

Perspectivas de la teoría crítica al final de la Ilustración: el esfuerzo conceptual para romper un mundo abandonado a su facticidad.

J. A. GONZÁLEZ SORIANO

I. La historia filosóficamente genuina de la Ilustración arranca en el último tercio del siglo XVIII, a partir de la crítica radical a la *metafísica* (declarada sistema de conocimiento metodológicamente inviable), que lleva a cabo el principal filósofo del Siglo de las Luces, Kant. Pese a esta toma de posición (o como condición necesaria a la misma), el pensamiento ilustrado se sostenía, no obstante, sobre un sistema de especulaciones *metafísicas*, de las cuales, la más significativa concernía al mito de la identificación entre progreso técnico-productivo/progreso de la felicidad; ilusión por la que era posible concebir una liberación del ser humano individual de las trabas culturales, sociales y económicas del pasado. Un principio de eficacia racional parecía hacerse extensivo por tanto al ámbito de las realizaciones humanas y al de las productivas, inspirando la fórmula que relacionaba el motivo de la *universalidad moral* con las condiciones asimismo universalistas de la *producción, el comercio y la instrumentalidad* de la cultura capitalista. De estas creencias surgieron representaciones de formas ideales de vida de tipo productivista, basadas en el contrato entre personas privadas libres e iguales, sobre una imagen de evolución social linealmente acumulativa. El *dibujo* resultante mostraba la sociedad como un campo amplio en que concurrían con idéntica liber-

tad todos los “individuos concretos”, incorporados a la escena desde una supuesta *identidad* u *homologación* de condiciones objetivas y de intereses. El correlato obligado de esta idealización, no obstante (ante la evidencia de que la sociedad burguesa provoca constantemente todo género de desigualdades), hubo de traducirse en el culto ideológico a la “auto-identidad” (*propia y personal*), como mezcla de supuestas características “naturales” –genéticas–, y de atributos tipificados socialmente en la estructura del sistema productivo.

Cuando nuestro siglo termina nos damos cuenta, en todo caso, de que el designio kantiano se ha cumplido perfectamente: lo característico de nuestra época ha consistido en mostrar (a través del imperialismo, de las conflagraciones mundiales, de los genocidios, de la caída y degeneración del bloque socialista, de la globalización de la explotación y de los mercados, y del expolio masivo y constante sobre dos tercios de la Humanidad), la *vacuidad* de aquellas ilusiones metafísicas que daban sentido propio al pensamiento de la Ilustración. En su proceso histórico real, los ideales de la Ilustración no han hecho otra cosa que autodenunciarse y desubstancializarse, al paso en que hemos sido testigos de que la barbarie prevalece, sistemáticamente, sobre la dignidad humana. El decurso histórico de nuestro tiempo parece haber relegado el “discurso filosófico de la modernidad” al cajón de la cruda *ideología*, como mero reflejo especulativo de las formas de producción basadas en la *razón instrumental*; metáfora inerte de la persistencia del instinto humano de conservación.

Max Weber construyó el término *Zweckrationalität* –racionalidad según fines–, para designar aquel uso de la capacidad racional por la que esta se circunscribe a la provisión y adecuación de medios que tiendan a asegurar la eficacia productiva (técnica y cálculo, organización y administración). Weber y los pensadores de la Escuela de Frankfurt coincidieron en declarar que la historia “oculta” de la Modernidad consiste en el desarrollo imparable de este tipo de racionalidad (que también fue llamada *instrumental*, en oposición a *objetiva*). La *razón instrumental* tiende a propagarse a todas las esferas de la vida social, conformando un ordenamiento orientado de modo inevitable hacia la *seguridad* de los mecanismos productivos, como puro y absurdo *fin en sí mismo*¹. Cegado por esta

¹ Cf. HEIDEGGER, M.: *¿Qué es Filosofía?* Ed. de J.L. Molinonuevo. Ed Narcea. Madrid. 1978.

