

LA ILUSTRACIÓN PERDIDA: EL MIEDO A PENSARSE INDIVIDUO¹.

Las "crisis", como las desventuras de Don Quijote, son con frecuencia casos de encantamiento, de espejos encantados. O, lo que viene a ser lo mismo, de conciencia ideológica, entendiendo por ésta la forma con que vivimos nuestras propias relaciones con el mundo o con nosotros mismos. O, en fin, por acomodar el discurso a nuestros tiempos, "fenómenos de representación". Crisis del sujeto, crisis del Estado moderno, crisis de la sociedad civil, crisis de los valores occidentales o de la cultura burguesa..., sospecho que se trata de cuestiones de encantamiento, de *falsa o mala* conciencia ideológica, de avatares de la representación, en suma, de formas del decir que, a pesar de todo, tal vez expresen formas del ser (pues, como apuntaba Pascal, la ilusión y la evasión con frecuencia devienen naturaleza humana).

Los filósofos, si bien no nos gusta pasar por *aprendices de brujo*, difícilmente podemos dejar de ser la versión académica -es decir, legitimada- de tan apasionante arte. De ahí que, un día u otro, debamos afrontar, como Alicia, si decidimos pasar al otro lado del espejo para intentar conseguir allí, contemplado en el dominio de la ilusión nuestro ser real, ser que, observado directamente en el lado de acá, en el lugar de la realidad, se nos presenta pertinazmente como ilusión.

Vayamos al asunto. El hecho es que, a juzgar por lo que él mismo dice, el *sujeto*, que siempre es filósofo, se siente triste. A fuerza de mirarse a sí mismo, de querer verse en su propio espejo, en su *conciencia de sí*, como uno, como amo, como causa libre o causa sui..., a fuerza de *querer ser* acaba siendo solamente *querer*, puro deseo. Como si inicialmente asumiera el principio leibniziano según el cual o se

¹ Texto de la ponencia presentada en el II Congreso Mundial Vasco. (Gobierno Autónomo Vasco. E.T.S.I.I. Donosti, 1 de Octubre de 1987. Publicado en Actas del II Congreso Mundial Vasco sobre "Filosofía, Ética y Religión". Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1988, 313-320.

es *uno* o no se es, busca desesperadamente en su espejo su propia diferencia, su radical e irreductible individualidad. Pero, cual arte de prestidigitador, cada rasgo personal se le disuelve en una categoría, cada cualidad en una especie, cada determinación en un universal. Y, cual burla cruel, si bien se siente empujado a ceder, entregarse, reconocerse simplemente producto, concreción de lo universal (de la moral, la razón, las costumbres públicas, la ley, las relaciones sociales), no obstante no consigue reconocerse en la voluntad general, ni en el espíritu del tiempo, ni en el orden social...que serían su causa. Se siente así tan desconcertado como si se supiera el hijo del padre del otro.

"¿Cómo ser?", parece preguntarse. Inventé a Dios para ser *sujeto moral* y al final tuve que rebelarme, eliminar a Dios para poder *ser hombre*. Y, sin Dios, ¿qué se puede ser? Inventé el Estado para ser *ciudadano* y me vi obligado a su rechazo para poder ser *individuo*. Pero, sin Estado, sin *reconocimiento*, ¿cómo se puede ser?

Sí, el *sujeto*, que siempre es filósofo, está triste, está en crisis y ve en crisis todas sus creaciones, todas las *representaciones* que, como juego de espejos, constituyen su conciencia de sí. Desea ser sí mismo, individuo, y se lo impide el Estado, la forma moderna del orden social, creado por él mismo para liberarse. Ama la voluntad general, la ley, y encuentra en ella la privacidad y la desigualdad. Optó por la razón, por lo universal, para individualizarse, y ahora ese universal se le aparece como el obstáculo insalvable de cuanto prometía superar. Su ser se le aparece desgarrado, escindido entre deseos incompatible: y prefiere llamar "crisis" a su propio fracaso histórico. No entiende nada al no entenderse a sí mismo.

¿Qué le queda sino la paradoja? Ve la *sociedad civil* absorbida por la política y, ¡oh paradoja!, el orden político, disgregado por el particularismo, subvertido en reino de lo privado; ve el *deseo*, esencia de la individualidad, sometido a la ley y, ¡oh paradoja!, la ley convertida en expresión de la pasión; ve la *moral*, mixtificación de su ser natural, negar su exigencia de diferencia y, ¡oh paradoja!, no puede dejar de recurrir a la moral para condenar la desigualdad...*En fin, responsabiliza y exige del Estado que sea garante de todo al tiempo que desea liberar la sociedad civil y rescatar la soledad del individuo en ella; reivindica y exige la participación en la*

voluntad general al tiempo que se estremece ante la abstracción del individuo en lo universal; clama por el reinado de la razón y se asusta ante el gobierno de ésta; en fin, suspira siempre por un mundo humano y se estremece al comprobar que en lo humano no caben los hombres.

