

## *El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía*

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ  
(Universidad Complutense de Madrid)

“En el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo”. Así se expresaba Hegel en la *Fenomenología del espíritu*<sup>1</sup>, estableciendo una relación entre pensamiento, mismidad y libertad de la que parte este texto. Las siguientes notas pretenden analizar una de las líneas de pensamiento de la modernidad, aquella que une a Hegel, Marx y la Teoría crítica, en cuyo seno se tiende a construir un concepto de *sujeto* ligado a la acción colectiva, cuya dignidad no descansa en lo que es, sino en el modo en el cual se constituye, y cuya identidad se pone en juego en el ejercicio de su autonomía.\*

### **Algo por lo que morir. Sujeto y derechos**

La construcción del sistema hegeliano sobre la noción de *razón infinita* marca el punto de partida de una serie de transformaciones del concepto de sujeto, que se ve inscrito en un contexto radicalmente histórico y universal. La disposición general de la filosofía de Hegel apuntaba ya, de hecho, en la dirección de esta nueva naturaleza de la subjetividad. Si el destino de la autoconsciencia es lo absoluto, y éste ha de construirse de manera *inmanente* al espacio mismo de lo finito, el cumplimiento de la razón sólo puede entenderse bajo la forma de un devenir de lo real como totalidad, como movi-

---

<sup>1</sup> *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 122.

\* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación PB98-0828 de la DGICYT, titulado “Hermenéutica y epistemología”.

miento interior que no se impone sobre nada, ni deja nada fuera de sí. No teniendo trascendencia ni exterior, todo ente participa de ese absoluto bajo la forma del *llegar a ser*. El sujeto mismo, por tanto, no preexiste a la historia, no posee un valor natural o sustancial, sino que más bien es generado a través de su relación con la consciencia colectiva, en un despliegue orientado a constituirlo como consciencia plena en el seno del Estado racional. La historia, sirviendo de puente entre lo racional y lo empírico, y volviendo *realidad* de las exigencias de la *razón*, muestra a la consciencia que ella no es nada distinto que lo verdadero mismo, con lo que habrá finalmente de identificarse: tal es el camino de la construcción del Espíritu como comunidad humana, conjunto de autoconsciencias que se reconocen como libres, y se coordinan a través del saber, el lenguaje y la interacción recíproca. Dispuesto de manera explícita contra los modelos tradicionalistas y naturalistas de individuo, Hegel busca presentar como lugar de lo verdadero no ya una noción sustancial de subjetividad, sino un determinado orden intersubjetivo, *sólo en relación al cual* la consciencia individual alcanza un sentido infinito. En el espacio del lenguaje y la acción conjunta, la persona aparece no como dato, sino como *resultado* final de un proceso de génesis histórica y cultural.

De este modo, el sujeto hegeliano adquiere su verdad como *momento* de la totalidad, bajo la forma de un permanente ejercicio de autotranscendencia, de alienación y retorno a sí, de proyección en una estructura de consciencia universal. El valor del sujeto no depende de su naturaleza, sino de su situación en el *devenir hacia sí* de una consciencia destinada a redimir colectiva e institucionalmente su doloroso calvario, cuyo sentido sólo al final le es racionalmente aprehensible. Las sucesivas limitaciones a las que se enfrenta la consciencia individual le impiden apaciguarse en su mera finitud, en aquello que fácticamente es, y la obligan a situarse en el escenario de la historia: ésta se dispone como vía de emancipación, de positivación de la libertad, en la que el puro *ser en sí* es superado en el pensar y el obrar universales, en el concepto y la ley.

Incluso una presentación tan somera como la anterior permitirá apreciar ciertas consecuencias prácticas de este planteamiento. Más que buscar un ordenamiento social que proteja y garantice la vida y la propiedad individuales (contrato social, economía liberal, derechos naturales), el pensamiento hegeliano impele al sujeto a su continua implicación en aquello que le da valor, la acción pública, como modo de generación de formas más elevadas de consciencia. La historia del individuo se inscribe en la de la totalidad, cruzada de mediaciones y fuerzas contrapuestas, en el marco de la cual el sujeto se modela en términos de un *nosotros*: la búsqueda de una libertad no

meramente subjetiva obliga a generar un espacio de determinación colectiva del deber, con el horizonte de la unificación social y la construcción del alma del Estado. Con ello, la identidad personal, generada en el marco histórico de la irresoluble autoposición de la razón, pierde todo carácter de permanencia: su ser consiste en ser infinitamente negada.