exigencia, el orden social en nuestra cultura pierde definitivamente todo sentido real como sistema posible de armonización de la vida, y se convierte en instrumento exclusivamente destinado a la dominación de las masas y los individuos, sobre la base de obstruir la posibilidad misma de un pensamiento autónomamente orientado por valores:

En la autosatisfecha “civilización occidental”, hallamos una vida en cuyo marco las relaciones humanas, personales, no arrojan ya otro rasgo –en lo que algunos llaman el tránsito consumado de la “comunidad” a la “sociedad”– que el de la impersonalidad y la instrumentalización mutua; en la que el ideal científico de la más aséptica “objetividad” guía modales y situaciones, descarnándolos y estereotipándolos; en la que el aislamiento, la atomización y la indiferencia afectiva son el sustento cotidiano; en la que la sexualidad se identifica generalmente, de manera altamente restrictiva, con la fornicación; en la que el comportamiento diario se presenta básicamente fragmentado, dada nuestra pertenencia a un conjunto de grupos que nos imponen roles a menudo contradictorios, lo que priva a nuestra conducta de la necesaria coherencia; en la que se padece una sensación creciente de estar a merced de fuerzas que poseen y manipulan nuestras vidas; en la que las actitudes se orientan, en fin, en base a una pseudorracionalización cuyo coste anímico resulta incalculable y que se traduce día a día en ese intento de “adaptarse”, de “homogeneizarse” al que el individuo se ve constantemente forzado en un mundo que no tolera la diferencia y que como únicos ideales se alimenta ya –bajo la siniestra máscara del “progreso”– el obsesivo afán de poseer y destruir. [Jacobo Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*]

II. Marx se encargó de analizar los fundamentos materiales del sistema social que acoge a la Modernidad occidental, descubriendo (por debajo de la *metafísica* ilustrada de la moralidad y la libertad universales), la *realidad* de la explotación y la opresión de la burguesía sobre el proletariado y demás clases populares. Esta realidad, con cuyo desvelamiento Marx puso de manifiesto las claves de la dinámica de la historia, no se ha transformado en sus aspectos definitorios, hasta nuestros días.

Aún podemos mencionar como parámetros fundamentales del desarrollo de la sociedad del capitalismo tardío los siguientes extremos: 1. La revolucionarización práctica constante (en el sentido que a los términos dio Marx en *El Manifiesto Comunista*), de la extracción acumulativa y cada vez más extensa de la plusvalía, y con ello, de todo el régimen social.

2. La tendencia continua hacia la monopolización extrema del capital. 3. La tendencia permanente hacia la socialización masiva, cada vez más profunda y extensa, de todos los aspectos involucrados en el proceso productivo.

En correspondencia, en el ámbito ideológico podemos apuntar (como la nota más común a todo el sistema), la transformación de todas las relaciones sociales y de todos los sujetos que las configuran (y que se hallan determinados por ellas), en *mercancías*; esto es, *objetos* cuya categoría principal es su capacidad de ser comprados y vendidos (poseídos, utilizados y desechados). Dicho de otro modo: *cosas* que ostentan un fluctuante valor *de cambio* por encima de todo otro *valor* intrínsecamente social. La *reificación* también afecta, directamente, al sentimiento de nuestro propio ser. La *Escuela de Frankfurt* elaboró concienzudamente el tema de la *crisis de identidad* contemporánea de un ser humano que es simple *objeto* del mecanismo funcional de la superorganización económico-estatal; llegando a concluir que el individuo moderno (supuestamente liberado por la Ilustración), carecía de fundamento alguno para postular una identidad propia (forjada en su involucración con el conjunto de la práctica colectiva). En su lugar, los ciudadanos se ven compelidos a portar un remedo de identificación social determinada en base al lugar que se ocupa en el modo de producción, y prefigurada por el sistema de clases sociales. En esta sociedad, la misma división en clases queda objetivizada en el sentido de *mercancía*, inestable y mostrenca (de materia simplemente manipulable en la fluidez de circulación del capital); pero es lo único que proporciona rango externo de valor a la identidad individual (asimismo objetivizada y trivializada como fetiche). Quizá por ello, el *ansia de status* —reflejo externo de la pertenencia a ciertas clases—, se suele vivir como tendencia de especial intensidad en todos los ámbitos de la vida, cristalizando especialmente en el empeño compulsivo por la posesión de múltiples objetos que estén dotados de poder suntuario (lo que se ha dado en llamar *consumismo*). El proceso de construcción de la identidad, en las sociedades del capitalismo desarrollado, se reduce, pues, a la adquisición de una máscara indiferenciada de los modelos extendidos en la cultura dominante; y discurre en sentido opuesto a la posibilidad de realización de la libertad individual a través del desdoblamiento de la libertad colectiva.