Si la tristeza bien pudiera ser confusión, si la desesperanza tal vez fuera ignorancia, -recordad que ya Spinoza decía que la filosofía, el saber, es ante todo consolación-, si la paradoja y la ficción parecen sospechosas de ocultar el miedo a cruzar al otro lado del espejo, ¿por qué no intentarlo? ¿Por qué no mirar de frente la ilusión? Maestros de este arte ya tenemos: la contradicción, se nos ha enseñado, está siempre del lado de acá; al *otro lado* siempre hay coherencia, identidad, armonía, luz o, cuando menos, *negación de la negación*, que es la ordenación del desorden, la armonización del caos, o sea, la misma realidad pero iluminada y, por tanto, apacible y exenta de desgarró.

Intentemos, pues, mirar la realidad en su ilusión. Lo haremos formulando dos tesis que, asumiendo todo el riesgo de la simplificación, enseguida enunciamos para, después pasar a situarlas históricamente. Dos tesis, por otro lado, estrechamente interdependientes.

Tesis 1. La primera es que el deseo de ser uno mismo -o sea, *la pasión de sujeto*- es un producto de eso que ahora, con cierto tono crítico, se llama la *modernidad*. Es decir, fue generado y exigido por el orden socio-político del modo de producción capitalista con su Estado de derecho. Por lo que reivindicar esa pasión como rechazo al actual orden es una ingenua y frustrante ilusión, por hermosa y fascinante que parezca. Aunque resulte paradójico, solo en ese orden social es posible el deseo de ser sujeto. Y nótese que no decimos que tal orden social satisfaga dicho deseo: decimos solamente que lo genera. Pero recordemos que, para el pensamiento moderno, el ser es ante todo deseo y solo deseo, simple *conatus*.

Tesis 2. La segunda tesis es que la máxima individualidad se corresponde, aunque parezca paradójico, con la máxima hegemonía de lo universal. Condorcet lo

decía: la mejor patria es el Universo. Diderot ponía en tal lugar la Naturaleza: la ley natural era la menos exigente, la que permitía en su seno, sin disolverla, la infinita e irreductible diversidad de los seres. Por tanto, no es a través de *universales locales* como se consigue la liberación del individuo, sino a través de la absolutización de lo universal.

Esto, que tal vez pueda parecer chocante, es lo que hemos llamado pasar al otro lado del espejo. Veámoslo con un poco de perspectiva, en su génesis histórica, que es como el sujeto, que siempre es filósofo, sabe contemplarse a sí mismo.

Comencemos por combatir un tópico, a saber, el del carácter *natural*, ahistórico, del deseo de individualidad. Éste, al menos en la forma concreta que toma nuestra cultura, fue un producto del pensamiento *moderno*. Fue la *Ilustración* el movimiento filosófico que descubrió-creó la individualidad. La descubrió en el ámbito de la epistemología, desde luego, devaluando a la razón, reina de lo universal, al reafirmar la experiencia, que nunca deja de ser particular; la descubrió también, obviamente, en la metafísica, pensando el mundo desde una ontología de la diferencia, donde *ser uno* era condición de *ser*, donde las *impresiones* o las *monadas*, los *átomos* o los *sujetos pensantes*, servían de elementos a ese *ars combinandi* que permitía a los hombres emular a los dioses. Pero, sobre todo, la descubrió en la política, lugar indiscutible de la identidad personal.

Puesto que ese era el lugar apropiado, no sorprende que fueran Hobbes y Rousseau, los diseñadores de la topografía filosófico-política moderna, quienes más ardor pusieran en reivindicar la radical diferencia del hombre, su irrenunciable particularidad. Tenían que acabar con el hechizo de lo universal, expresado en la tradición bajo el lema "*el hombre es por naturaleza un ser social*", y narrado en el mito de la *caída*. Efectivamente, el *errabundaje* animal que siguió a la caída supone la pérdida de la conexión originaria con lo universal y la recuperación *en sí* de la individualidad; la conquista de la vida social -que lúcidamente Vico verá como el medio de devenir *humano* del hombre-expresará al mismo tiempo la conquista de la razón, la vuelta al contacto con lo universal y, como condición de posibilidad de la moral, la recuperación del camino ascético -que siempre es de negación de la

individualidad- hacia Dios. El mito fijaba inexorablemente que el hombre, para ser *hombre*, debía negar en sí mismo toda particularidad: la sociedad, la moralidad, la racionalidad, la comunión religiosa..., todo cuanto constituía la *esencia humana*, pertenecía a lo universal. La individualidad era pecado, miseria, animalidad, impostura..., residuos no humano del origen.