Esta tendencia puede apreciarse, de manera expresiva, en algunos textos relativamente menores de la obra hegeliana. Así, en la corrección a la idea kantiana de matrimonio, según la cual éste consiste en la “unión de dos personas de sexo diverso para la posesión recíproca de por vida de sus propiedades sexuales (...) Ninguna transacción legal puede sustraer al individuo de ser dueño de sí mismo”<sup>2</sup>. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel lamenta ver el matrimonio “reducido a contrato”; más bien, en él “los esposos consienten en convertirse en una única persona y renuncian a su personalidad individual y natural para alcanzar esta unidad de uno con el otro. Desde este punto de vista su unión es una auto-restricción, pero en verdad es su liberación, porque en ello logran su auto-consciencia sustantiva”<sup>3</sup>. En cualquier caso, la decidida remisión de todo sentido individual a las formas de su acción pública y su relación con la vida colectiva era patente ya en los escritos de Hegel anteriores a 1795, ajenos aún al hermético lenguaje de sus textos sistemáticos. En ellos se encuentra, por ejemplo, una muy significativa comparación de las figuras de Jesucristo y Sócrates: si los seguidores del primero “no se destacaban ni como profundos hombres de Estado ni como generales”, y “habían renunciado a todo interés por el Estado en beneficio de su atención a la persona de Jesús”, los amigos de Sócrates, por el contrario, “habían respirado dentro de un espíritu republicano que da más independencia a cada uno y que hacía imposible a todo espíritu medianamente formado la dependencia de una única persona”: “así como Sócrates mismo había combatido por su patria, había cumplido con sus deberes de ciudadano libre, en la guerra como soldado bravo y en la paz como juez justo, sus amigos eran también algo más que meros filósofos inactivos”<sup>4</sup>. Otros elementos presentes en estos textos remarcan la orientación colectivista y práctica que configurará la obra madura de Hegel: así, la crítica al postulado de la realidad ultramundana, frente al cual aclara que la esencia de la religión verdadera es “estatuir los deberes del

<sup>2</sup> I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, par. 24.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, par. 162. Para una aguda crítica de las ideas de contrato matrimonial en Kant y Hegel, entre otros, puede verse: C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud* (edición de J. M. Ripalda), México, FCE, 1978, p. 85.

hombre en relación con sus motivaciones e impulsos y mostrar la posibilidad del sumo bien a través de la idea de Dios”; o una vehemente consideración acerca de la dignidad del sacrificio individual por los derechos colectivos: “pues el que muere en defensa de un derecho lo ha reafirmado”<sup>5</sup>. Si Lutero había escrito que “los cristianos no combaten con espadas ni arcabuces, sino con cruz y penitencia (...), con armas que no son carnales”, Hegel redacta algunos pasajes de *La positividad de la religión cristiana* (1786) en un sentido directamente opuesto:

Con la extinción de todas las libertades políticas desapareció todo interés en el Estado, puesto que sólo podemos tomar interés en algo cuando somos capaces de actuar en su favor (...) En este estado de opresión y de inactividad vemos entre los romanos a infinidad de hombres que escaparon del servicio militar por la fuga, por soborno o por automutilación; un pueblo en estas condiciones debió acoger con brazos abiertos a una religión que imprimió un sello de honor y de virtud sobre el espíritu dominante de la época, es decir, sobre la impotencia moral y la indignidad de dejarse pisotear; a una religión que predicaba que verter sangre humana era pecado. Los hombres, agradablemente sorprendidos, vieron transformarse en gloria y en motivo de orgullo el desprecio que les demostraban los demás y la vergüenza que sentían ellos mismos. Es así como vemos luego a San Ambrosio o a San Antonio, rodeados de la población de ciudades atacadas por hordas bárbaras, implorar a Dios de hinojos en las iglesias y calles para que los salvara del infortunio, en vez de correr a las murallas para defenderlas.<sup>6</sup>

La crítica a la supeditación de lo colectivo a lo individual lleva igualmente a la superación del principio de la *conservación individual* como fin de la política. El sentido del célebre pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* descansa, en alguna medida, en este punto. En primer lugar, por partir de una situación en la cual las autoconsciencias han entablado una lucha a muerte por su independencia: “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la consciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconsciencia independiente”<sup>7</sup>. En segundo lugar, porque en la situación resultante, la relación

<sup>5</sup> *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 159.