En último término, la noción hipostasiada de una identidad personal y substancialmente propia de cada uno (como algo ya dado en sí mismo),

acaba constituyendo la clave de todo el sistema, como principal fuente de legitimación de la *explotación* capitalista a través de la apelación ideológica al rendimiento, a la competitividad y al aprovechamiento de las capacidades inscritas en una supuesta “naturaleza” individual (con la correspondiente tasa de enriquecimiento *adecuado* para cada ciudadano). Sin perjuicio, no obstante, de que en las llamadas “sociedades del desarrollo”, no resulte imprescindible una apelación directa y continua a tal tipo de legitimación; en su lugar se alza el abotargamiento de la población por la continua propuesta del ocio pasivo y la evasión consumista, como imágenes de autorrealización.

III. En el fundamento del culto a la *autoidentidad*, advertimos el medio por el que la comunidad social internaliza la función del poder y de la sumisión, y a través del cual se difumina la capacidad de autodeterminación de las masas populares. Desentrañar este fundamento se convierte entonces (y de esto somos ahora más conscientes que nunca), en el reto más apremiante del pensamiento crítico y revolucionario.

Al finalizar el siglo hemos percibido, además, que dicha configuración ideológica se extiende, análogamente, tanto a los sistemas declaradamente capitalistas como a los países que concibieron en su día un proceso político dirigido por un interés en transformar el capitalismo en comunismo. En la época del desencanto de las revoluciones socialistas, ante la impenetrabilidad de la lógica absoluta del capital y de la propiedad privada, nos hemos terminado encontrando con “una coyuntura favorable para los modelos teóricos que, volviendo consciente o inconscientemente a *Nietzsche*, nos presentan la historia como un constante regreso de lo mismo carente de explicación racional”².

Pero antes de proclamar su fe en el mito del *eterno retorno* de todo lo idéntico, Nietzsche se había desvelado además como el crítico más agudo y radical sobre el valor de la figura de la *identidad* en la cultura occidental. Con sus textos accedemos al entroncamiento profundo del concepto formal de *identidad subsistente* en la corriente dominante de nuestra civilización, a través de la importancia histórica de la figura cultural de la *moralidad*. También el ya citado Max Weber, en su estudio clásico sobre las raíces del espíritu de la Modernidad, remitía aquellos caracteres de la

² Bernd Witte para *EL PAÍS*.

racionalidad anejos al desarrollo del capitalismo, al influjo de la sensibilidad moral protestante. Pero la fuerza de la autorreflexión radical sobre los fundamentos de nuestra cultura, a que nos aboca la obra de Nietzsche, descubre una desasosegante visión de la insospechada profundidad religioso-moral de la *razón* moderna:

“... así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. ... como si la debilidad misma del débil ... fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una acción, un mérito. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el “sujeto” indiferente, libre para elegir. El sujeto ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma ...”³

Leyendo aquí entre líneas podemos asistir a la confluencia en el universo ideológico, de la figura de la *identidad*, con los fines de la *función moral*; de esta interpenetración parece surgir toda la inclinación ideológica de nuestra civilización hacia la *objetualización* de lo real. En su trasfondo, además, nos encontramos de lleno con la doble raíz originaria de la cultura occidental: la matriz helénica y la judaica. Bajo la categoría de *objeto* todo lo real se hace directamente accesible a su valoración y manipulación; pero este rasgo es reinterpretable en la línea que hace resaltar una cierta capacidad activa (en correspondencia con el carácter análogo de la moral helénica); o bien ese carácter se entiende sólo como *producto*, con su denotación pasiva (propia del carácter de la moral judeocristiana). Y fue esta índole precisamente, la que, tal como Nietzsche pone bien de relieve, acabó difundiendo su impronta en el ámbito occidental.

