



**La pregunta por el sujeto histórico.
Consideraciones preliminares sobre su exigencia socio-política
y su problemática historicidad**

The Question of the 'Historical Subject'. Preliminary Considerations
about its Socio-Political Demands and its Problematic Historicity

Aníbal FORNARI

CONICET- UCSF – UNL, Santa Fe - Argentina

RESUMEN

La abandonada cuestión del sujeto histórico desde la des-construcción meramente negativa y algo superficial de los mega-relatos propios de la filosofía moderna culminante, retoma su actualidad filosófica en el momento de la denominada globalización, coincidente con una general decadencia de la cultura y de la responsabilidad política. La mencionada cuestión es acuciante para quienes, por diversas razones, no se conforman con el desconcierto o no pueden quedar conformados en él, sea por la conciencia de la tarea que la existencia histórica implica, sea por el apremio que recibe su posición de algún modo determinante en la historia contemporánea. Este trabajo aborda el tema desde un planteo preliminar –dividido en dos partes– que intenta primero demostrar, desde el actual redimensionamiento de la decisiva importancia de la sociedad civil para una democracia viva, la necesidad de abordar el sentido de la configuración del sujeto histórico; en segundo lugar, muestra lo decisivo de una recapitulación, en paralelo con lo anterior, de la experiencia fundante y de las tesis básicas que determinaron el potente resurgimiento mo-

ABSTRACT

The abandoned question of the historical subject from the merely negative and rather superficial deconstructions made by mega-narrations belonging to the latest modern philosophy retakes its philosophic actuality at the moment of so-called globalization, coinciding with a general decadence of political culture and responsibility. The aforementioned question is pressing for those who, for different reasons, are not satisfied with the bewilderment or cannot agree with it, either due to awareness of the task that historical existence implies or due to the pressure that its rather determining position in contemporary history receives. This study approaches the subject from a preliminary question, divided in two parts, that tries first to demonstrate from the current re-dimensioning of the decisive importance of civil society for a living democracy, the need to approach the sense of configuring the historical subject. In second place, it shows the decisiveness of a recapitulation, parallel to the preceding, of the founding experience and the basic theses that determined the powerful modern revival of this question,

derno de esta cuestión, bajo el signo del “sujeto colectivo”, para deslindar el horizonte de un nuevo tratamiento de la misma.

Palabras clave: Sociedad civil, subjetividad metapolítica, liberación histórica, modernidad gnóstica, Feuerbach/Marx.

under the sign of the “collective subject,” in order to define the horizon for a new treatment of this theme.

Key words: Civil society, meta-political subjectivity, historical liberation, gnostical modernity, Feuerbach/Marx.

La cuestión del “sujeto histórico” está motivada por la exigencia de profundizar el sentido de la *centralidad creativa* de la sociedad civil para una *democracia viva*. Por un lado, aquella es reconsiderada por la actual filosofía política como plexo asociativo *pre-político* donde se pone a prueba el grado de estima de sí y de decisión por la propia existencia que tienen los individuos que traman un conjunto social. A través de la capacidad de iniciativa innovadora, de la voluntad de una vida razonable y de una cooperación constructiva, de un poder de autogestión y de corrección responsable, los individuos generan diversos tipos de obras y de instancias asociativas libres, cual múltiples formas de responder a sus aspiraciones y necesidades en condiciones históricas dadas. De los cuatro grandes problemas que todo hombre se ve impulsado a afrontar con su razón y libertad – significado, afectividad, expresividad y convivencia –, en esta manifestación pre-política de la sociedad civil reciben especial énfasis la respuesta al problema afectivo, a través de las relaciones más íntimas que desembocan en la familia y en los varios vínculos de amistad y solidaridad, y la respuesta al problema expresivo mediante el trabajo y sus diversas formas de operatividad y asociación. Ahí surgen específicas instituciones que requieren también de un marco institucional más abarcador de tipo jurídico-político que consolide y resguarde la radicación geo-económica, la pluralidad de perspectivas culturales, las condiciones para el ejercicio de las actividades normales y para la resolución razonable de conflictos entre perspectivas, intereses y conductas, en un espíritu de justicia como equidad. Esta articulación pre-política de la sociedad civil remite intencionalmente al Estado –y a los partidos políticos que compiten por gobernarlo– como instancia necesaria para su consolidación armónica y su permanente necesidad de pacificación, hasta el ejercicio legítimo de la coerción.

Por otro lado, por la misma índole de las problemáticas humanas enunciadas y por el hecho de que ellas generan *dos instancias asimétricas* e inevitables de totalización de la existencia y de la sociabilidad civil, esto es, a nivel del significado que da la forma de vivir todas las demás problemáticas y a nivel de la convivencia general que polariza también en relación al Estado todas sus libres instituciones, la sociedad civil es también el lugar de superación de su carácter pre-político y se constituye como un plexo asociativo *meta-político*. La primacía del arraigo, personal y comunitario, en el nivel del significado omnienglobante –para decirlo con Rawls– tiende a darle su justo valor y su límite crítico a la totalización política. En ésta, las personas en cuanto ciudadanos delegan –confiando, arriesgando y, en lo posible, controlando– algunos aspectos de su poder de deliberación y decisión, concernientes también a todos los demás ciudadanos habitantes. Esta restricción consciente y razonable se da sobre todo en la medida en que su vivir con sentido crítico la finalidad de todos los fines tiene más peso, mayor horizonte ontológico e histórico, y más perentoriedad existencial que la de esa necesaria e importante institución que polariza la sociedad ci-

vil hacia la esfera del Estado democrático. La instancia meta-política exige un nuevo paso respecto a otras aproximaciones realizadas¹, en el sentido de una objetivación crítica de la dinámica histórica creativa de la sociedad civil, incidente también, aunque no sólo, sobre la reconstrucción de la decadente actividad política y la desnaturalización de la democracia y de la responsabilidad de facilitar el desarrollo de los pueblos a través del reconocimiento de su libertad sustantiva y de una tensión a la equidad siempre revisada. Ya es significativo que, en la perspectiva de estas denominaciones, se afronte el problema de un tercer aspecto —el *intra-político*, diría— de la sociedad civil. Esto es especialmente importante cuando los partidos políticos tradicionales se indiferencian sustancialmente, porque ha colapsado su representatividad cultural y su interdependencia con la base social, quedando encerrados como “clase” política. También como superación de mentalidades largamente hegemónicas que hacían del sistema del Estado o del mercado los protagonistas de la historia, mientras la persona y su red de relaciones era reducida al individuo, cuya relevancia pública se restringía al uso de la razón instrumental y al ejercicio de una praxis productiva de-culturizada, representada tan sólo en términos de clase económico-social en pugna. La cuestión del sujeto histórico fluye, entonces, como posibilidad de una cuarta instancia superadora de la tendencia a la homologación de la misma sociedad civil. Esto implica individualizar el factor que la re-crea y la sustenta, desafiándola *desde una nueva instancia de experiencia a replantear las razones de su misma existencia como pluralidad*.

1. GIRO A LA CUESTIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO DE LA SOCIEDAD CIVIL

1.1. La razonabilidad política del pluralismo democrático se nutre de la razón personal ordenadora de la propia experiencia, histórica y culturalmente signada. Se trata de una *racionalidad totalizante* en la apertura de su perspectiva intencional, *alterativa* en su referencia a la consistencia originaria de lo dado a la presencia y *crítica* en su carácter personal de recuperación actualizada del sentido originario de lo *existente*, recurrentemente enmascarado por la obviedad establecida sobre las *cosas*. Asumir y destrabar el concepto de *razón pública* de John Rawls significó atribuirle también al carácter público de la persona activamente entramada en la sociedad civil, a través de la dialéctica asimétrica entre *razón pública política* —que pretendía monopolizar y reducir el sentido público de la razón a los procedimientos en función del consenso político— y la más amplia, personal e histórica *razón pública cultural*. De no primar activamente esta forma de la racionalidad y de la praxis en la sociedad civil, ésta cede su espacio a la primacía del resentimiento, la violencia y las relaciones de dominación siempre recurrentes, desencadenando una dinámica prepotente, acaparadora del Estado como único factor público, donde se impone algún sector hegemónico para obtener privilegios y para sobreponer su particularismo sobre los demás, frente al vacío producido por los “sujetos ausentes”. O se mantiene vivo el correlativo ideal y criterio de la verdad y de la libertad experimentados en la vida social cultivada en la práctica de

1 Cfr. FORNARI, A (1997): “Estado y sociedad civil. Una aproximación desde la tesis de las ‘dos ciudades’, a partir de Habermas y Rawls”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, n° 125, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, pp. 57-77; Ibid (2001): “Equidad política, pluralidad cultural y comprensión del pasado histórico, desde Paul Ricoeur y John Rawls”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, n° 14, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 80-93; Ibid (2003): “Razonabilidad política y razón cultural. Proyección crítica de la idea de razón pública de John Rawls”, *Tópicos*. Revista de filosofía de Santa Fe (República Argentina), Santa Fe, pp. 83-106.

dar forma a la afectividad, a la expresividad y a la convivencia más humanas, o se resbala incautamente hacia el pozo ciego de la violencia. La perspectiva del *liberalismo político* de Rawls confirma esta exigencia, pues –dice–

sería desastroso para la idea de una concepción política de la justicia verla como *indiferente, o escéptica, hacia la verdad, mucho más que en conflicto con ella*. Tal escepticismo o tal indiferencia pondría a la filosofía política en oposición con numerosas doctrinas comprensivas [vigentes en la sociedad civil], y así haría fracasar desde el principio los objetivos de lograr un consenso traslapado².