Saliendo del mito, si fijamos nuestra atención en cualquier formación social, clásica o primitiva, es una constante que en ellas el *ser* del hombre le venía dado por su *pertenencia* a una colectividad. Los derechos de ciudadanía les eran negado a los *metecos*, pues tales derechos no dimanaban de su individualidad sino de su pertenencia; de la misma forma, pertenecer a una tribu era la condición para tener derecho a una tierra que cultivar. El hombre no era *sujeto*, sino *miembro*; su *ser* era *pertenecer*.

Por último, no cabe insistir aquí, por obvio, que todos los valores sancionados por la conciencia social son universales. La racionalidad, el derecho, la moralidad, la religiosidad..., desde todas partes se invita al hombre, para ser *humano*, a negar en sí, como lastre o limitación, cualquier perverso sentimiento de individuación. Ahí radica la grandeza del célebre fragmento de Anaximandro.

Frente a ese planteamiento toman todo su relieve las posiciones hobbesiana y rousseauiana. De entrada uno y otro enarbolaban la bandera del individuo y, desde el mismo, alertaban de los peligros de lo universal. Hobbes fue, sin duda, el autor que con mayor fuerza y fidelidad reivindicó la radical individualidad del ser humano, negándole en su teoría de las pasiones egoístas toda posibilidad de acceder a lo moral, de amar la ley, de sentir piedad o solidaridad, de superar su inexorable amor de sí. Pero incluso Hobbes -eso sí, por razones pragmáticas y sin renunciar en absoluto a su reconocimiento de la radical individualidad de los seres humanos- tendrá al fin que apostar por una razón que aconseja el pacto, la sumisión a lo universal, aunque se trate solamente de una *razón calculadora* y de un *pacto de renuncia*. La individualidad, que daba el ser al hombre, era puesta simultáneamente como amenaza de su propio ser en el *homo homini lupus*, en la *bellum omnium contra omnes*. Aunque la razón operaba en sus cálculos al servicio del individuo,

mágicamente sometía a éste a un universal, al suponer que el egoísmo se satisfacía mejor bajo el reinado de la ley.

Rousseau comprendió la paradoja: ¿de qué valía salvar la vida de los hombres a costa de la pérdida de su ser? Entendía que el pacto fuera necesario, pero constataba que con él establecieron los hombres un punto de no retorno en ese largo camino de desnaturalización, de pérdida del ser ante el parecer, de sustitución de su individualidad por ese personaje universal que cada sociedad diseña y produce implacablemente. Optar por el individuo, pues, equivalía a negar las ciencias y las artes, oponerse a la hegemonía de la razón y sus productos: la moral, la sociedad, la ciencia, el derecho, el progreso en general. La perfección del hombre, como la de los dioses, estaría en su soledad, símbolo de su autosuficiencia.

Hobbes se contentó con el supuesto de que, mientras no se amara la ley, mientras únicamente se cumpliera la misma en base a un cálculo egoísta, el hombre seguía siendo hombre: individuo en el reino de lo universal. Proponía, pues, un *uso individualista de lo universal*: la ley, la moral, la religión...al servicio de la conservación de los individuos encerrados en su incapacidad de ser otros que sí mismos. Rousseau sospechaba de la posibilidad de un *uso instrumental* de lo universal. Entendía que quien se acostumbra a vivir sin libertad o sin virtud acaba por perder el gusto de ellas, perdiendo su deseo de las mismas. De ahí que, de entrada, en lugar de la renuncia optara por la rebelión. Sospechaba que toda instancia universal, si bien producto de los hombres, acababa indefectiblemente suplantándolos.

Hobbes ofrecía la salida de someterse a la ley sin amarla, como si en el *amor* residiera el secreto de la pérdida de la individualidad. En cierto sentido también Rousseau lo entendía así: es libre quien lucha por serlo, la servidumbre no es sumisión por la violencia, sino amor a la sumisión. Pero semejante discurso, que encuentra en la literatura las hermosas salidas tópicas de los héroes románticos, no respondía a las exigencias prácticas de todo discurso político: ser pensado como posible. La mezcla de su pesimismo y su vocación moralizadora le condujeron, tal vez inevitablemente, a alternativas confusas: un *Contrato Social* en el que parece

posible, aunque sea solamente en ciudades-estados como Ginebra, una salvación a través de la *identificación* entre el *amor de sí* y la *voluntad general*; y un *Emilio* donde se intenta salvar lo salvable a través de un individuo que se autoeduca eludiendo al máximo la determinación de lo social.