Una de las tareas más acuciantes del pensamiento crítico de este siglo ha sido, a partir de estas revelaciones, la reconstrucción de las tendencias históricamente *atemporales* que encierran el *secreto* de la evolución ineluctable del orden racional occidental. Es en esta intención donde se encuentran, por ejemplo, los discursos de dos corrientes en principio tan heterogéneas como las de Heidegger y la de la Dialéctica de la Ilustración

³ F. NIETZSCHE, *La Genealogía de la moral*; Madrid, Alianza, 1972; I, §13.

de la Escuela de Frankfurt; si bien en ninguno de estos dos pensamientos se llegó a abordar este proceso de interpretación desde un enfoque sistemáticamente histórico. Posiblemente, porque ninguno de los dos estaba en posesión de un proyecto teórico revolucionario (materialista), que les posibilitara la suficiente *autonomía* como para considerar, primariamente, las realizaciones de la conciencia (filosofía, racionalidad, cultura...), como *productos histórico–sociales*.

IV. Las hipótesis acerca del carácter distintivo de la civilización occidental parecen estribar en la cuestión de la hegemonía completa de una determinada forma de racionalidad (instrumental), sobre las otras. En principio podemos designar como *razón* a todos los tipos de enlace de pensamiento simbólico que quepa registrar en la actividad cultural, (siguiendo la tradición del logo como “palabra”; como organización y expresión lingüística de los contenidos del pensamiento). El hecho de que existan contradicciones entre diferentes tipos de racionalidad en el seno de la civilización occidental, en todos los momentos y épocas, nos indica, en cualquier caso, que el sentido general de la supremacía de una de ellas no puede ser fundamentalmente de orden cuantitativo, sino *valorativo*.

Una actitud de reconstrucción en clave materialista de la historia, puede plantear esta cuestión desde la ambivalencia dialéctica del carácter necesariamente social de la vida humana; toda forma de *racionalidad*, sería, entre otras cosas, una manifestación de *ideología*, es decir, de un “sistema de representaciones dotado de existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada”⁴. Desde su constitución, el hecho de la *práctica social* presta base a una consideración del desenvolvimiento de la especie en el que, de un modo general, podríamos distinguir al menos dos direcciones fundamentales (coimplicadas entre sí): a) La corriente impulsada por la represión de los instintos básicos naturales, y la disociación con la facticidad directa de la Naturaleza. b) El levantamiento de un sistema artificial (cultural) de satisfacción de las necesidades de la vida, definido tanto a través de la estructura racional de la acción operativa, así como en el desarrollo de la intersubjetividad.

En lo que se refiere a la primera de ellas (a), nos encontramos con que la necesidad social de la represión de los instintos, y la disociación que

⁴ ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*. O.c. pág. 191.

ello conlleva respecto a la Naturaleza, implican la constitución de un modelo fundamental de racionalidad (que podemos denominar *representativo*), en cuyo ámbito se reinterpretan las tendencias primarias de la acción vital a través de la función cultural de la *valoración moral* (definible como elemento de reafirmación de la acción) y a través de de la *actitud religiosa* (como símbolo de *reunificación* del mundo humano y el mundo natural extrañado). La inteligencia de las líneas básicas de este proceso adopta una forma definida en la teoría freudiana; por ejemplo:

“Freud afirma la imposibilidad de las relaciones armónicas en la personalidad. Los impulsos del Ello (“eros” y “thánatos”) son reprimidos, sin manifestarse plenamente en el mundo exterior, en virtud de la acción represora del Yo, ... La integración social sólo se logra a costa de la represión de la instancia biológica. ... En primer lugar, la represión se condensa en la *moral*, cuyos principios valorativos los adquiere el niño en la familia, de modo inconsciente y acrítico, a raíz de la formación del Superyó, inhibidor del Ello. ... La necesidad de protección y afecto y la presión educacional son factores que inducen el robustecimiento del Superyó ... En segundo lugar, en la *religión*, que mantiene el autoengaño con la promesa de protección contra el estado de indefensión. Los dioses espantan los terrores de la naturaleza, ... pero son también los guardianes del orden y de la moral, de la civilización y de las jerarquías ... En tercer lugar, en la *propia civilización*, que será siempre el escenario de un enfrentamiento entre lo social y lo individual. Por mucho que el hombre se proponga el placer, junto con el eros se halla el dolor: *represión* y *sublimaciones* son desviaciones de la carga instintiva, inevitables y dolorosas.”⁵

Cada uno de los dos principios elementales mencionados –*moral* y *religión*–, contribuyen a establecer un sistema “superestructural” unitario que se expresaría a través del desarrollo de la *función simbólica* o narrativa de la cultura, y en la construcción de un cauce de racionalidad correspondiente. En su ámbito se registra la asociación entre el sentido global reafirmativo o valorativo de la civilización, y el sentido adscrito al *principio de realidad* freudiano incardinado en el *yo*. Sólo una hermenéutica capaz de albergar una intensa disposición contradictoria podría expresar

⁵ JOSÉ M^a ATENCIA PÁEZ: *La Teoría Crítica y el pensamiento de J. Habermas*; Ed. Librería Ágora, Málaga, 1996; pág. 12.

—sobre el sentido dialéctico y conflictivo de la historia y del desarrollo general del hecho social—, el sentido genérico del *principio de realidad* humano, como disposición afirmativa.

En lo que se refiere a la otra dirección (b), observamos cómo la práctica social continua genera como elemento constitutivo una corriente de *intersubjetividad*; que da razón del hecho social como infraestructura fundamental orientada hacia la satisfacción de las necesidades materiales por medio de la división del trabajo y la construcción de un modo de producción. Como fruto de la práctica colectiva, todo *conocimiento* debe su constitución a la fuerza de la *actitud relacional* (intersubjetiva), que está a la base de su propia *función significativa*, así como de su propio carácter lógico. Pero, en su esencia, la función de ‘significar’ parece desenvolverse paralelamente a la estructura de la “acción racional con respecto a fines”, y supone un recurso, cognoscitivamente inevitable, a la *objetivización* general de lo real: todo proceso de la *racionalidad significativa* se sustenta, en último término, en el *signo* (enteramente definible por la categoría de *lo instrumental* en sí mismo; paradigma mismo de la noción de *objeto*).

En este uso fundamental de la razón, tanto la extensión de las actitudes formalizadoras, como la unidad (bajo la categoría general de objeto o instrumento), de todo el campo de realidad abarcable, ponen las bases para el desarrollo de la *orientación identificante-objetivizadora* de la ideología, con una patencia continuamente renovada.

V. En la construcción histórica de una cultura determinada, la conexión entre las dos *dimensiones* racionales mencionadas de la conciencia, adopta la forma de un proceso de fusión contradictoria. Con el aumento cuantitativo de la influencia de la disposición objetualizadora-identificante en el decurso de la civilización occidental (propiciada, en último término, por rasgos históricos especiales como la elevada movilidad social y la descentralización de los núcleos de poder), la noción general ideológica de *identidad objetiva* de lo real termina accediendo a la estabilización perenne de su prevalencia cultural (sobre la base de la integración total del pensamiento identificante con la función valorativa del pensamiento simbólico).