Sin esta actividad meta-política faltarían los presupuestos mismos de una vida política relevante, basada en una pluralidad consistente, cimentada en el ejercicio pluridimensional de la razón, articulada en sus formas de abordar e indagar los diversos estratos de la experiencia. Este trasfondo social de personas educadas en vivir un camino de identificación propia y seguramente compartida, capacita a vivir una auténtica pluralidad cultural en un diálogo serio y productivo entre “sujetos presentes”, informados por una más amplia voluntad de convivir y cooperar. En cuanto tales, son resistentes al totalitarismo y a ser englobados en un sistema ideológico que debería constituirlos en sujetos mediante la lucha política, la que, así, tiende necesariamente a hysterizarse. Rawls observa agudamente: “la aceptación de la concepción política [de la justicia] no es un *compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista* [ante todo, en lucha individual o colectiva], sino que se *fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano*”³. Un ciudadano real, educado, es personal portador de la misma y no, entonces, de cerradas necesidades parciales, retazos de valores en boga, teorías particulares fragmentarias o meros sentimientos de pertenencia gregaria que, por ser confusos son potencialmente violentos. La distinción entre pensamiento comprensivo y concepción política de la justicia posibilita la relación activa entre ambas dimensiones a través del consenso traslapado, en el que se decantan las pautas del pacto constitucional y sus consecuentes regulaciones institucionales. Una *primera ventanilla* sobre la cuestión del “sujeto histórico” estriba en advertir la *magnitud de la dimensión de totalidad y alteridad* de la que la política se nutre para ser sensata y realizar su cometido. Bien afirma Hannah Arendt que la esfera política,

a pesar de toda su grandeza es limitada, no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo. Está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales,

2 RAWLS, J (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; *Ibid.*, (1995): *Liberalismo político*, FCE, México, p. 151 [Cursivas y corchetes, míos].

3 *Ibid.*, p. 169 [Cursivas mías].

podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar, en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo sobre nuestras cabezas⁴.

1.2. Lo trágico —pero también el perfilarse de un tiempo oportuno— es cuando la esfera política, convertida en “clase” divorciada de la sociedad, ha perdido el interés de conservar su integridad y mantener sus promesas, al olvidar el sentido del límite del poder y de la precisa responsabilidad que le ha sido delegada. Pero si la sociedad civil, que “debería” estar viva —condicional que abre una *segunda ventanilla* especialmente interrogativa sobre la *diferenciación* entre *sociedad civil* y *sujeto histórico*—, está por el contrario atomizada en el particularismo de intereses de corta vista y de corta vida, entonces, lo más grave (y probable) consiste en que la “clase” política misma no sea sino la expresión de *esa* creciente homologación mental, en la que el pluralismo político es irrelevante porque carece de reales diferenciaciones nutrientes a representar. La desvinculación respecto de los sujetos sociales y culturales (dados por desaparecidos) deja de generar personalidades políticas y de darle consistencia al debate deliberativo, asimismo a las proyecciones y a las decisiones políticas en el marco de la pluralidad social y de la presencia internacional. ¿Hasta qué punto, entonces, una sociedad civil de-culturada será capaz de transformar una “clase” política disciplinada para apoltronarse en el Estado? ¿No será necesario apuntar a algo nuevo que haga resurgir el dinamismo plural de la misma sociedad desde una energía polarizante de su libre consistencia, sin que su preocupación sea ante todo *la política*, sino más bien la *dimensión existencial e histórica de una reconstrucción antropológica* que, como consecuencia, rehabilite *la dignidad de lo político*? Porque —como lo señala Rawls—

la estabilidad de esta unidad [política pluralista] *depende fundamentalmente* del *contenido* de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales disponibles que convergen en el *consenso traslapado*. Este consenso traslapado parece *mucho más estable* que el consenso basado en perspectivas que expresan escepticismo e indiferencia hacia los valores filosóficos, religiosos y morales, o que consideren la aceptación de los principios de justicia como un simple y prudente *modus vivendi*, dado el equilibrio existente de fuerzas sociales⁵.

También sería desastroso asimilar sin más la pluralidad de formas asociativas al concepto de *comunidad*, más aún cuando se lo hace en referencia a la política como forjadora primaria de la comunidad nacional y del bien común. La des-construcción del concepto de comunidad, en cuanto atribuido a la praxis política dirigida al gobierno del Estado, es condición para entender correctamente la *estatura excepcional* que ha de tener *la comunidad* atribuible a un posible sujeto histórico.

La comunidad —dice acertadamente Roberto Espósito— no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión —o incluso perversión— de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica. Esto puede

4 ARENDT, H (1996): “Verdad y política”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, Península, Barcelona, p. 277.

5 RAWLS J (1996): “La justicia como equidad: Política no Metafísica”, *Agora*, n° 4, Verano, p. 47 [cursivas y corchetes míos].

parecer una contradicción con la tendencia de cierta filosofía política al identificar en la cuestión de la comunidad su objeto propio. Pero justamente esta reducción a ‘objeto’ del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, recurriendo al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin⁶.

¿Es la comunidad una “propiedad” de los sujetos que reúne como ya pertenecientes a un mismo conjunto? ¿Es la comunidad un “agregado” capaz de domesticar el brío del “sujeto natural” hobbesiano para “sujetarlo” a una comunidad, cual subjetividad superior a su identidad personal? Esposito considera que, si por comunidad se entiende un “pleno” que es un fin en sí mismo porque ella realiza el “bien común”, entonces, la comunidad sería lo que nos es más propio, ya sea que uno deba apropiarse de lo que todavía “no es nuestro común (comunismo)”, ya sea que uno ponga en común lo que “ya nos es más propio (éticas comunicativas)”. Lo paradójico –prosigue– “es que lo ‘común’ se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que le es común”⁷. Desde el punto de vista del “sujeto histórico”, por el contrario, la *comunidad sería un acontecimiento revolucionario*, radicalmente alterativo en su sustentación y personal en su adhesión y verificación, en el que *imprevistamente se encuentran los que ante todo son extraños entre sí*.

1.3. En un sugestivo artículo donde pone de relieve la puntual trascendencia histórica del concepto de libertad negativa reinsertando, ante el panorama indicado, el concepto de revolución en el ideario democrático, Julio De Zan concluye, en sintonía con la Arendt, que:

Una revolución es un nuevo comienzo. Es claro, sin embargo, que no es posible comenzar de la nada. La revolución posible tiene que contar con la realidad, con las condiciones históricas que ella no puede modificar, y apoyarse de alguna manera en ellas. (Pero...) si la idea de revolución es antidemocrática, si el concepto de *revolución democrática y no violenta* es contradictorio, o absolutamente utópico, entonces la democracia quedaría privada de la posibilidad de regenerarse o de fundar *una nueva república* siempre que las viejas instituciones hayan perdido la aptitud de auto-corrección de sus deformaciones mediante los procedimientos normales. No es posible privar a los hombres y a los pueblos del ejercicio de su libertad fundamental de decir que no, de cambiar, de proyectar nuevos comienzos en la historia de la sociedad y de pensar otras instituciones que hagan posible más democracia, más justicia y más libertad⁸.

6 ESPÓSITO, R (2003): *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 21-22.

7 *Ibid.*, p. 25.

8 DE ZAN, J (2002): “Decir que no”, *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe (República Argentina), n° 10, pp. 148-149.

Una *tercera ventanilla* hace resurgir aquí la cuestión del “sujeto histórico” como *nuevo comienzo*, apoyado en *condiciones históricas* que no se pueden manipular arbitrariamente porque la libertad negativa expresa la previa y dada positividad existencial del yo, con su conjunto de exigencias originarias en relación con una historicidad cuya estatura como correlato generativo y crítico del yo, hay que empezar a reconocer y explorar de nuevo en su *focus excepcional*, generador de la historicidad de la historia. Sobre todo por la referencia al significado más profundo del concepto de *revolución* que, en la estela de Herbert Marcuse, hace ahí De Zan. Se remite, indirectamente, a la *meta-categoría de alteridad* (otro mundo en el mundo) en cuanto correlativa a la infinitud del deseo de vida, cuya pulsión “metafísica” es el desde donde de toda negatividad ejercida sobre la cosificación de lo dado en su apariencia establecida. Lo cual es una clave decisiva para advertir la radicalidad ontológica que implica un *sujeto histórico en cuanto revolucionario*, que no se inventa desde la nada del ser.

