene hasta nuestros días.

La primera filosofía de la historia cuyo modelo se ha repetido continuamente, está contenida en *La Ciudad de Dios*, de Agustín, obra en la que el pensamiento griego se aplica a la doctrina cristiana. Es una teología de la historia que actúa como teodicea, justificación de Dios frente a la maldad del hombre, debida a su finitud y a su libre albedrío. Sólo el hombre (y el mundo) es el responsable del mal, pero incluso este mal, tiene su lugar en el drama de la salvación, ya que es ocasión para el surgimiento de un bien mayor. La historia, desde el punto de vista cristiano, se ve como el desgarramiento de la unidad de sentido inicial producida por la creación y su posterior recomposición a través de la redención; inserta la historia humana en un drama cósmico y sobrenatural en el que el protagonista no es tanto el hombre como Dios, el cual interviene directamente en la historia a través de su providencia, mediante milagros, etc. Esta visión concede sentido a la historia humana no por ella misma, sino por su radical vinculación con la historia sagrada que la trasciende. El tiempo histórico se inserta en el tiempo sagrado y divino. La noción agustiniana de historia es dramática, en ella hay ganadores y perdedores, los que se salvan y los que se condenan.

Aunque ha sido la dominante dentro del cristianismo, la visión agustiniana no ha sido la única, por ejemplo en la teología política contemporánea se relativiza la noción de infierno y se predica la esperanza de una reconciliación final que restaure completamente el sentido, sin la mancha que supone el mantenimiento eterno de los condenados.

## **TEOLOGÍA POLÍTICA Y SENTIDO DE LA HISTORIA**

A lo largo de la Edad Media y la Edad Moderna, el cristianismo desarrolló filosofías de la historia que seguían de cerca la agustiniana. Otón de Freising elaboró una noción de la historia humana como tragedia de la redención animada por la esperanza en una época final en la que la historia concluye y se restituye el sentido. El escenario va cambiando de Oriente a Occidente, de los persas hasta los francos, pasando por los griegos y los romanos. La racionalidad de la historia es remitida por Otón a la inescrutabilidad de los designios divinos, inaccesibles para nosotros.

En el Siglo XVII Bossuet descubre a través de la superficie de la historia ocupada por una serie de catástrofes sin fin, la actuación de la providencia divina. El pesimismo histórico cede el paso a un optimismo esperanzado que reposa en la intervención divina en la historia humana. La historia universal es la historia vista desde el enfoque de la redención y las demás historias son sólo parciales. La comprensión global de la historia exige conocer la relación que tiene cada historia con las demás.

La teología política cristiana ha dado lugar a concepciones tradicionalistas como la de Donoso Cortés, De Bonald y de Maistre, reivindicando la sumisión de la política a la teología y oponiéndose a toda secularización. Versiones más liberales de la tradición cristiana se dan en los grandes teólogos contemporáneos: Bultmann, Metz, Moltmann y Pannenberg.

Bultmann propone una visión existencial de la historia dentro de su programa de desmitologización de la Biblia. Lo más importante es el aspecto del significado que los acontecimientos tienen para nosotros, más que su dimensión objetiva. La historia es la del

hombre concreto que se abre paso hacia su propia identidad a través de la duda y la lucha, cada momento puede ser el instante escatológico, y el hombre con su decisión puede despertar a dicha apertura escatológica. La escatología no sólo otorga sentido a la historia en su conjunto sino a la historia individual de cada ser humano, que recibe su sentido mediante su inserción en la historia salvífica gracias a una decisión libre y responsable.

Teólogos más atentos a la dimensión comunitaria del sentido de la historia, como Metz, han reprobado a Bultmann su sumisión al mito de la existencia desmundanizada y la subjetividad aislada. Metz critica la privatización burguesa, es defensor de una teología narrativa centrada en la noción de recuerdo, defiende que no sólo la razón sino también el amor, la tristeza, el dolor, el sufrimiento, son fuentes de conocimiento. La razón es una razón histórica abierta a la libertad y al recuerdo que tiene que hacer las cuentas con fenómenos como Auschwitz que cuestionan radicalmente la posibilidad del sentido. Para poder hablar de la plenitud del sentido hay que tener en cuenta a todas las víctimas de la historia, a todos los humillados y ofendidos, a todos los vencidos. Esta memoria de los vencidos nos marca un límite para el sentido: hasta que no se redima toda la miseria humana no se podrá advenir a un sentido pleno.