No es aquí el lugar para valorar estas alternativas. Ellos simplemente abrieron el camino en este difícil arte de articular lo particular con lo general. Otros muchos, más audaces o más hábiles, vinieron tras ellos cual prestidigitadores afanados en conseguir disipar la paradoja postulando la identidad entre lo privado y lo público, la pasión y la razón, lo particular y lo general. Mandeville, no sin ironía, podía afirmar que de los vicios privados surgen las virtudes públicas; Adam Smith con su hipótesis de la mano invisible podía igualmente hacer confluir el interés privado y el bien común; D'Holbach no entendía que pudiera conseguirse la felicidad del ciudadano sino a través del bienestar social; Kant, con un marcado pesimismo de fondo que nada tenía que envidiar al de Hobbes, deberá postular en el hombre *dos naturalezas*, una *natural* y otra *moral*, correspondiéndose con su distinción metafísica entre *fenómeno* y *noúmeno*, que le permitía la "crítica" (o sea, el establecimiento de las "condiciones de posibilidad") del sujeto moral; Hegel de forma propia conseguía, en una negación de la negación, la identidad entre la sociedad civil, reino del interés privado, y el Estado, encarnación de lo universal....

El recorrido desde entonces ha sido largo, tan largo como insatisfactorio, forzando por tanto a la prestidigitación permanente. Habrá casos reticentes, como el del joven Lukács, que pensaba que la moral tiene su reino más allá del capitalismo, cuando el hombre sea libre y dueño de sí mismo; pero aun así, aunque aplazado, se propone el prodigio. Una vez se pone -o se supone- como esencia del ser humano algo que tenga que ver con la *razón*, la diferencia queda diluía como *diferencia en la unidad*; el *ser uno* se ensombrece en el *ser un...* lo que sea, hombre o ciudadano, sujeto pensante o sujeto moral, pero siempre un universal.

No es de extrañar que la insatisfacción permanente de las sucesivas formulaciones, el aplazamiento continuado del milagro prometido, haya minado la esperanza y comiencen a surgir voces de corte hobbesianas, encarnadas en el

realismo político, o rousseaunianas, ceñidas estas a un tono estetizante que irritaría al ginebrino, unas y otras anunciadoras del *final de la utopía*, que, como es bien sabido en una filosofía como la occidental que ya hace tiempo sustituyó el mundo por la representación, significa solamente *final de la esperanza*. Voces que, una vez más, vuelven a ser ingenuas. Voces contra el orden social, su inhumanidad creciente, su funcionarización, su anomía, su frialdad, su impersonalidad, su disgregación... Voces, en fin, que parecen añorar lo que tienen y odian lo que desean.

Lo cierto es que, bien mirado, parece como si la historia se hubiera burlado una vez más del *sujeto*, que siempre es filósofo, al haber conseguido construir la más radical diferencia a través de la máxima entronización de lo universal. Y, como el *sujeto*, que siempre es filósofo, no lo entiende, su *individualidad en sí* no deviene *individualidad para sí*, por lo que se turba y se perturba, no se reconoce en sí ni en su obra y, en su tristeza -que en spinoziano quiere decir *debilidad de su potencia de ser* (y para un ser pensante *debilidad de su potencia de pensar*- lo declara todo en *crisis*.

Hoy hay pocos valores tan generalmente asumidos como el de *ser uno mismo*. Podríamos decir que es el deseo que oficialmente caracteriza al ser del hombre actual. Pero ese deseo se vive confusa y paradójicamente. Por un lado, va acompañado de un sentimiento difuso de rechazo de lo social en lo que el orden tiene de unificador y homogeneizador; en este sentido, la reflexión rousseauiana de su *segundo discurso* sigue viva como discurso arquetípico. Por otro, no nos hemos liberado del todo de ese deseo de reconocimiento que Hegel ejemplificara como el eje profundo de la historia, que en el fondo es deseo de sociedad, el cual inexorablemente arrastra a la igualdad, y con ello a lo universal.