1.4. Los pueblos *nacen y renacen* del impacto y del desafío que se da entre las exigencias infinitas de la afectividad y de la razón implicadas en el deseo-de-ser, encarnadas en el encuentro con un hecho humano excepcional porque iluminador de la realidad vivida en la ambigüedad de la situación, re-abierta sobre un nuevo horizonte. El atractivo del encuentro comporta también reconocer el desplazamiento de la representación normal o preconcebida de la realización de las demandas inmediatas del deseo, para recuperarlas de “otra” manera. En esa intriga o trama se vislumbra el alba de una antes impensada promesa *real* de vida mejor. Ésta no es una utopía sino que se corporiza en el testimonio de un carisma personal que atrae la totalidad de la otra persona a una singular amistad libre porque destinal, sin objetivos parciales predeterminados sino por la verdad del significado generativo de la amistad misma. Así es lanzada a la verificación del contenido liberador de la propuesta que, por ser total, remite a una total libertad. Desde las más diversas y hasta conflictivas proveniencias esa amistad se dilata en la misma dinámica. Lo propio de un carisma es, entonces, la singularidad de un temperamento que implica la totalidad de las relaciones en la tensión de un punto de fuga alterativo que lo origina y del que ontológicamente depende. Por eso es una amistad educativa en la conciencia crítica y sistemática de la nueva experiencia en acción. En este sentido se expresa como cultura nueva o renovada que se corporiza ante todo entre quienes reconocen y siguen esa amistad, que también implica la apertura a todos. Es decir, a la singularizada universalidad humana, en la medida en que la circunstancia de los encuentros, la curiosidad de la razón y la disponibilidad de la libertad del otro lo permitan. La verdadera comunión generada en esta *dialógica destinal* es la matriz de un pueblo. Éste nace como *acontecimiento* porque es siempre entre diversos, entre extraños y hasta enemigos que, impensadamente, llegan a encontrarse metidos en una amistad profunda que no habían seleccionado, ni programado, ni tal vez buscado. Lo que prevalece en un pueblo es el don de una sabiduría educativa capaz de ir enriqueciéndose con lo “otro” que encuentra y con los desafíos implicados en las cuatro formas básicas del problema humano. No se produce un pueblo desde la destreza discursiva, ni desde la capacidad político-organizativa encuadrante. En este sentido los pueblos sólo existen como tales en cuanto *aparecen* como un don renovado que tiene la misma “forma” meta-política” (ni pre- ni anti-política) *de su no-necesario nacimiento*. Los “Estados” con sus “prohombres” son, en cambio, formaciones necesarias que se hacen y rehacen. En el mejor de los casos son históricamente consecuentes con el nacimiento de un pueblo que tuvo la capacidad de reanimar y amalgamar agrupaciones diversas, dispersas y hasta contrapuestas; otras veces son derivaciones con buena dosis de artificio impuesto y anti-histórico. Con su necesaria atribución coercitiva y punitiva –como dice Agustín– los Estados expresan la necesidad de la pluralidad humana

de organizarse para una vida social estable y duradera, a sabiendas de que como individuos libres también están inclinados al mal y a la consecuente insatisfacción que los hace irreconocibles en sí y entre sí, enfrentándolos hasta la violencia que el mismo estado debe reprimir. Aunque, en general, los mismos Estados son también hijos del asesinato, constituidos tras dirimirse violentamente un proceso conflictivo interno y externo. Pero los mismos “pueblos” sufren la usura del tiempo. Al establecerse y dilatarse, se organizan y sectorizan como “sociedades”, decantan ventajas y desventajas que tienden a fosilizarse. Prevalece entonces lo instrumental y las relaciones de dominación, mientras se oscurece la conciencia del acontecimiento y de la finalidad última encarnada en la forma de su nacimiento. Con lo que lo instrumental ya no sabe para donde ir y tiende a decaer en todas sus formas o a ponerse al servicio de una dinámica autodestructiva. El tiempo distancia del ímpetu *ético* en el que un pueblo siente que su *existencia es no-obvia* y que desde ese don necesita vivir y proyectar su *memoria verificadora* (ni siquiera una auténtica relación varón-mujer crece y perdura sin esta forma de memoria). Porque no es un mero artefacto programado que, al desgastarse, se rearma o se deja para rehacer otro objetivamente mejor. Los Estados en el mejor de los casos se construyen y reforman. La categoría de *pueblo*, como conciencia viva y sistemática de su existencia como don y de la realidad como acontecimiento, constituye un *cuarto indicador* del sentido de un “sujeto histórico”.

1.5. La *centralidad* de la sociedad civil significa que ella tiene entidad pública, ante todo como *instancia creadora de riqueza*. La confusión de lo público con lo estatal se reproduce desde la sospechosa mirada del estatismo mental sobre la prosperidad libre y solidaria de iniciativas personales, familiares y asociativas, que así tienden a ser despojadas de su básica significación pública y a ser reducidas a coto de recursos fiscales, bajo el pretexto de un justiciero protagonismo estatal. El Estado (y asociaciones deformadas en paraestatales), en vez de evidenciar, describir y discutir con la sociedad sobre cómo incrementar los recursos de los que una nación está dotada y de ser concebido como promotor de condiciones de equidad para la creación de riqueza por parte de la sociedad, tiende, por el contrario, a concebirse exclusivamente como distribuidor de una *riqueza estática*, que bloquea el desarrollo de los pueblos. La sociedad civil se reduce a un *conglomerado extrínseco* cuando los individuos y sus múltiples asociaciones se definen sólo por intereses parciales cuya más amplia visión es referida al sistema del mercado y del Estado. Es como si faltase una *educación orientada a privilegiar el desarrollo humano como riqueza fundamental*. El carácter particular de cada actividad es humano si en él actúa el nexo crítico con el ideal, con la finalidad de la existencia. De lo contrario la actividad queda encerrada en el perímetro estrecho y conservador de un interés instrumental. Esto se muestra cuando cada eslabón de una cadena de acción y de producción intenta crecer a expensas de los otros, en lugar de ampliarse con realismo solidario hacia el reconocimiento y la ampliación de la *cadena de valor agregado* que toda actividad implica, por el hecho de estar socialmente vinculada. La capacidad de involucrar a otros sectores y a potenciales usuarios y adquirentes de sus productos y servicios requiere un sentido del progreso como educación de la mirada sobre las posibilidades que abre el conjunto de la dinámica de la sociedad civil nacional y transnacional. Solidaridad y competencia se tornan términos excluyentes cuando el actuar está determinado por la sola lógica del cálculo inmediato. Mientras la auténtica dinámica social renace desde una *educación que agudiza la mirada* sobre la realidad considerada en la *totalidad de sus factores*. Un *cambio cultural de la subjetividad de la sociedad* es, entonces, otro *indicador* de la pregunta por el “sujeto histórico”.

1.6. En un Estado de decadencia de la política en mera “clase”, ésta no sólo no está dispuesta a recibir activamente de la sociedad indicaciones básicas y permanentes de políticas de Estado para el desarrollo integral y la concomitante superación de la miseria social, suponiendo que la sociedad civil las emita en un marco de razonabilidad consistente y las articule como protagonista creativo y responsable y no como mera protesta cómplice del estatismo. Esa “clase” tiende también a desconocer o a manipular el mismo pacto constitucional en función de su perpetuación como clase divorciada de la sociedad, que hace un usufructo privatista del Estado. Para reconstituir el sentido del Estado despojándolo de las hojarascas del estatismo, para fortalecer su especificidad funcional respecto a la sociedad civil y facilitarle su dinámica creativa hasta el nivel transnacional, se requiere que la misma sociedad civil, con su pluralidad de formaciones y perspectivas, y en las mismas actividades que ya ejerce, se conciba a sí misma como portadora originaria de la responsabilidad política. Esto es muy bien recalcado por De Zan cuando habla acerca de “los sujetos de la política”. Para ello es preciso hacer que surja una nueva conciencia personal y asociativa de ser una presencia pública que no necesita ser mediada y representada para acceder a la *percepción intencional del conjunto de exigencias humanas de la vida social*. Lo que implica una *nueva forma de compromiso con el sentido de la propia particularidad*. Los sujetos de la sociedad no sólo han de concebirse como origen del poder político sino también como lugares de actualización del sentido humano del poder. Lugares *educativos* de *auténticos estadistas*, sea en la cúspide del Estado sea en el llano del ambiente del propio trabajo. Lo cual requiere *profundizar la correlación entre identidad exigente y formación del ciudadano*. Pues, como sostiene Rawls, “la aceptación de la concepción política [de la justicia como equidad] no es un *compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista*, sino que se fundamenta en la *totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano*”⁹. Un *sexto indicio*, entonces, interroga por el “sujeto histórico”. Porque: ¿desde dónde y cómo se da ese cambio cultural capaz de potenciar las diferenciadas formas de la subjetividad de la sociedad, que han de ser portadoras del sentido de lo público y de la responsabilidad de lo político desde la “totalidad de razones especificadas dentro de la propia doctrina comprensiva”? ¿Quién genera y qué conjunto de factores ha de articular racionalmente y verificar existencialmente un *movimiento de educadores encarnado en la pluralidad de espacios públicos* de la sociedad, activamente dispuestos al riesgo de que acontezca o no lo que los supera —un *hombre nuevo*— y que ningún artificio doctrinario-didáctico garantiza? ¿Desde dónde emerge un *sujeto revolucionario* que no caiga en la trampa de las revoluciones involutivas de las que estuvo plagado el mapa contemporáneo del mundo y que entronaron al Estado como protagonista de la historia para generar un hipotético hombre nuevo, que se decantó en el tiempo como individuos escépticos, mafias expoliadoras y un capitalismo mental que concibe la vida como lógica de la mercancía, peor que el que pretendieron políticamente superar? Pues, como dice Karl Marx: “los hombres cambiados resultan de circunstancias distintas y de una educación distinta, desde que las circunstancias son transformadas por los hombres y el propio educador necesita ser educado”¹⁰.

9 RAWLS, J (1995): *Liberalismo político*, op. cit., p. 169 [Cursivas y entre corchetes míos].

10 MARX, K (1971): “Tesis sobre Feuerbach”, en: C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, pp. 665-668, 3° tesis.