La teología de la esperanza de Moltmann, partiendo de la identificación entre Dios y su reino, supedita la obtención por parte de Dios de su condición de una manera plena, a la humanización definitiva del hombre. La divinización de Dios es paralela a la humanización del hombre, lo que supone que el sentido último depende del sentido que el hombre se va dando a sí mismo en la historia. Dicha historia se mantiene abierta, lo que permite mantener siempre abierta la pregunta por el sentido último, ya que mientras continúa la historia todo es posible.

Pannenberg defiende una interpretación universal de la historia, en la línea de Hegel, frente a la interpretación existencial de la historia efectuada por Bultmann. Para Pannenberg, las instituciones históricas están sometidas a la ley de la negatividad, al fracaso y precisamente en este precario y limitación de lo finito se manifiesta la presencia de lo infinito. La realidad tal como se nos muestra en la historia es algo fragmentario y en camino. La totalidad del sentido que sólo se dará plenamente al final, puede actualmente sólo ser anticipado en vivencias finitas de sentido. Para Pannenberg, el fundamento del sentido de la historia no es el hombre sino Dios, y su filosofía de la historia es una teología de la historia que pone el fundamento de ésta en la trascendencia. El hombre es un ser esencialmente abierto, que supera su mundanidad mediante su referencia última a Dios y que mantiene su esperanza en el sentido final ligado a la resurrección de Cristo, la cual se presenta como la gran anticipación del final de la historia.

Fraijó decía que el cristianismo da una respuesta serena y esperanzada a la pregunta por el sentido de la historia: los muertos resucitarán. La victoria definitiva no será de la muerte sino de Dios. Al final se hará justicia a las causas perdidas, los que lloraron reirán y los perseguidos serán consolados. Las contradicciones e injusticias de la hora presente dejarán paso a la reconciliación final. El problema reside en que por mucho que la humanidad se merezca que exista Dios, como dice Caffarena, esto no asegura realmente su existencia. La necesidad moral no asegura la necesidad ontológica, contra lo que creían Leibniz y Kant. Por otra parte, el mal pasado y presente da lugar a una serie de interrogantes sobre la propia existencia de Dios, al menos con los caracteres del Dios amor cristiano, más que del Dios guerrero y celoso de Israel. La posibilidad de la no existencia de Dios tiene unas consecuencias tremendas para la cuestión del sentido. No sólo las experiencias parciales y fragmentarias del sentido quedan aisladas en su finitud, al no existir ese extraordinario mecanismo de redistribución universal constituido por la providencia divina, que ajusta constantemente el mal y el bien en el mundo de manera que se asegure el máximo de bien posible, sino que, como nos recuerda Fraijó contra Kolakowski y Dostoyevski, si Dios no

existe no sólo no todo está permitido, sino que, al contrario, debemos ser mucho más cuidadosos en nuestra actuación para evitar hacer el mal, ya que éste no podrá ser nunca compensado ni redimido.

## **ESPERANZA Y UTOPIA: MARCUSE Y BLOCH**

La filosofía de la historia de corte cristiano está centrada en la noción de esperanza. La esperanza cristiana tiene un fundamento ontológico en el depósito pleno de sentido que supone Dios, lo cual no le quita su peculiaridad de ser más un misterio que un problema. Esta esperanza en la restauración y obtención plena del sentido, es considerada algo utópico cuando no se comparte la confianza del creyente, para el que no existe la utopía. Pero para los no creyentes que pretenden, no tanto una restauración de un sentido primordial perdido, sino más bien la instauración de un sentido, aunque no sea pleno y total, en la historia a través de la praxis, su esperanza se presenta con los caracteres de la utopía. La utopía que nació en el seno del cristianismo liberal, humanista y erasmista de Moro, pretende instaurar el reino de Dios en la tierra, y no esperar al juicio final.