Esta asimilación suscita nuevas contradicciones entre sus polos, al mismo tiempo que incorpora en un nuevo nivel la contradicción original

de la cultura: la contraposición entre la dimensión lógica de la *necesidad* y el sentimiento de la posibilidad de *libertad* que se desprende de la conciencia de superación o independencia de la facticidad de la Naturaleza (símbolo de liberación de toda facticidad en general). La preeminencia cultural de la racionalidad identificante recoge y transforma el sentido de reafirmación colectiva respecto a una simbolización común, propio de la racionalidad narrativa y lo convierte en la conceptualización de la tendencia a unificar intereses individuales y colectivos que constituye la conciencia de libertad (una propensión latente que tan sólo ocasional y accidentalmente encuentra bases históricas objetivas de realización).

Sólo en la época moderna, el desarrollo autónomo de la tendencia fundamental de la “ratio” objetivadora –la acción racional con respecto a fines–, en asociación necesaria con la ideología individualista derivada del culto capitalista a la propiedad privada (y su contrapartida: la consideración de todo lo existente –*los demás* y *uno mismo* en primer lugar–, bajo la categoría de objeto-mercancía), es lo suficientemente notable como para *deshacer la capacidad vinculadora de las funciones simbólicas de la cultura*.

Este proceso supone una transformación histórica de singular envergadura, de la que ahora nos encontramos en el estadio culminante, y en la que podemos destacar las siguientes notas básicas:

1. La noción de *autoidentidad* alcanza máxima objetualización, de tal modo que los atributos ideológicos de esta categoría del pensamiento acaban identificándose con los rasgos generales formales de la *razón instrumental*, convirtiéndose en el elemento determinante de toda la visión cultural. Su condición meramente dispositiva y pragmática y su oposición con el necesario carácter social de la realidad humana, extienden como consecuencia un espíritu de insatisfacción e inestabilidad continua que se expresa bajo diversas formas confluyentes: desde la rebeldía sin objeto, de carácter puramente disolvente; hasta la extensión de una pasividad indolente y sin perspectivas; o la anulación de la capacidad de regir la acción por principios (y su reflejo –bajo las categorías de la ideología tradicional–, de la disfuncionalidad contemporánea de la moral).

2. En contra de los dictámenes del pensamiento reformista contemporáneo, la hegemonía cultural de la *razón instrumental* no puede limitarse a ser una derivación posible (o una mediación, relativa), del proceso general de desarrollo de la Ilustración; sino que, entroncándose con las

líneas de desenvolvimiento global de la civilización occidental, aparece como una consecuencia *necesaria* de la *constitución* misma de la Ilustración. Desde esta perspectiva, el pensamiento dialéctico que se enfrenta críticamente a ella ha de tornarse negativo y antagónico.

La incorporación del pensamiento identificante a la estructura categorial profunda de la racionalidad occidental se convierte en fuente continua de limitaciones en el proceso social de configuración del *sentido* de lo real. Este condicionamiento afecta tanto al curso dominante de la cultura, como a los intentos de transformación crítico-revolucionarios basados en la dialéctica –hegeliana o materialista–.

En palabras de Adorno, la tragedia inmensa del pensamiento crítico del futuro es hacer frente al enigma intemporal de tener que expresar, a través de conceptos, lo “sin-concepto, sin asimilarlo a ellos”⁶.

VI. En un universo cerrado de racionalidad objetivizadora respaldada por su vinculación con el pensamiento de la *autoidentidad*, los potenciales emancipatorios de la civilización se hallan virtualmente ocultos; su liberación sólo es concebible mediante la superación de dicha configuración cultural. En la extensión y desarrollo de la idea del “nosotros” en la ideología del pueblo (y no en la vieja cultura del humanismo–individualista), están, en todo caso, las causas de que en los últimos cien años se hayan dado avances, a veces muy importantes, en el reconocimiento de los derechos humanos universales en el ámbito de nuestra civilización. Como *intereses objetivos generales* de las clases populares, anejos a su práctica histórica colectiva, los *derechos humanos* sólo han alcanzando expresión y posibilidad histórica al paso que la *revolución* ha propiciado el protagonismo del pueblo en la historia y el lugar en ella de su palabra propia (si bien sólo en la medida –escasa– en que ha logrado crear cauces de auténtica democracia popular).