1.7. Lo anterior no es la postulación de una mágica acción educativa sino el desarrollo de la dinámica humana de los mentados sujetos públicos que, como reunión de personas singulares, necesitan reconocer y educarse, por lealtad a sí mismos, en la *conciencia crítica y sistemática de las razones por las que se mueven, reúnen y construyen de una determinada forma*, que también perfila el modo de afrontar dificultades, temores y conflictos. Lo que puede darse en el horizonte de la justicia abierto por la afirmación total del existente en cuanto tal y, entonces, por el sentido del recomienzo y del perdón, o no. Las actividades y el modo personal de estar en ella, en diversos ambientes y circunstancias, adquiere su significación humana y se abre a los correctivos necesarios cuando, en su particularidad, no están disociadas del sentido total de lo real y de la sociabilidad. Así la praxis particular adquiere significación e incidencia también política. La libertad positiva y el pluralismo real de las identidades vivas en la sociedad civil son precisamente las que no requieren de un Estado hobbesiano que las diluya para civilizarlas e intercomunicarlas desde él. Tampoco requieren ser “oficializadas” en desmedro de otras para adquirir consistencia pública. Esto no desconsidera la historicidad efectiva de la identidad cultural que preponderantemente configura una sociedad determinada. Además, cuando una identidad es exigente y meta-política, no incurre en un enclaustramiento partidario político –siempre coyuntural y cambiante–, ni prefiere “estatizarse” como un reino autónomo, o como una sociedad imaginariamente alternativa, unívoca y separatista, reduciendo así su carácter público y dialógico. Por el contrario, cuando cuenta con este carácter, supone que todo otro es capaz de ser leal consigo mismo e ir hasta el fondo de la pregunta por su propia identidad, para entenderse con él desde lo humano y no desde una confrontación de intereses cerrados que intentan encubrir una intención de hegemonía. Por otra parte, nadie existe ni accede a la expresividad fuera de la historia, a no ser en la ilusión de salir de la realidad, de la acción y del lenguaje. La re-insercción consciente en la inevitable dinámica dramática de la existencia histórico-cultural, implica ingresar en el polémico diálogo de un proceso creativo ambiguo en el que, desde el origen hasta el presente, se realiza el *filum* de la propia y fáctica pertenencia a una tradición. El flujo troncal de una historia cultural se cumple a través de la libertad, que da lugar a la formación de sub-pertenencias axiológicamente restringidas, las que se confrontan entre sí y con el hilo conductor originario de esa tradición, que sólo vive en cuanto es nuevamente interrogada, traducida y polémicamente actualizada¹¹. Este trabajo sobre el *sentido de la propia historicidad* es un momento decisivo para la configuración de la identidad del yo-en-acción y es la condición ontológico-histórica de posibilidad de *presentabilidad pública*, donde puede acceder al nivel de un “sujeto histórico”. La eventual *ejemplaridad humana atrayente* de una subjetividad social eminente, provoca la personalización. Los individuos son motivados a salir de una identificación psicológica intimista, o de una prepotente identificación ideológica o funcional a las leyes no escritas de la mentalidad dominante y sus calificaciones de prestigio. Para que acontezca esta dinámica, el estado, como marco jurídico englobante, ha de *reconocer y favorecer* la libre presencia e iniciativa pública de esas experiencias críticas de pertenencia que lo preceden y exceden en la cues-

11 Cfr. MACINTYRE, A (1988): *Whose justice? Which rationality?*, New York; Ibid., (1994): *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Traducción. y presentación esp. por A. J. Sisón, EIUNSA, Barcelona, en especial cap. 1: “Justicias rivales, racionalidades competidoras” pp. 17-28; cap. 18: “La racionalidad de las tradiciones”, pp. 331-350; cap. 19: “Tradicición y traducción” pp. 351-368 y cap. 20: “Justicias cuestionadas, racionalidades cuestionadas”, pp. 371-382.

ción del significado. Un estado confesional-laicista, o de cualquier otra confesión antirreligiosa o religiosa, deja de ser *positivamente laico*: abierto a la dinámica plural de la subjetividad cultural de la sociedad real. El Estado democrático de derecho rehuye a la presunción de *popularizarse* a través de una clientela militante con la que pretendería *producir ética*. Pero si la construcción identitaria de un individuo es objetivamente irrelevante para sí mismo y se refugia en lo impresentable privado, entonces es fácilmente fagocitada por la lógica del poder. El aplacamiento del deseo, por atomización, y de la exigencia de sentido, por censura a las preguntas últimas desde las que se genera una identidad personal, mina la vida política democrática porque diluye la pluralidad pública digna y responsable en la que se desarrollan personalidades impulsoras de una democracia viva. Asumir la confrontación y la conflictividad en la propia identificación crítica, en cuanto ésta vive en el umbral de su propia *conversión* cuando es educativamente retomada a fondo, implica madurar en un diálogo que está siempre en camino, entre y dentro las diversas prácticas sociales en las que cada uno está implicado o haya decidido involucrarse.

1.8. La conciencia asuntivo-crítica de la propia pertenencia histórico-cultural es incluso hoy más decisiva, porque desde hace al menos un siglo el mundo va girando para otro lado que el de los ya insostenibles “balcanizados” y unitarios Estados nacionales modernos, mientras se globaliza la dura lógica primitiva de la concepción mecanicista del mercado. Estamos asistiendo a la conformación de *cuerpos políticos de dimensiones demográficas, económicas y geoculturales continentales*¹², donde la convivencia plural será cada vez más marcada por ingentes procesos migratorios, que serán aún más provocantes en cuanto a evidenciar la necesidad de prescindir de cómodas homologaciones sub-culturales y de identidades truncadas, si es que de vivir más humanamente se trata, en cualquier contexto y circunstancia histórica. Lo que desvirtuaría esta positiva tendencia a la universalización real del género humano y a la “continentalización de los cuerpos políticos” sería el prevalecer de una identidad meramente ideológica, acuciada por la guerra de los mercados y por la consiguiente unificación auto-defensiva, sin capacidad inter-comunicativa. La mera insistencia tradicionalista en la identidad del propio Estado, resguardada en el predominio de la voluntad político-militar, distorsiona la confiabilidad de una presencia internacional y demuestra, más allá de la capacidad de acumulación de poder político-tecnológico, la real debilidad cultural¹³. Para plasmar, en cambio, un equilibrio político inter-dependiente y un desarrollo civilizado de las sociedades se precisa de una profundización en el criterio de una política de la libertad de las personas y de los pueblos. Ella es real cuando está fundada en el *criterio ecuménico* de valorización analógica de las culturas y de estos nuevos cuerpos políticos, desde la raíz antropológica crítico-interrogativa de donde ellos emergen¹⁴ y

12 Cfr. FORNARI, A (1985): “Ubicación geocultural latinoamericana. Desde la contemporaneidad a las raíces”, *Nexo, Revista trimestral de cultura latinoamericana*, enero-marzo, n° 5, Montevideo, pp. 53-66. Cfr. también, la aguda perspectiva actualizada del importante libro-entrevista de Methol Ferré, A y Metalli, A (2006): *La América Latina del siglo XXI*, Edhasa, Buenos Aires-Barcelona.

13 Cfr. HUNTINGTON, S (2004): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires; cfr. del mismo autor (2004): *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires.

14 Cfr. FORNARI, A (2005): “Identidad cultural latinoamericana en una perspectiva ecuménica de liberación,” en: Adolfo Sequeira (Comp) (2005): *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, región y liberación*, Ediciones del Copista, Córdoba, pp. 113-157.

se despliegan como ámbitos de convivencia que facilitan una sociabilidad libre y equitativa. Lo que sería un último indicador de la autoconciencia de un “nuevo sujeto histórico”.

2. GIRO DE LA CUESTIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO DESDE SU CONCEPCIÓN COMO ‘SUJETO COLECTIVO’

2.1. En la historia-narración, la historia-acontecimiento accede al ‘saber de sí misma’, según la expresión de Droysen¹⁵. Esta competencia narrativa es condición de un horizonte de sentido para la acción, sin el cual ella desfallece y se estanca, como parece ser el ciclo de todos los “sujetos colectivos”. Al retomar el famoso fragmento cosmológico de Heráclito, según el cual la curiosidad por establecer un camino sistemático del saber emerge de la intuición unitaria de un universo bello y estable en el que “la armonía escondida es más poderosa que la manifiesta”, se puede decir que, inversamente, el ingresar desde la exigencia de verdad de la razón en el campo del tiempo significa encontrarse envuelto en él y afectado por él, a través de la pluralidad de sucesos y de un devenir más bien contradictorio, cuyo hilo conductor es de difícil discernimiento. (Civilizaciones que emergen, florecen, desaparecen o se transforman por evolución endógena y capacidad asimilativa o por impacto exógeno, cuerpos políticos que establecen su hegemonía e incorporan o suprimen a otros, dejando el interrogante acerca de si se juega un designio central en todo esto o si se trata sólo de variados ejercicios de supervivencia). Sin embargo, un cierto *filum* de sentido está ya objetivado en cada ámbito de existencia cultural e implícito en su capacidad de recuperar cierto sentido en el suceder, para saber a qué atenerse en el presente apremiado por lo abierto y en gran medida indeterminable del pasado y del futuro, cuya extrañeza ha de ser de algún modo familiarizada. La común *recuperación épico-narrativa de la implantación política de las sociedades* es siempre expresión parcial y funcional de una significación más abarcadora de las razones por las que, para ella, vale la pena vivir el tiempo, gozar, luchar, sufrir. Esto, sin embargo, no basta para sostener la esperanza humana ni la unidad de la historia, que atraviesa la mutua extrañeza (de lenguas, cosmovisiones, estilos de vida) y amortigua esa especie de enemistad preestablecida como “barbarie” entre condiciones sociales y sujetos culturales diversos. Tampoco basta para advertir la historicidad misma de la historia como unidad de sentido suspendida en la libertad, frente a condiciones que ella no maneja y, sin embargo, debe afrontar. Durante el despliegue de la modernidad europea, la cuestión propiamente dicha del “sujeto histórico-mundial”, aunque bajo el parámetro del “sujeto colectivo”, se plantea agudamente como vislumbre del inicio del *eón* definitivo de la liberación histórica de la humanidad. Cuanta reverberación contenga esta perspectiva del antiguo y siempre recompuesto mito gnóstico maniqueo y sus traducciones filosóficas y para-científicas, no es aquí mi propósito desarrollarla sino apenas señalar sus tesis básicas y dejar que ulteriormente ellas se evidencien por “confesión de parte”. A pesar de que la cuestión del sujeto histórico haya tomado el cariz de una gigantomaquia enarbolada por envolventes sujetos colectivos, entre los que se apunta a individuar el motor del devenir histórico a costa de la excepcional existencia y la grávida libertad de la persona singular devenida irrelevante, subyace una oculta inquietud en el corazón de Occidente, una energía que la induce a periódicos re-inicios y levanta la cuestión del sujeto de los mismos.