La utopía surge cuando se pretende adecuar las estructuras sociales terrenas a los anhelos de libertad y justicia que las grandes religiones, especialmente el cristianismo y luego la tradición ilustrada han hecho suyas. El bien y el sentido no es aquí algo a restaurar, sino algo a crear; es un proyecto humano y en ese sentido es algo que no es teológico ni natural. Es lo más antinatural: un proyecto social en el que se hayan eliminado las causas sociales y económicas que impiden la felicidad de los seres humanos.

Dado que la felicidad es algo individual que tiene que conseguir cada uno por su cuenta, según sus aspiraciones y pretensiones particulares, a lo más que se puede llegar es a construir una sociedad que posibilite esto al eliminar las diferencias no queridas y estimular las diferencias libremente asumidas por los seres humanos. Pues hasta este proyecto mínimo, que Marcuse consideraba ya posible, dado el nivel tecnológico y científico de nuestra época, se nos muestra aún como utópico. Marcuse funda lo que podemos denominar una antropología de la esperanza de cuño materialista. Pretende una fundamentación naturalista de la razón mediante una antropología de las pulsiones que distingue entre represión necesaria y represión sobrante, superando la visión pesimista de Freud, para el cual la civilización exige siempre una represión casi total de los instintos para que la energía libidinal de éstos, sublimada, pueda dar origen a la cultura. Para Marcuse, racional es aquella represión que de forma demostrable fomente las oportunidades de una vida mejor en una sociedad mejor. Este concepto de racionalidad exige la eliminación de la represión sobrante que en nuestras sociedades alcanza un monto extraordinario y se fundamenta en una teoría de las pulsiones que busca la reconciliación última de dicha razón con la sensibilidad, escisión que ha definido desde su origen la civilización occidental.

La utopía marcusiana es una utopía política y social basada en una utopía antropológica, que se toma en serio la historización de los instintos y que piensa que el hombre nuevo no sólo debe vivir en una sociedad distinta, sino incluso pensar y sentir de otra manera, a partir de una relación tecnológica distinta con la naturaleza, que asegure aquella donde igualdad entre humanismo, comunismo y naturalismo. Habermas reprochó siempre a Marcuse su utopía como imposible dada la situación actual de la distribución de la riqueza y el poder y la colonización que dichos poderes lleva a cabo. Las dificultades de la utopía política y antropológica de Marcuse, parece que sólo dejan lugar a utopías esperanzadas, cuasi-religiosas, como la de Bloch o a pesimismo anhelantes y desesperanzados como el de Horkheimer.

Bloch en *El principio esperanza* recupera los sueños diurnos, utópicos, abiertos hacia el futuro y señales del ámbito de lo todavía-no-consciente. La apertura de la realidad y de la historia en Bloch, se basa en sus nociones de:

- Frente: límite máximo hasta ahora alcanzado en el avance hacia el futuro
- Novum: apertura a la novedad a lo aún no realizado
- Ultimatum: campo de la identidad final en la que se llegará a la reconciliación final, es decir, al Reino, a la Patria

Estas categorías, junto con la de horizonte, que es la que sirve de punto de partida, al conceder a la realidad la posibilidad de apertura hacia lo que aún no es, son la base del optimismo militante de Bloch. La esperanza en la utopía de Bloch se fundamenta en la categoría de posibilidad, que analiza a partir de la distinción aristotélica entre lo posible en un momento dado y lo en último término posible.

La base de la acción humana, y por lo tanto de la posibilidad, se encuentra en una noción dinámica de materia, propia de la izquierda aristotélica y que a través de la filosofía romántica de la naturaleza, llega hasta el joven Marx. Es la materia con sus posibilidades inagotables la base ontológica de la utopía, que es una utopía materialmente condicionada. La ética utópica de Bloch no es una ética descarnada, ni siquiera meramente humana, sino cósmica, por basarse en una materia dinámica y abierta a una perfección siempre inacabada. La categoría de posibilidad, en consonancia con lo anterior, es fundamentalmente ontológica en Bloch, y no gnoseológica, y fundamenta su utopía concreta en lo posible objetivamente real. La utopía de Bloch, al contrario que la de Marcuse, no es solamente política y social, sino cósmica y pretende alcanzar el summum bonum, como la identidad última y definitiva del sujeto y el objeto.