En la conciencia hoy se vive la sociedad, nuestra sociedad, como obstáculo para el reconocimiento y como negación del *ser uno* del hombre. Y en la medida que nuestra sociedad no es otra cosa que la realización histórica de la razón, se vive ésta como sospechosa. Lo de menos es que literariamente se decreta su muerte, como la de Dios, en la "postmodernidad," o se le niegue legitimidad en nombre de otra

razón más globalizante, dialéctica, que alquimistamente consiga la identidad de los contrarios. El fondo del problema sigue siendo el mismo: la *razón*, y sus productos las *ciencias* y las *artes*, la *sociedad* y el *poder político*, la *desigualdad* y la *división del trabajo*, el *orden* y la *jerarquía*, la *cosificación* y la *anomia...*, todo ello es puesto como el obstáculo para *ser uno mismo*.

No saldremos de esa *conciencia desgraciada* en tanto no comprendamos que la idea de *individuo* -en el sentido contemporáneo, como sujeto de derechos, como valor, como deseo...- es algo inherente a ese orden social y político que se ve como su negación. La sociedad moderna, que aparentemente niega el individuo, en el fondo crea individuos. Más aún, el rechazo del orden social como obstáculo a ser uno mismo es una simple confusión ideológica. Tal vez lo que añoramos no sea en rigor ser uno mismo, sino todo lo contrario. Porque esta sociedad, si algo hace, es apropiarse de lo universal -de la razón, de la moral, de la igualdad, del derecho...-, arrancárselo al hombre, dejando a éste desposeído, sin *propiedad* alguna (y no olvidemos que la *propiedad* es una relación social). Un individuo liberado de todo, desposeído de todo, vaciado de todo universal, cada vez más solitario, más aislado y más diferente. Porque, en rigor, la *indiferencia* es la condición de posibilidad de la *diferencia*.

Tal vez, pues, lo que añoremos sea lo universal, sin saberlo; tal vez culpemos a esta sociedad de impedirnos lo que nos da y de imponernos lo que en realidad nos roba; tal vez de nuevo bajo el deseo de ser *uno* se esconda el miedo a serlo, bajo el miedo a lo universal se esconda el miedo a lo individual, como bajo la resistencia a creer por miedo a la ilusión al despertar veía el filósofo esconderse el miedo a estar despierto, el miedo a vivir.

Los ilustrados sabían que para liberar al hombre de su sumisión a la divinidad lo mejor era sustituir las religiones positivas, locales, por una religión universal. Cuanto más abstracto era Dios, cuanto más *universal* era su ley, más libres eran los hombres, mayor era la individualidad de su creencia. Y también entendían que, sumisión por sumisión, era mejor la estatal que la feudal: los poderes, como la divinidad, cuanto más universales mejor. La "mayoría de edad", el hombre capaz de

pensar por sí mismo, se conseguía con la sumisión absoluta a la razón. Igualmente, cuanto más abstracta es la propiedad, mayor liberación de la fuerza de trabajo; MacLuhan incluso diría, ¿no es la televisión, el medio más universal, el que posibilita -él diría *impone*- la mayor privatización de la vida?

Mientras no entendamos esto, me temo que seguiremos en la confusión y el desgarró. Seguiremos alimentando alternativamente deseos contradictorios: que lo universal recoja y exprese lo personal, que lo universal y lo particular se identifiquen, que reine lo universal y que se salve lo individual... El *sujeto*, que siempre es filósofo, seguirá triste deseando lo que imagina deber desear, seguirá sufriendo su enfermedad imaginaria en vez de sufrir su salud, aunque ésta conlleve una mayor tristeza y soledad.

Permitidme, para acabar, que ilustre esta tesis con un ejemplo reciente. Las últimas elecciones al Parlamento Europeo ponían en juego una compleja topografía de universales. Unos hablaban de ir a Europa a defender a los emigrantes gallegos, el sector pesquero o la siderurgia del País Vasco; otros, a defender Catalunya o Andalucía; algunos *als Països Catalans*; los más, a *España*... Solo una voz ha sonado lúcida; sólo una ha sabido decir que la mejor patria es la que no existe y, si existe, cuanto más grande mejor. Ir a Europa no para defender allí, desde el universal grande, los intereses o universales locales. Son las patrias pequeñas las que reducen el *ser a pertenecer*; son los universales medios los que exigen indiferenciación. Ir a Europa, y luego al Mundo, conscientes de que la patria, la ley, el Estado, como las divinidades, cuanto más universales mejor. Una voz lúcida, una manera coherente de optar por el individuo a través de la hegemonía de universales que no se pueden amar, cuyo carácter abstracto no sólo posibilita, sino que fuerza a la soledad, al amor de sí, en vez de añorar anacrónicas relaciones de pertenencia, que en el fondo son de servidumbre voluntaria.