15 Cfr. DROYSEN, JG (1985): *Historik*, ed. por H. Hübner, Munich-Berlin, 1943 (citado por Paul Ricoeur (1985), en: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, p. 303).

2.2. Considero pertinentes ciertas características del fenómeno gnóstico analizadas por Eric Voegelin¹⁶, en cuanto éstas manifiestan, a través de graves distorsiones, la insuperabilidad de la clave originaria de donde emerge la conciencia histórica y que sintetizo así: 1) Una insatisfacción global sobre la situación dada, porque el mundo tiene una estructura intrínsecamente deficiente y perversa en su propio orden, excluyéndose, sin embargo, la posibilidad de que el orden del ser dado a los hombres sea bueno y deba ser acogido y desplegado, y que la posición inadecuada ante él surja de todos los hombres concretos en general y de sí mismo en particular. 2) La percepción del mal en el mundo, pero desde la presunción de su carácter extrínseco y por eso superficial y anónimo, al par que desde la presunción de contar con la infinita potencia del *lógos* y con la fuerza correspondiente para que ese mal sea aislado y removido por el hombre mismo, mediante una ascética del individuo o una praxis social de auto-liberación a través de la secesión maniquea de la realidad; en esto converge un proceso evolutivo que prepara el salto drástico y definitivo hacia un estado de vida y hacia un mundo cada vez más buenos y estabilizados; la posesión intelectual y la consecuente anulación crítica del orden del ser está al alcance de la acción humana autónoma, exigida por un deber-ser en base al cual organizar el esfuerzo para realizar el paradigma de la plenitud pensada. 3) Esta transformación liberadora, que va superando al mundo viejo hacia el alternativo y bueno, cual nuevo orden ajustable a la realización de la humanidad genérica, parte de los iniciados en el conocimiento (*gnosis*) del método capaz de producir sistemática y progresivamente ese cambio de registro, a través del tiempo inmanente e infinito; la actitud profética del iniciado se expresa, desde indiscutibles premisas establecidas, en la coherencia lógica del ideal liberador a ser ejecutado por vía ascético-mística o por vía socio-militante, contra la realidad tenida en principio como condenable *in toto*. 4) Finalmente el punto clave de la cuestión: la radical inmanencia de la perspectiva de la perfección humana y el intento de crear un mundo nuevo común a todos, se encuentra con el desafío implacable de la densidad ontológica de lo real; en efecto,

emprender un intento de este tipo puede tener sentido sólo si la constitución del ser puede efectivamente llegar a ser modificada por el hombre. El mundo, sin embargo, permanece tal como nos es dado y no entra en el arbitrio de las facultades humanas la posibilidad de cambiar su estructura. Con la finalidad, *no ya* de tornar posible la empresa sino de hacerla *aparecer* posible, cada intelectual gnóstico que elabora un plan de transformación del mundo debe ante todo construir un marco del mundo del que se hayan eliminado aquellos caracteres esenciales de la constitución del ser que harían aparecer como desesperado e insensato el programa mismo¹⁷.

Para la visión gnóstica, filosóficamente conjugada con el pensamiento de la historia, el potencial acumulado por el proceso de las civilizaciones consideradas en cierto modo “pre-históricas” respecto al inicio de la “verdadera historia”, es el preámbulo perfectamente conocido en su ley intrínseca, destinado a estallar en el presente como máxima y terminal contradicción que debe ser radicalizada para que irrumpa el gran parto de la historia; desde

16 Cfr. VOEGELIN, E (1980): *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, pp. 8-10.

17 *Ibid.*, p. 25.

aquí se torna viable el futuro como cumplimiento de la promesa de una liberación elaborada con la cabeza y definitivamente encaminada sobre sus pies.

2.3. Pero si se comprende el momento más alto del despliegue de la filosofía nacida en Grecia, como el que es retomado y proseguido hasta expandirse mundialmente como cultura filosófica, y si se lo interpreta como momento crítico culminante y actualizable de la razón simbólica, ejercida en las antiguas culturas, se observa que tal ejercicio de la razón culmina en el reconocimiento del Misterio, apuntado de un modo u otro como trascendente y como meta última atrayente de la investigación humana sobre la inagotable realidad, permaneciendo sin embargo en sí mismo inalcanzable y sólo atisbado a través de vías indirectas: la razón conoce efectivamente desde la experiencia del mundo y por eso permanece siempre abierta en dirección a lo real-último, relativamente a lo cual juzga y articula las actividades humanas en su real valor. Platón¹⁸ colocó correctamente el problema: cuando le preguntan a Sócrates quien es el verdadero pensador él responde que definirlo como “aquél que conoce” sería excesivo, pues nadie conoce últimamente la verdad sino sólo los dioses, de modo que el verdadero pensador es el amigo de la verdad, el *filo-sofos*, quien, al reconocer que ella existe, la busca siempre de nuevo, mientras el verdadero y definitivo conocimiento está reservado a los dioses. Aunque también se desarrolló en la antigüedad, casi paralelamente al florecer del cristianismo y prosiguiendo su historia en paralelismo contrapuesto, la religiosidad y el estilo filosófico de la *gnosis*, según la cual no sólo es posible conocer y disponer de la clave última de la investigación sobre el mundo y su misterio, en temerario esfuerzo filosófico concebido como “sistema” y como “ciencia” que se auto-legitima como verdadera en cuanto se presenta con esas características formales, sino que también juzga que en ello consiste el único camino de salvación de la humanidad, construyendo su dignidad al liberarse por su sólo esfuerzo de un viejo mundo malvado y opresor.

2.4. La idea de un mundo nuevo constituye el *topos* de una espera ansiosa y activa en el que la destrucción del viejo mundo originariamente malo coincide con el nacimiento del nuevo, también germinalmente originario. Este ya antiguo y apasionado camino espiritual se transformará, al conjugarse a su modo con la escatología bíblica, en proyecto histórico-civiliatorio y político. Mediante una extraña operación conceptual se inaugura el mesianismo revolucionario, polarizado sobre la vertiente teológico-política de la polis única, de la historia totalmente identificada con el proceso divino de la Trinidad que se desarrolla como proceso salvífico histórico-universal, configurado por el esquema trinitario del tiempo en el pensamiento del medieval abad calabrés Joaquín de Fiore¹⁹. Cuatro núcleos simbólicos se polarizan sucesivamente hacia el otro extremo –el secularista– de la polis única, los que caracterizarán a los modernos movimientos políticos de masa. 1) El símbolo del “Tercer Reino” joaquimita, última fase de cumplimiento absoluto de la historia universal como época del Espíritu Santo (precedida por la etapa del Padre y la del Hijo), se deriva a la periodización humanista de la historia como “antigua”, “media” y “moderna”, reformulada durante el siglo XVIII en la célebre ley de los tres estadios (“teológico”, “metafísico” y “posi-

18 Platón: *Fedro*, 278d.

19 Cfr. DE LUBAC, H (1978-1981): *La postérité intellectuelle de Joachim de Flore. Vol. I De Joachim a Schelling; Vol. II De Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Paris. Este detallado, fundamentado y exhaustivo estudio de 922 pp., es decisivo para captar la continuidad y la transformación histórico-cultural de las ideas filosóficas articuladas con la acción política, en un lapso histórico en el que la filosofía se propone re-generar y conducir la humanidad a su destino a través del pensamiento histórico-especulativo informador de la praxis.

tivo”) de Turgot y Comte. En el siglo XIX la tripartición es redefinida por Hegel desde el criterio de la progresión de la libertad en el trabajo de la historia (la antigüedad o el “despotismo oriental” donde sólo uno es libre, los “tiempos aristocráticos” donde pocos lo son y los “tiempos modernos” donde todos están convocados a ser libres). Marx y Engels, para darle forma histórica a la lucha proletaria re-significan la misma tripartición (el ingenuo “comunismo primitivo” es sustituido por el largo proceso de desarrollo de los modos de producción hasta desembocar en la “sociedad burguesa” como extremo antagonismo de clase, para culminar con el salto cualitativo revolucionario en el tercer reino de la “sociedad comunista” como humanidad reconciliada); Schelling retoma el polo teológico-cultural del proceso de purificación del cristianismo desde su larga etapa carnal inicial, pasando por la purificación protestante hasta culminar en la perfecta espiritualización metafísico-teológica por obra de los “verdaderos adoradores en espíritu y verdad”; se trata de un proceso de des-encarnación desde la primitiva etapa “petrina”, pasando por la etapa media “paulina”, para culminar en la tercera etapa “joánica” del cristianismo sublime (como abolición ideal del cristianismo real). Bajo sus diversas figuras, el Tercer Reino es el objetivo de los intentos gnósticos de traducción político-cultural revolucionaria de la originaria *kenosis* redentora. 2) El símbolo, especialmente llamativo, del “Jefe”, del *Dux*, desarrollado por Joaquín de Fiore, la Cabeza que ha de comparecer como el “hombre nuevo” del Tercer Reino e instaurar la nueva época, había tenido prefiguraciones en el milenarismo y en los *homines novi* o *spirituales* del alto Medioevo; luego, durante el Renacimiento, en los movimientos sectarios y en ciertos líderes de la Reforma; el acentuado proceso de secularización transforma a los anteriores *poseídos por Dios* en los nuevos *sustitutos de Dios*; durante los siglos XVIII y XIX se impone totalmente, sobre el extremo monista histórico-teológico, el nuevo extremo monista secularizado histórico-político; las figuras del *super-hombre* (expresión acuñada por Goethe) –cual sector mágico de la especie humana, de mente y voluntad divinas–, en el sentido del *hombre que se auto-trasciende* hacia una plenificación cuyo proceso *ad infinitum* apunta ejemplarmente al sujeto colectivo de la humanidad en su conjunto, van tomando rostros sucesivos: el “superhombre progresista” de Condorcet, portador de la esperanza de una vida eterna sobre la tierra; el “superhombre positivista” de Comte, capaz de dominar la naturaleza, establecer un nuevo orden y asegurar el progreso; el comunista-revolucionario de Marx, capaz de dominar la historia, hasta el superhombre-dionisiaco de Nietzsche, capaz de representar el derecho absoluto de la voluntad de vida y de poder; el siglo XX vive la dolorosa decantación de la lógica del superhombre en una heterogénesis de figuras que, para realizarlo, deben producir la implosión del inicial ideal liberador (el *Jefe Supremo del partido único, el Führer, el Duce, o el Comandante*). 3) El símbolo ya anticipado del “Profeta”; el abad Joaquín pensaba que el Jefe de cada época debía tener un precursor, un S. Juan Bautista, en este caso él mismo, con lo que emerge un nuevo tipo de figura en la historia occidental: el “intelectual” que, erradicando el punto de fuga hacia el misterio, conoce la lógica oculta del proceso de desarrollo de la historia y la causa suprimible de la alineación humana; desde tal *gnosis* produce la fórmula del rescate de la desventura del mundo, prediciendo el nuevo curso de la historia en gestación. La secularización de esta extraña perspectiva histórico-teológica desemboca en la figura del “intelectual orgánico” a la práctica política en cercanía al jefe revolucionario de las masas. El caso de Comte es sin-