Esta pretensión excesiva y de difícil defensa dentro de los límites ateos en que se quiere mantener Bloch fue el blanco de la crítica de Kolakowski, para quien esta identidad final, escatológica, nos hacía correr el peligro de postular un final y una clausura de la historia, condensado en el mito de la autoidentidad. Pero no es esta la única ambigüedad de Bloch, el cual oscila entre una visión inacabada y abierta de la historia en la cual se considera la posibilidad del fracaso final, y una visión de marcado cuño religioso, en la que de todas formas parece afirma la exigencia de redención final, Bloch analiza la noción que de la muerte han tenido las distintas civilizaciones y culturas, y ve una posición utópica esperanzada en la consecución última del comunismo, que actúa en él como un novum contra la muerte.

Marx expresa como un imperativo el derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable, y en el que la praxis marxista no se presenta como una mera secularización ya que hace desaparecer toda aquella región de lo alto en lo que el hombre no aparece, sino como un sueño hacia delante en el que el hombre, puesto en pie, marcha con sobriedad y entusiasmo, con la certeza de que el mundo inacabado encontrará su sentido último en la Patria.

La historia está abierta, es el campo de la decisión objetiva real. Esta apertura de la historia es lo que posibilita el peligro, la falta de garantía objetiva de la esperanza, que es siempre esclarecida y no ciega. El optimismo es siempre militante, nunca concluso, y se ve impulsado por la esencia aún no realizada completamente por los fenómenos, que es lo que posibilita la esperanza como esperanza fundamentada, como esperanza real-objetiva. Tenemos hasta el final la ambigüedad blochiana en torno a la realidad o no de la identidad finalmente conseguida. Horkheimer en cambio rechaza cualquier fundamentación de la esperanza ni en la naturaleza ni en la historia. Su esperanza es más anhelo que otra cosa.

## **LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA NO PUEDE JUSTIFICAR COMPLETAMENTE EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA.**

El sentido de la vida difícilmente fundamentable en la cotidianidad se abre a la historia, si no quiere caer en las fundamentación religiosa, pero la filosofía de la historia jamás podrá

justificar completamente el sentido de la vida humana, que en su última instancia es individual. No es posible traspasar la responsabilidad por la propia vida a instancias supraindividuales, como el Estado, la clase o la historia. Como nos recuerda Horkheimer, es un hecho que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de otra menos buena y también lo es que, en su transcurso, pueda realizar otra mejor todavía; pero también es un hecho que el camino de la historia pasa por el sufrimiento y la miseria de los individuos. Contra Hegel y quizás Bloch, el mal pasado no puede justificar el bien presente o futuro.

La explicación de los hechos históricos no coincide con su justificación. Que un hecho sea exigido para poder dar lugar a un gran bien histórico no lo justifica moralmente si dicho hecho es malo. La ética y la historia no se justifica mutuamente. Ya decía Lukács que seguir la táctica correcta no era ético en sí. La ética se dirige a los individuos y entraña la asunción de la responsabilidad de los propios actos. La necesidad táctica, histórica, no elimina la culpabilidad ética, personal.

Nos recuerda Kolakowski que el criterio histórico de sentido puede ser contradictorio, en un caso dado, con el criterio ético, y no hay por qué subordinar la moral a la historia. El peligro de someter la ética a la filosofía de la historia reside, no sólo en otorgar a la vida individual un sentido obtenido a partir de la historia en lugar de basarlo en la vida misma, sino en sustituir totalmente los criterios morales por los criterios de la utilidad que el Demiurgo de la historia obtiene de nuestro obrar.

El sentido de la vida es algo individual, ético, que no puede recabarse de ninguna filosofía de la historia. La esperanza y la utopía como donadoras de sentido pueden ser utilizadas como ficciones necesarias para poder soportar una vida en la que las experiencias de sentido son siempre fragmentarias y amenazadas por la caducidad, pero la necesaria reconciliación con la finitud, aceptada de manera sobria y consciente, parece exigir una relación un tanto irónica y distante respecto a las propias esperanzas y utopías. La lucha por un mundo mejor debe llevarse a cabo aun sin esperanza, aunque sea causa perdida, y eso no por fidelidad a ningún imperativo categórico, sino por no quedarse por debajo de las aspiraciones que tantos y tantos hombres han alimentado, contra toda esperanza, durante tanto tiempo. No podemos quedarnos por debajo de nuestras propias aspiraciones, aunque no las veamos cercanas, ni aún posibles en un tiempo próximo. La dignidad humana como valor último no puede por menos de ser promovida, si no queremos volver, por debajo de nuestra propia aspiración, al nivel pre-humano.