¿Qué esperanzas objetivas existen de desarrollar formas alternativas de integración social? En opinión de Marx la historia genuina sólo comenzará, por decirlo con sus mismas palabras, “el día en el que el proceso social de la vida... esto es, el proceso material de la producción de la vida humana sea obra de hombres libremente asociados y como tal proceso sea sometido a control planificado y consciente”. En el presente, Habermas

⁶ Cf. *Ibidem*, pág. 148.

ofrece una muestra de caracterización positiva de dicho proyecto. Su análisis se centra en recabar todo el sustento posible para la idea cardinal de que todos los ciudadanos habrían de poder esperar, de las instituciones públicas, el sentido normativo de procedimientos democráticos que tendrían por fin asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan convertirse en tema; se las pueda tratar con argumentos y creatividad para aportarles soluciones que (respetando la integridad de cada individuo y de cada forma de vida), resulten en beneficio de todos por igual. Pero, ¿qué aspecto habría de tener la filosofía que *legitimara teóricamente* la *vida social* basada en estos principios?

La mágica idea del *eterno retorno* de Nietzsche puede ser aún invocada en sentidos distintos a los que proclaman la consumación de un idealismo de la *necesidad* del estado de cosas existente. Según el propio Habermas, Nietzsche redescubrió la antigua idea griega del eterno retorno para “santificar el instante”; es decir, para abrir nuestro campo de expectativa racional a lo no idéntico, a lo que tiene como única virtud ser contingente; para romper la opresión del círculo de la identidad que ata nuestro pensamiento y nuestro sentir.

En esta sugerencia podemos volver una rápida mirada sobre un texto que pretende hacer confluír el espíritu judaico tradicional y los patrones establecidos de la cultura occidental. Se trata del relato sobre una criatura tan hermética y errática como el sentido actual de nuestra existencia: el *Golem* (en la novela de igual título de Gustav Meyrink). Un desgraciado individuo que (como la inmensa mayoría de los que nos rodean; como nosotros mismos para casi todos los demás) no resulta significativo para el interés común y se halla sumido, por así decirlo, en el reino de lo inferior, en la indeterminación más impenetrable. Sin embargo, en su interior parece pervivir confusamente la memoria de una posibilidad aún no planteada; de una tarea, desconocida, que le reclama apremiantemente y ante cuya responsabilidad surge indistintamente la ilusión, la desesperanza o la angustia. “En cierta ocasión oí decir a mi padre”, afirma uno de los personajes del libro, “que el mundo está aquí para que nosotros nos lo imaginemos roto, que es entonces cuando empieza la vida”.

Si la filosofía aún puede pretender ser de algún modo necesaria para la imaginación de una existencia plena, no puede quedarle otro camino sino el empeño histórico por mostrar la posibilidad de *romper* un mundo abandonado a su facticidad objetivadora y que no posee proyecto propio

para la emancipación. Hacer posible un *pensamiento de la libertad* como proyecto hermenéutico de reconstruir un campo semántico de liberación y de dominio sobre las condiciones sociales que determinan el curso individual de la vida.

Tras la caída del Muro de Berlín y la revuelta de Tiananmén, esta potencialidad parece que sólo puede consistir en la creación de condiciones objetivas y subjetivas para la *autodeterminación* histórica de las masas populares, consensuada bajo el principio de reciprocidad, en la conciencia de la comunidad de intereses de clase. Las premisas de carácter ideológico que corresponden a este objetivo apuntan a la constitución de una *razón* asimismo *revolucionaria*; expresión (ante todo) de las necesidades, intereses y deseos históricos de los pueblos del mundo; en la medida en que afloran y se tornan autoconscientes en el ejercicio (democráticamente incondicionado) de convertirse en dueños y responsables de su propio destino.

“¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: “yo quiero”.

Crear valores nuevos –tampoco el león es capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear– eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.”

[F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.]