tomático²⁰ en cuanto reúne la figura del jefe y la del intelectual que preanuncia su propio rol de guía de la nueva etapa positiva de la historia, transformándose, por la magia de la práctica meditativa, de intelectual en jefe. También en el caso de Marx es difícil separar la figura del jefe de la del intelectual, aunque por la misma lógica del sistema, que sitúa en la ejecución de la praxis revolucionaria el único criterio de verdad, Marx y Engels se distinguen como “precursores”, a distancia de una generación, de los auténticos “jefes” ejecutores –Lenin y Stalin– de la revolución realizada y consolidada, la única “verdadera”. 4) El último núcleo progenitor simbólico joaquimita está constituido por la “comunidad de personas espiritualmente autónomas”, que el Abad imaginó como una comunidad monacal forjada desde la idea de una humanidad espiritualizada que vive en comunidad sin necesidad de la mediación y del sostén de instituciones, ni de sacramentos, ni de Iglesia. Tal como en la posterioridad secularizada, el Tercer Reino comunista será imaginado como una libre comunidad de hombres, emergente tras la abolición del estado (después de haberlo maximizado hiperbólicamente como educador del “hombre nuevo”) y demás instituciones como la familia, patriarcal y burguesa por definición. Si en la ideología comunista este simbolismo de la comunidad es claramente individualizado, no deja de tener también cierta vigencia en concepciones de la democracia como comunidad política de individuos autónomos.

2.5. La síntesis de las características de la *gnosis*, en lo que respecta a la construcción de una subjetividad excepcional por su mágico poder, y la exposición de los núcleos simbólicos teológico-históricos que preforman la posteridad de Joaquín de Fiore en la construcción radicalmente secularizada del sujeto colectivo movilizador de la liberación histórica, requieren ahora un abordaje puntual del tan determinante (cuanto menospreciado) gestor de la más des-ontologizante y penetradora revolución copernicana que atraviesa el trasfondo de la mentalidad dominante contemporánea. En cuanto ella evidencia su ocultación para con el principio de realidad y una creciente devoción por la realidad virtual. Ludwig Feuerbach le da a Marx –el soberano, por acción o por reacción, de la incidencia histórica de la filosofía durante el siglo XX, con el que se confrontan todas las demás corrientes de la filosofía contemporánea– la clave para revertir el sistema hegeliano mediante un giro antropocéntrico totalizador y absoluto, que considera la humanidad como sujeto-relacional que proyecta y produce el significado de la realidad en su conjunto²¹.

Sólo Feuerbach –dice él– tuvo una actitud seria, crítica, ante la dialéctica hegeliana, haciendo auténticos descubrimientos. Es el efectivo vencedor de la vieja filosofía. La importancia de su obra y la modestia con la que la ha donado al mundo (sic) contrastan notablemente con la pretensión de sus contemporáneos. Su gran contribución consiste en esto: 1) ha *probado* (sic, y cursiva mía) que la filosofía

20 Cfr. DE LUBAC, H (1967): *El drama del humanismo ateo*, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., Madrid, “IIª Parte. Augusto Compe y el Cristianismo”, pp. 153-322.

21 FEUERBACH, L (1969): *La filosofía del futuro* (trad. y notas de Julio Vera), Ed. Calden, Buenos Aires: “Según el idioma, el nombre ‘hombre’ es un nombre particular; pero, según la verdad, es el nombre de todos los nombres. Corresponde al hombre el predicado *polyónymos*. Lo que el hombre nombra y expresa siempre es tan sólo su propia esencia (*Wesen*). El idioma es por eso el criterio del grado de la cultura de la humanidad. El nombre de Dios es únicamente el nombre de aquello que para el hombre vale como la fuerza suprema, la esencia (*Wesen*) suprema, es decir, como el sentimiento supremo, el pensamiento supremo”, parag. 63, en el mencionado volumen: FEUERBACH, L: “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, de 1842, [en adelante en el texto: (TP, parag.)].

sólo es la religión transpuesta en ideas y expuesta en términos intelectuales, de modo que no es sino otra forma y otro modo de la alineación de la esencia humana...; 2) ha fundado el verdadero materialismo y la *verdadera ciencia* (cursiva mía), pues el principio fundamental de la teoría está constituido por la relación social del ‘hombre con el hombre’; 3) ha establecido la tesis según la cual *lo positivo, reposando sobre sí mismo, siendo su propio fundamento* (cursivas mías), se opone a la negación de la negación que pretende ser lo positivo absoluto... Para Feuerbach la negación de la negación no es sino la contradicción de la filosofía consigo misma, en cuanto ella afirma la teología (lo trascendente, lo trascendental, etc.) después de haberla negado...²²

La inevitable implicación antropológica de la dimensión de totalidad e infinitud del deseo en cada yo y en la concreta relación yo-tú, es pensada desembozadamente en términos de divinidad inmanente: “El hombre para sí es hombre (en sentido corriente); el hombre con el hombre, la unidad del yo-tu, es Dios”²³.

Esta cláusula intersubjetiva del despertar del ejercicio de la razón y del lenguaje, es reorientada hacia la tan despreciada “abstracción” en lo eterno, pero ahora bajo el signo de la autoafirmación de la manipulable especie humana, como horizonte último de atribución de los postulados cuasi-ontológicos de la razón práctica kantiana (inmortalidad del yo, armonía del mundo y existencia de Dios), matizados con elucubraciones sobre la materialidad de las formas sacramentales, en su libro sobre *La esencia del cristianismo*. El salto hacia el (a)teísmo político-mesiánico invertido, como reapropiación de la infinitud de las exigencias antropológicas en un tiempo absoluto y sin fin, pretende, por un lado, obedecer al mandato de la historia, pues “la misión de los tiempos modernos fue la realización y la humanización de Dios: la transformación y la disolución de la teología en antropología” (PF, parag. 1). Por otro lado, pretende construir el sujeto colectivo que sostiene el dinamismo histórico revolucionario. Feuerbach argumenta que “un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política al tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y anti-histórico” (TP, parag. 40). Una vez que el hombre ha comprendido que su dios es un producto ideológico, antes desviado hacia la trascendencia en razón de una todavía no apropiada conciencia de la inmanencia histórica absoluta, asentada en la horizontalidad del ser-social, se ha apropiado también del núcleo racional del misterio supremo de la *Trinidad* que, en *La esencia del cristianismo*, es des-construido como el secreto de la *vida colectiva*: “su secreto –dice Feuerbach– es que *verdad y perfección* son únicamente *vinculación, unidad* de entes de igual esencia (*Wesen*). El principio supremo y último de la filosofía es por eso la *unidad del hombre con el hombre*” (PF, parag. 63). El paso dado por Feuerbach resulta de lo más interesante como parábola de una época. Él reconoce el salto cualitativo que significa el Hecho cristiano como revelación y comunicación encarnada de lo Divino en la historia. En efecto, el Ser último ya no puede identificarse como una unidad mecánicamente entendida, con el “Uno” tal como lo ha tradicional-

22 MARX, K (1963): “Manuscritos de 1844”, en: *Karl Marx. Oeuvres choisies I*, (selección y trad. de Henri Lefebvre y Norbert Guterman), Ed. Gallimard, Paris, pp. 67-68.

23 FEUERBACH, L (1969): “Principios de la filosofía del futuro” de 1843, en: *La filosofía del futuro*, Ed. cit., parag. 60, [en adelante en el texto: (PF, parag.)].

mente deducido la filosofía desde la experiencia natural, sino que su misma sustancia misteriosa implica la realidad comunional única y absoluta de tres personas subsistentes, lo que nos resulta inexplicable. Sin embargo, esta comunicación del “misterio del Ser” no lo es de una verdad abstracta, sino que está relacionada con el modo de sentir y concebir nuestra existencia, con nuestra experiencia viva de lo real. La paradoja del carácter único y plural que simultáneamente tiene la experiencia del hombre, así como el atisbo de la perfección humana en el amor, donde libertad y don de sí coinciden, encuentra en la raíz del Existir su modelo y en las diversas formas de la relación yo-tú-él su manifestación creatural. Pero Feuerbach, al suprimir en la lógica de la razón la referencia al modelo alterativo se queda con su media-verdad e inmediatamente instaura la más totalitaria de las abstracciones.