## **TEMA 28. LA DIFICULTAD DE CREAR SENTIDO EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS**

### ***LA MODERNIZACIÓN COMO PROCESO DE ESCISIÓN DE LA TOTALIDAD***

La cuestión del sentido está íntimamente relacionada con la cuestión de la identidad, tanto en un nivel individual como en el nivel colectivo. Para que la vida tenga sentido y para que se inserte con sentido en la colectividad es preciso que los individuos tengan consolidada una identidad de manera fija y segura. Pero esta afirmación de la identidad es cada vez más difícil en nuestras sociedades, tanto en el aspecto individual como en el grupal. Weber decía que la modernidad ha supuesto la desarticulación de la cultura en esferas escindidas entre sí. En épocas premodernas las cosmovisiones globalizadoras míticas y religiosas, basadas en la tradición y transmisoras de escalas de valores fijas y estables, aseguraban la unión entre las diversas esferas del conocer y del actuar. Los mitos dotaban de sentido a la vida humana situándola en relación con el resto de individuos del grupo y con el conjunto del cosmos y de la misma manera los ritos mecanizaban y dotaban de sentido también las

diferentes actividades, explicando su origen y función. Pero la modernidad, industrial y capitalista, ha provocado la separación de un ámbito económico, un ámbito político y un ámbito ideológico; ha dado lugar al surgimiento de una economía aislada, de un derecho formalizado y racionalizado y de un Estado burocrático.

Dentro del ámbito cultural, la modernidad ha supuesto la escisión de la antigua razón substancial fundamentada religiosa o metafísicamente, en tres esferas valorativas distintas correspondientes respectivamente a la ciencia, la moral y el arte, cada una de ellas instauradora de un punto de vista específico: la verdad, la rectitud valorativa y la autenticidad o belleza. Esta escisión se ha mantenido y profundizado debido a la institucionalización y cultivo por especialistas de dichas actividades. Como nos recuerda Habermas, el tratamiento de la tradición cultural como asunto particular de profesionales especializados ha llevado a que el saber cognoscitivo-instrumental, el moral práctico y el estético-expresivo elaboren sus propios cánones de comportamiento. La modernidad cultural consistente en la escisión, más o menos radical, entre la ciencia, la ética y el arte, se ha desarrollado de forma paralela al principio de modernización económica que ha unificado los distintos espacios culturales en una única hegemonía capitalista.

Modernidad (cultura) y modernización (económica) son las dos caras de una misma moneda, pero la compatibilidad entre dichos procesos no se ha producido sin problemas. Desde el punto de vista de la constitución de una identidad como base de la donación de sentido, la sociedad moderna es el ámbito en el que se generalizan al mismo tiempo, una moral de tipo universalista y una estructura individualizada del yo, que sólo de forma parcial y siempre conflictiva pueden mantenerse enclavadas en una identidad colectiva asegurada por la adhesión a una raza o a una nación determinada. Frente a las sociedades arcaicas, míticas, que no conocían aún el problema de la identidad, debido a la indiferenciación entre lo particular y lo general; a las civilizaciones primitivas, que dan origen a una identidad basada en la conexión directa con las estructuras políticas y a las civilizaciones desarrolladas, cuna de las religiones monoteístas, que compatibilizan la adhesión a un estado determinado, originadora de una identidad de grupo, con el desarrollo de una identidad personal de tipo universalista, las sociedades modernas capitalistas han posibilitado el surgimiento de una ética universalista que ya no es fácilmente reconciliable con los estrechos límites de un estado concreto o de una religión particular. Como dice Habermas, actualmente está superada la posibilidad de desarrollar una identidad basada en una civilización concreta, centrada en torno al Estado y fijada en imágenes del mundo, y por ello se plantea con acritud la cuestión de desarrollar una nueva identidad que sea posible en el seno de sociedades complejas y compatible con estructuras del yo universalistas. Esta cuestión se plantea al admitir la posibilidad de establecer una correlación entre el desarrollo filogenético (evolución de las sociedades) y el desarrollo ontogenético (desarrollo moral del individuo).