Habiendo dejado de ser “una esencia (*Wesen*) abstracta para ser su propia esencia (*Wesen*) indeterminada pero susceptible de *determinaciones infinitas*”(TP, parag. 59), entonces, la especie humana puede comenzar a experimentar la libertad como positividad auto-fundamentada que devela el secreto de la historia de la filosofía moderna y establece en la tecnociencia y en el estado, subproductos humanos, el absoluto del hombre: “Sólo el hombre es el *fundamento* y la base del yo fichteano: el *fundamento* y la *base* de la mónada leibniziana; el *fundamento* y la *base* de lo absoluto”(TP, parag. 65). También las ciencias modernas deben ser ideológicamente transformadas en su cometido por esta conciencia del hombre como único fundamento y como esencia indeterminada liberada hacia todas las posibles e infinitas auto-determinaciones: “Todas las ciencias tienen que basarse en la naturaleza. Mientras no sea encontrada su *base natural*, una teoría es únicamente una *hipótesis*. Únicamente la nueva filosofía logrará *naturalizar* a la libertad que hasta ahora era una *hipótesis antinatural y sobrenatural*”(TP, parag. 66). La nueva filosofía, finalmente, debe revertir su tensión hacia la trascendencia, rompiendo con la improductiva búsqueda de la sabiduría para remitirse exclusivamente hacia el nivel de la epísteme: “La filosofía tiene que unirse de nuevo con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión, fundada en una necesidad recíproca (*Bedürfnis*), es una necesidad interna (*Notwendigkeit*), y será más duradera y fecunda que el *bodijo* que, *hasta ahora*, ha existido entre la filosofía y la teología”(TP, parag. 67). Nada que ver entonces con lo que podría provenir de “otro lado”. Pero sí mucho que ver con la tradición gnóstica y joaquimita para individuar el “sujeto colectivo de la historia” capaz de producir el mundo nuevo.

Se trata del sujeto teológico invertido, en proceso de universalización y de unificación de la especie bajo la representación del ecuaníme soberano absoluto:

El estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia (*Wesen*) humana. En el estado son realizadas las cualidades o actividades esenciales del hombre en estados particulares, pero son reducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe de estado. El jefe de estado tiene que representar a todos los estados sin distinción; ante él, todos son igualmente necesarios y están igualmente justificados. El jefe de estado es el representante del hombre universal”(TP, parag. 68).

Dije sujeto teológico invertido porque el mundo nuevo se hace con y contra los despojos del viejo, y con la energía purificadora reapropiada por los nuevos intelectuales a favor del estado omnipotente, tras cancelar la hemorragia hacia la trascendencia, tenida ésta

por ilusoria y expoliadora, claro está, en la totalidad cerrada del *esencialismo* racionalista evidenciado.

La religión cristiana –prosigue Feuerbach– ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios y ha elevado, por tanto, el nombre del hombre a atributo de la esencia (*Wesen*) suprema. La nueva filosofía, conforme a la verdad, ha convertido este atributo en substancia, ha convertido al predicado en sujeto –la nueva filosofía es la *idea realizada*– la *verdad* del cristianismo. Pero precisamente por tener la esencia (*Wesen*) del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad sólo en *contradicción* con la *verdad*. La verdad sin contradicción, pura, infalsificada, es una *verdad nueva*, una *acción nueva y autónoma* de la humanidad”(TP, parag. 69).

Se trata de expulsar la chatarra del inicial vector existencial del tiempo, del Sujeto Axial inaugurante de un “sujeto histórico nuevo” en medio de la historia común de los hombres, para apoderarse de la cápsula esencial capaz de imaginar y producir infinitas determinaciones revolucionarias axiológicas, conductistas, técnicas y políticas.

2.6. Karl Marx, al hacer la apología de Feuerbach simplemente cancela la discusión sobre tamaña deducción, respecto a la que no queda nada de importante por agregar. Sólo ratificar sueltamente lo que, a menudo, la mentalidad hoy dominante piensa solapadamente, sin advertir ni discutir la radicalidad de sus implicaciones:

Que un *existente* se considera como independiente sólo cuando es el dueño de sí mismo; y es dueño de sí sólo cuando debe su *existencia* solamente a sí mismo. Un hombre que vive por mérito de otro se considera un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por mérito de otro si le debo no sólo la continuación de mi vida sino también *su creación*: si él es la *fuerza* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente tal causa fuera de sí, si ella no es mi propia creación”²⁴.

Ciertamente Marx no es un ingenuo que niega que la “experiencia tangible” atesta la dependencia del hombre²⁵. Pero como gnóstico coherente, se transporta a un nivel intelectual “totalmente otro” respecto al común de los hombres, donde la realidad “dada” es des-construida y superada mediante su sustitución por el “sistema de la ciencia”, lo que atestaría una autonomía prometeica. La “nueva filosofía” de Feuerbach y Marx es, en realidad, un desprendimiento de esta rotunda premisa que sintetiza el magno intento filosófico de la modernidad que fuera hegemónica, en cuanto el sentido de la totalidad abierta al ser a partir de la percepción inteligente de la particularidad de lo existente, es trasladada a la totalidad coherente o sistémica del *lógos*-Idea, en su desarrollo dialécticamente mediado en el pensamiento universal del tiempo, a través de los opuestos superados en momentos progresivos de autoconciencia: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia

24 MARX, K (1963): “Economía nacional y filosofía”, en: *Karl Marx. Oeuvres choisies I*, Ed. cit., p. 30.

25 Cfr. MARX, K (1960): “Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d’Epicure” de 1841, en: *Oeuvres philosophiques de Marx*, t. 1, Ed. Costes, Paris.

—a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor por el saber* (*Liebe zum Wissen*) para llegar a ser *saber real* (*wirkliches Wissen*): he ahí lo que yo me propongo”²⁶. En este sentido lo verdadero es lo total. La cuña decisiva que introduce Marx se concentra en sus once *Tesis sobre Feuerbach*²⁷. Ya en la primera cuestiona la concepción materialista de la realidad sensible—la de su apologado incluida—como “objeto” contemplable y no como “resultado” de la actividad humana práctica, rebajándola a ésta a “su forma sucitamente judaica” —dice irónicamente Marx—, sin darse cuenta de “la importancia de la actuación ‘revolucionaria’ práctico-crítica”. La segunda tesis establece que el acierto en la verdad objetiva por parte del pensamiento no es un problema de evidencia, de una presencia inexorable que se impone por sí misma a la libre apertura atenta de la razón receptiva. Es en la práctica, concretamente en la verificación del éxito de la praxis socio-política revolucionaria, donde está el único criterio que demuestra que la verdad ha sido “producida”. Ahí se prueba efectivamente “la *realidad* y el *poderío*, la terrenalidad de un pensamiento” (cursivas mías). Entonces, la “coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede entenderse y concebirse racionalmente como *práctica revolucionaria*” (tercera), y la calidad moral de una acción es medida por su contribución a realizar la revolución. No basta con disolver la intencionalidad religiosa de la conciencia, reduciéndola a su base terrenal; sino que ésta está separada de sí misma en la independencia de la teoría expulsada hacia las nubes por la intencionalidad religiosa, tal como él y no sólo él la entiende, porque la misma base terrenal está ya antes en contradicción consigo misma. Esto es lo que hay que comprender y luego revolucionar en la praxis, eliminando la contradicción (cuarta). Sólo un “sujeto social” que, sufriendo la contradicción y produciendo las condiciones objetivas de una “humanidad socializada” (décima), accede a su autoconciencia práctica mediante el conocimiento del “sistema de la ciencia” y de su implicación dialéctico-práctica en él, puede también convertirse en “sujeto histórico”. Este no se detiene en lo particular, la persona singular es una “*quantité négligeable*” (incluso eliminable); mientras él debe coagular la “rebelión de las masas” dándole un cometido estratégico-político preciso, con la decisión de hacer un uso táctico de la violencia, necesaria para el “parto de la historia”. Por eso no basta “contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad civil” (novena), sino que el filósofo debe individuar e iluminar al sujeto social objetivamente predispuesto a “transformar el mundo” (undécima). Pues la “sucía práctica” histórico-social y técnico-productiva centrada en el trabajo-vivo del hombre necesitado y explotado, ya contiene el sentido de la historia de la humanidad, que el intelectual profético conoce, proclama e inculca.

2.7. La purificación mental ante la realidad, que debe inculcar el intelectual revolucionario en cuanto precursor de este tipo de “sujeto histórico”, estriba en la *primacía del análisis*, correspondiente a la reproposición radical del *pensamiento de la totalidad*. Lo que produce una curiosa inversión de las actitudes humanas fundamentales. La “objetividad científica” de tal “pensamiento” exige *no* partir de sí mismos como ser-dado fundamental, *no* dar crédito a la propia existencia intencional alterativa inmediata, *no* confiar en el resultado del propio encuentro con la realidad y con los otros hombres. La experiencia inmediata es sólo ideológica o encubridora; es el resultado más mediato y la apariencia más

26 HEGEK, W. F (1966): *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, FCE, México-Buenos Aires, 1966, (Prefacio de 1807), p. 9.