En las sociedades modernas la acción justa se define en función de los derechos individuales y de los acuerdos aceptados socialmente y según la orientación por principios universales, lo justo se define como decisión de la conciencia de acuerdo con principios éticos que ella escoge y que pretenden amplitud, universalidad y consistencia lógica. Estos principios universales son la justicia, la igualdad, la reciprocidad y el respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales. A estas orientaciones Habermas añade su ética lingüística y comunicativa universal. A la libertad moral se añade la libertad política. Este desarrollo de una estructura universalista de valores debe enfrentarse a la triple escisión del individuo moderno, frente a la naturaleza exterior, a la sociedad y a su propia naturaleza interior.

## **LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA COMO POSIBLES PUNTOS DE APOYO DE LA IDENTIDAD**

Hegel había sido consciente de la escisión del individuo moderno y había planteado la filosofía como el posible medio de reunificar lo escindido. La capacidad integradora de la filosofía como sustituta de la religión unificadora parece hoy día bastante problemática, por lo que el optimismo hegeliano cae bastante lejos.

Otros candidatos al puesto de ámbitos fijadores de una identidad colectiva, y por tanto, donadores de sentido son:

- La nación, a pesar del resurgimiento de un nacionalismo marcadamente particularista y localista, no parece que pueda otorgar una identidad compatible con un nivel de conciencia moral que haya alcanzado el nivel postconvencional, ya que éste tiene a la Humanidad en su conjunto como única comunidad (ficticia) de referencia.
- El partido político, que está sufriendo las consecuencias de la crisis de representación que aqueja a nuestras sociedades occidentales y que se ve cogido entre los males de la burocratización y el autoritarismo interno y la corporativización creciente de la sociedad que pretende plantear directamente sus problemas y expectativas sin pasar por el filtro de la política, dando lugar a una pluralización de las instancias de intervención política con el peligro de su dispersión y neutralización. Los partidos políticos que habían nacido, como nos recuerda Perniola, como expresión de una voluntad político-cultural, surgida de la socialización del pensamiento que supone la aculturación de la sociedad por parte de una opinión pública presente en el periodismo, un sistema de profesiones garantizado por la universidad y una política entendida como ejercicio democrático de la representación de la ciudadanía, dejan de ser funcionales en una sociedad que ha dejado de ser una totalidad que exige legitimación para convertirse en una masa incoherente, agrupada a lo más en mafias y grupos de presión. Por otra parte, los partidos políticos originarios, los revolucionarios, sólo tienen sentido en tanto que se oponen al servicio de valores universales, y dejan por tanto de ser necesarios cuando cumplen su misión.
- El estado moderno capitalista, en su forma de Estado democrático de derecho tampoco puede ser la fuente de la identidad y el sentido, no sólo porque al mantener la estructura clasista y estar al servicio de unos intereses particulares, no puede aspirar más que ideológicamente a ser ese ámbito de libertad que suponía Hegel, sino también porque privilegia los intereses privados del capital y es demasiado débil frente a unas empresas multinacionales que condicionan pesadamente su política económica y unos bloques militares que hipotecan su política exterior. Esta incapacidad de servir de base a la identidad colectiva se puede constatar en la actual crisis de legitimación y de motivación que sacude a dichos estados, junto con la crisis de la racionalidad y la económica. La crisis de legitimación, además de estar basada en la desigualdad existente, está íntimamente relacionada con la imposibilidad de producir administrativamente el sentido. El sistema capitalista ha sido capaz de desarrollar una tecnología y una economía muy eficientes, pero sus sistemas de valores son los mismos de las sociedades pre-industriales, ya que no ha sido capaz de elaborar una ideología capaz de sustituir la religión en una sociedad compleja, produciendo desadecuaciones grandes entre la estructura económica (avanzada) y la superestructura ideológica (arcaica)

Una crisis de legitimación surge cuando al no haber sido capaz de elaborar una ideología adecuada otorgadora de sentido a la vida humana, se intenta acallar la pregunta por el

sentido mediante recompensas conformes al sistema (monetarias) y debido a la escasez de éstas no se pueden satisfacer todas las expectativas y también, cuando aparecen o se refuerzan expectativas que no pueden ser satisfechas por el sistema. Frente a esta situación sólo la pasivización de las expectativas mediante la dispersión o la simple represión es posible. La crisis de legitimación da lugar a la ingobernabilidad de las democracias.

A la crisis de legitimación se une la crisis de motivación que produce un privatismo civil y una esfera pública despolitizada, productos de una actitud cínica ante un sistema de representación política en el que ya no se cree. La crisis de motivación se produce porque las sociedades capitalistas han sido incapaces de desarrollar una ideología capaz de cumplir las funciones integradoras que la religión y el mito ejercían en las sociedades tradicionales. La crisis de motivación y legitimación del capitalismo tardío sólo podrá superarse, según Habermas, mediante una reestructuración de dichas sociedades en clara ruptura con su base capitalista o mediante el rechazo de la necesidad de legitimación del sistema. La solución de Luhmann pasa por que la sociedad actual ha dejado de ser estratificada y pasa a definirse mediante la funcionalidad de los distintos subsistemas en un sistema global, que ya no puede ni siquiera autrepresentarse ni dotarse de identidad colectiva, debido a que no hay un centro ordenador, ni un punto de observación unitario, ni una racionalidad de orden superior que se imponga sobre las racionalidades propias de los diversos subsistemas y las integra en una macro-racionalidad global. Las sociedades complejas contemporáneas se presentan como sistemas parciales que han metabolizado la crisis, y que enfrían el proceso innovativo mediante diversos mecanismos de filtrado que seleccionan las novedades y sólo admiten las compatibles con el sistema, el cual reduce la complejidad de su entorno mediante la diferenciación y el aumento de complejidad interior.

Las sociedades complejas ya no pueden producir una identidad de la que sus miembros puedan extraer sentido. La integración social queda sustituida por la integración sistémica en la que cada sistema parcial, diferenciado internamente y escindido exteriormente de los otros, queda reducido a ser un puro ambiente para los demás sistemas parciales con los que está en contacto. El sistemismo de Luhmann concibe las sociedades como ámbitos objetivos y opacos, que no pueden ser ya entendidos a partir de las relaciones sociales intersubjetivas establecidas entre los diferentes individuos miembros de la sociedad. La reflexión, núcleo de la identidad personal, se convierte en Luhmann en una propiedad de los sistemas, que se autotematizan y se relacionan entre sí de manera completamente impersonal. La renuncia a la identidad se ve posibilitada por la manipulación de la tradición cultural y la neutralización de la historia.

Al ideal democrático de autogobierno y autodecisión, generador de identidad y de sentido, se opone una concepción autoritaria del poder, que acepta la democracia sólo como una ficción y que recupera de Carl Schmitt, la noción de soberanía como la capacidad de decidir en el instante de peligro (y en la sociedad contemporánea todos los instantes son peligrosos), de manera que se seleccione entre las distintas posibilidades abiertas y se reduzca así la complejidad. Interesa la gobernabilidad entendida como la optimización de los procedimientos de decisión política, tendentes a la neutralización de las amenazas provenientes del ambiente. Dado que el mundo es indeterminado, es la decisión del poder quien lo determina, reduciendo su apertura y complejidad infinitas. En este sentido la legitimación del sistema no se basa en los mitos, ni en su capacidad emancipatoria, sino exclusivamente en su performatividad, es decir, en su capacidad de optimizar la relación de las salidas a las entradas del sistema, que es lo que define la racionalidad sistémica como eficiencia en la reducción de la complejidad de un ambiente siempre hostil y como capacidad para estabilizar los límites ambientales del sistema de forma que asegure su mantenimiento en condiciones ambientales siempre cambiantes.