27 Cfr. MARX, K (1971): “Tesis sobre Feuerbach”, en: C. MARX-F. ENGELS, *La ideología alemana*, Ed. cit., pp. 665-668.

superficial de algo oculto que está detrás y que mediatiza y condiciona todo lo que uno experimenta y vive. Este algo es la *estructura o el sistema* social contradictorio, de manera que, quien pretenda incidir históricamente para cambiarlo, debe censurar como “ingenua” esa disposición nativa de *partir de una presencia* que permite a todos entrar en contacto directo con la realidad. Sólo un análisis puede develar los mecanismos escondidos de los que depende totalmente la experiencia inmediata, inconsciente de su mediatización. El análisis no es un momento teórico subordinado al descubrimiento, sino la sospecha como forma misma del descubrimiento acusatorio. En este contexto, el cara-a-cara entre los hombres es imposible en cuanto a su “significancia”, como diría Levinas, y el mutuo reconocimiento com-pasivo es un retardo sentimental del proceso histórico, que sólo puede tener alguna vigencia en el estricto marco de la intimidad privada. Para este “sujeto” la *gratuidad* es el peor enemigo de la historia. Para realizar el ideal liberador de la historia y cambiar el mundo es preciso *adueñarse del poder* y, entonces, por medio de él dar una forma nueva a la sociedad. Puede ser el poder del Estado y entonces la revolución se presentará de modo pre-valeciente como política, o el poder de la técnica y entonces la revolución se presentará ante todo como económica para una posición de hegemonía excluyente en el mercado, o también puede consistir en el poder de las instituciones de información, educación y de los medios de comunicación y así la revolución se presentará como revolución de las costumbres y como trastorno o inversión masiva del sentido común. La *muerte del hombre vigente* —que no alcanza a destruir pero sí a adormecer y a falsear al yo singular como sujeto profundo de la libertad encarnada y respondiente a una presencia— está sellada por este mecanismo sistémico del progreso de la humanidad, que se dirime clasificando los que *están de la parte de la historia*, con la presunción de que, a pesar del tortuoso proceso, ella finalmente realiza siempre el bien²⁸, superando a los *condenados por la historia*. O como dice el poeta Eliot²⁹, la abdicación a tomarse en serio a sí mismo imagina subterfugios extrínsecos en los que los hombres “tratan de evadir su confusión externa e interior soñando sistemas a tal punto perfectos que nadie ya tendría necesidad de ser bueno”. Esto es: de convertirse ante el impacto de un otro. Pero el mismo Marx confiesa genialmente la suprema contradicción vivida por él mismo:

Me siento de nuevo un hombre porque pruebo una gran pasión, y la multiplicidad en la que el estudio y la cultura moderna nos empujan, y el escepticismo con el que necesariamente estamos llevados a criticar todas las impresiones subjetivas y objetivas están hechos a propósito para volvernos a todos pequeños, débiles, lamentosos e irresueltos. Pero el amor, no ya por el hombre de Feuerbach, no ya por el metabolismo de Moleschott, no ya por el proletariado, sino el amor por la amada, por ti, hace del hombre nuevamente un hombre³⁰.

2.8. La época donde la cuestión del sujeto histórico adquiere una central relevancia, es la misma que sumerge la estatura del yo singular, exaltando *el poder* de modo inaudito. Se considera llegado el *kairós* en que la humanidad se debe auto-inmanentizar, asumiendo y superando el legado judeocristiano del peso ontológico de la historia. “Una *macht* —dice

28 Cfr. HORKHEIMER, M (1974): “Lettera alle edizioni di S. Fischer del 3 luglio 1965”, en: *Teoría Crítica*, Einaudi, Torino, T. II.

29 ELIOT T St, (1996): *Los coros de ‘La Piedra’*, Ed. Encuentro, Madrid.

30 MARX, K. (1963): “Carta a su esposa del 21 de junio de 1856”, en *Karl Marx. Oeuvres choisies 1*, Ed. cit.

Ricoeur— que la impele, según un plan más o menos secreto [individuar el *secreto* es la recurrente cuestión gnóstica], dejando o haciendo al hombre responsable [absoluto] de su emergencia. Es así como otros singulares colectivos surgen al lado de *la* Historia: *la* Libertad, *la* Justicia, *el* Progreso, *la* Revolución. En este sentido, la Revolución francesa ha servido como reveladora de un proceso anterior que ella misma acelera³¹. Es notable que los líderes de esta Revolución hayan apuntado a la reformulación de la pausada síntesis poético-temporal que siempre implica la consolidación del calendario, en este caso el centrado en el Hecho cristológico, sustituyéndola por la prosaica y drástica imposición política de un insostenible y fugaz calendario, armado para popularizar el nuevo *eón* inaugurado por la guerra civil revolucionaria, extendida por Napoleón a toda Europa (y no sólo). Desde la ruptura cultural con su propio pasado constituyente-medieval, congregate de una pluralidad de pueblos europeos, en parte motivada por la secuela de lamentables “guerras de religión” en el período del humanismo, Europa exporta en su expansión mundial iluminista esa misma ruptura y conflictividad a través de la disputa por la hegemonía mundial entre sus estados nacionales modernos, autarquizados y enfrentados. Lo que culmina en una llamativa desidia para afrontar y resolver razonablemente sus conflictos sociales y políticos. Así se desencadenan tres nuevos momentos del *eón* revolucionario (comunista, nazista y fascista) que se consuma en el magno genocidio de la guerra civil europea del siglo XX. La centralidad del poder es correlativa a la conciencia de que *no se le debe nada a nadie*, de que se es parte de un Yo colectivo que pone el fundamento y se pone como origen, al par que, por él, *el tiempo mismo es declarado nuevo (Neuzeit)*. El futuro conjeturado determina el sentido del presente y desautoriza la transmisión esencial de la sabiduría históricamente acumulada. El presente es transición entre las tinieblas del pasado y las luces del futuro, y su novedad no es de él sino del reflejo sobre él de la claridad pensada del futuro esperado, desde la *certeza del progreso*. En el contexto originario de la escatología cristiana se entendía por “Edad Media” la totalidad de la historia entre la epifanía carnal del Verbo y la imprevisible parusía de Su total manifestación final. Desde el Renacimiento y la Reforma pasa a designar un período limitado y sobre todo constituido como el lugar de concentración de lo tenebroso del pasado, superado por un tiempo cualitativamente nuevo y progresivo en el mejoramiento moral del género humano. La clausura del pasado dado por determinado y sabido, alejado y extraño, reduce el *espacio de experiencia* y, al par, hace más indeterminada y disgregadamente imaginaria y utópica la apertura del futuro como *horizonte de espera* —según los trascendentales oscilantes de la conciencia histórica, acuñados por Koselleck. Pero la conciencia de la novedad y la certeza del progreso, no sólo a nivel de los medios civilizatorios sino también y sobre todo en la perfección de la especie, son el signo de que *el tiempo se acelera* y de que los tiempos del progreso “devienen felizmente siempre más cortos”³². Por esto, es preciso designar el “sujeto histórico” capaz de activar la aceleración, lo que legitima la idea de “sujeto revolucionario”. La aceleración del tiempo indica que “ha llegado el momento de asignarlo a sus verdaderos destinatarios; los progresos de la razón humana han preparado esta gran revolución, y a vosotros os ha impuesto especial-

31 RICOEUR, P (1996): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, p. 943 [agregado entre corchetes es mío].

32 KANT, E (1993): *Tratado sobre la paz perpetua*, citado por Reinhart Koselleck en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, p. 64, nota 78.

mente el deber de acelerarla”³³. Si los tiempos nuevos han hecho vislumbrar un mundo nuevo, entonces lo propio del sujeto histórico es manejar su realización, acelerar el progreso y *hacer la historia*, doblegándola a su plan. El propio Kant insiste –dice Ricoeur– en “discernir los ‘signos’ que, desde ahora, *autentican* la exigencia de la tarea y *alientan* los esfuerzos del presente. Tal manera de justificar un deber mostrando los comienzos de su ejecución es una característica de la retórica del progreso que tiene su culminación en la expresión ‘hacer la historia’. La humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Narración y cosa narrada pueden nuevamente coincidir, y las dos expresiones: ‘hacer la historia’ y ‘hacer historia’ pueden identificarse. El hacer y el narrar se han convertido en el haz y el envés de un proceso único”³⁴. El “sujeto histórico” es el que, en nombre de la humanidad, la impulsa como único agente de su propia historia, con el poder de *producirse* a sí misma y de reconciliarse consigo misma. Para Kant, la humanidad procede en una marcha perpetua hacia el logro de una existencia perfecta y racional, en un estado cosmopolita. Pero él mismo advierte que en ese progreso sin fin del género humano no hay ninguna posibilidad de salvación para la persona singular y, por eso mismo, nutrió serias dudas sobre la importancia del progreso para la completa realización de la persona. Pues, una cosa es el progreso técnico-instrumental, incluyendo el bagaje discursivo de la conciencia de los derechos, y otra cosa es la persona y su libertad, siempre al filo de la ambigüedad y del reclamo a su insustituible y determinante decisión.

33 ROBESPIERRE, *Oeuvres*, IX, “Sur la Constitution”, p. 495, citado por Koselleck, Ed. cit., idem.

34 RICOEUR, P (1966): “Patristica”, en: *Tiempo y narración III*, Ed. cit., p. 946.

SUJETO Y DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION

Perspectivas críticas desde América Latina



YAMANDÚ ACOSTA

Este nuevo libro del investigador uruguayo Yamandú Acosta, nos permite tener una clara visión panorámica de lo que ha sido, a través de diversas instancias laborales y de investigación, publicaciones nacionales e internacionales, en tiempos diversos pero secuenciales, su recorrido por una serie de temas y problemas, análisis y críticas, debates y argumentos, todos relacionados con tres espacios de la realidad histórica y la convivencia social que han marcado su interés personal y profesional: la filosofía latinoamericana, la cuestión del sujeto y las crisis que enfrentan las transformaciones democráticas que requieren las sociedades latinoamericanas.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 125).