## **LA CRISIS DE LA NOCIÓN DE IDENTIDAD Y DE SENTIDO EN LA POSTMODERNIDAD**

Para algunos, como Bell, ha sido la modernidad cultural la culpable de la actual crisis al entrar en contradicción con las premisas de la modernización capitalista. Los anhelos de libertad e igualdad, así como de una relación armoniosa con la naturaleza y con los demás hombres, contenidos en la cultura burguesa se han revelado incompatibles con las exigencias económicas y políticas de la acumulación capitalista; y por otra parte, en el propio sistema económico, los valores hedonistas, imprescindibles para estimular el consumo de masas, son cada vez más difícilmente compatibles con los valores ascéticos, de trabajo y ahorro, necesarios en el ámbito de la producción. La visión instrumentalista del trabajo, que considera éste como un simple medio para obtener recursos que dedicar al consumo, choca con la visión puritana del trabajo como vocación y profesión.

Todo esto hace que la identidad y los valores se busquen en el ámbito del consumo más que en el ámbito de la producción. Más en el ámbito de la cultura que en el ámbito económico. El impulso ético hacia el trabajo queda relativizado y disminuido en la ética hedonista del consumo. La crisis con su reducción drástica del empleo, especialmente entre la juventud, hace que los valores relacionados con el trabajo estén cada vez menos extendidos y sean más débiles. Se ha pasado, como dice Bell, de la ética protestante al bazar psicodélico, al hedonismo pop.

La cultura moderna se ha fragmentado en una gran variedad de experiencias culturales, que han disminuido e incluso eliminado, la distancia entre los diversos niveles de la cultura, dando lugar a la carencia de un centro definido que sirva como referencia valorativa aceptada universalmente. El arte se disuelve en la vida cotidiana a través de tendencias como el pop, el diseño, la publicidad, etc. El genio se democratiza y los criterios valorativos se diluyen, todo vale en un arte trivializado que no es el depósito de lo sublime, sino un artículo más de consumo que se compra, se utiliza y se tira. El arte se hace hiper-realista en su fantasmagoría: ya no representa los ideales culturales de la humanidad, sino que refleja, sin tensión alguna, el sinsentido de la vida cotidiana. Más que un instrumento cognoscitivo de la realidad queda reducido a un simple elemento ideológico adormecedor; la educación del buen gusto, objetivo clave en la concepción burguesa del arte, queda abandonada en beneficio de una adaptación sin distancia a la vida cotidiana que queda reflejada en este arte degradado sin tensión ninguna.

Todas estas contradicciones culturales y políticas propias del modernismo cultural se desarrollan y exacerban en el llamado post-modernismo. Lo que define fundamentalmente a la post-modernidad reside en su carácter de ser algo más propio de supervivientes que de herederos. El heredero dispone de un patrimonio recibido a través de la tradición que tiene que administrar. El superviviente ha de arreglarse con los restos de un naufragio, se ve obligado a practicar una especie de canibalismo cultural, elabora una identidad escindida, difusa, siempre parcial, sin totalización posible, producto de una catástrofe inesperada y azarosa. El superviviente se fabrica un sentido, consciente de su caducidad y fragmentación. Está obligado a ser un subversivo, a poner en cuestión lateralmente la ley y a crear su propia ley. La postmodernidad ha puesto en entredicho la categoría de sujeto tanto a nivel individual como social, y con ello la posibilidad de construirse una identidad donadora de sentido. La cuestión del sentido recibe una inflexión radical en esta época, ya no se puede basar en los mitos, ni en la religión, ni en una filosofía de la historia, tampoco se puede obtener insertándose en un sujeto colectivo ya constituido: una clase social, un partido político, una nación.

El sujeto es algo a construir y con él la identidad y el sentido. Se trate pues, de una construcción precaria, a partir de las pasiones y en dirección a la razón, capaz de elaborar

un saber de la caducidad (Rella) en la estela de Freud, Nietzsche y Marx; un saber de la emergencia, atento a las posibilidades siempre abiertas por el azar y que dé lugar a otro tipo de experiencia que vaya más allá de la experiencia moderna sin abandonar sus pretensiones e ideales, pero siendo consciente de su aspecto utópico, y observando respecto a ellos por tanto, cierta distancia irónica. No se renuncia al sentido pero se es consciente de que éste sólo surge acompañado del sinsentido y que toda lógica es una paralógica y toda doxa una paradoxa. Hay sentido, pero quizás no para nosotros, y por ello debemos construir un simulacro de sentido, que es a lo más que podemos, a lo mejor, aspirar.