<sup>6</sup> *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 159.

<sup>7</sup> *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 116.

de dominación del amo sobre el esclavo, la posibilidad de la libertad real está dada sólo en el esclavo: pues sólo él ha sido vencido por el temor a la muerte, y ha visto reducida su existencia a la mera supervivencia. Habiendo renunciado de manera absoluta a sí mismo, descubre sin embargo, en la disciplina del trabajo servil, el carácter universal de su acción: por encima de su desnuda vida, colocará el valor del reconocimiento y la libertad general. La fuerza de esta verdad de la autoconsciencia desencadena la transformación: “así como el amo revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también el esclavo –al realizarse plenamente– devendrá también, sin duda, lo contrario de lo que es de un modo inmediato; retornará a sí y se convertirá en verdadera independencia”<sup>8</sup>. En este gesto, Hegel se distancia de los principios del contractualismo y el iusnaturalismo, inaceptables por detener la historia en una forma finita de libertad, y presentar al Estado como un *medio*: su legitimidad dependería de un estado de cosas previo, que se trataría de asegurar y que serviría de medida de su validez. Para Hegel, el fin del Estado no puede ser proteger lo dado, sino generar (artificial, históricamente) un ordenamiento jurídico en el que se exprese la voluntad racional de la comunidad, alejada del arbitrio y la opinión individuales. En el mismo sentido, el estado de naturaleza no debe ser superado a causa de su desorden o su inseguridad para la vida humana, sino por su bajeza, su directa indignidad con respecto a las pretensiones del espíritu colectivo.

Frente a posiciones políticas como la del contractualismo de Hobbes, que presenta un modelo de naturaleza humana sobre la que se fundamenta un modo absolutista de gobierno, Hegel apoya su pensamiento en una noción de historia en la que viene dada la promesa de intersubjetividad: “la naturaleza de la humanidad reside en tender apremiantemente hacia el *acuerdo con los otros* y su existencia se halla solamente en la *comunidad de las conciencias* llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste”<sup>9</sup>. La consciencia finita no puede apaciguarse en su mero ser individual, que experimenta necesariamente en términos de tragedia y contradicción. Ello asegura el progreso político, que se mide por el modo en el que las estructuras de *mediación* social son capaces de evitar la hegemonía de lo subjetivo *en tanto que subjetivo*, su pretensión de valer inmediatamente como lo universal. La crítica a la figura de consciencia romántica en la *Fenomenología del espíritu* es significativa al respecto:

---

<sup>8</sup> *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 119.

<sup>9</sup> *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 46, cursiva nuestra.

La individualidad tiende a superar esta necesidad que contradice a la ley del corazón, al igual que el sufrimiento provocado por ella. La individualidad no es ya aquí la frivolidad de la figura anterior [conciencia hedonista –Fausto], que sólo apetecía el placer singular, sino la seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia *excelente* y en el logro del *bien de la humanidad* (...) Los actos de este individuo pertenecen como *realidad* a lo universal; pero el contenido de ellos es la propia individualidad, que pretende mantenerse como este *singular* contrapuesto a lo universal. No se trata, aquí, de establecer una ley determinada cualquiera, sino que es la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad lo que debe elevarse a ley y el pensamiento que debe tener validez: en lo que es ley *tiene* que reconocerse a sí mismo *todo corazón*. Pero sólo el corazón de este individuo ha puesto su realidad en sus actos, que expresan para él *su ser para sí* o *su placer*. Estos actos deben valer *de un modo inmediato* como lo universal; es decir, son en verdad algo particular, que tiene solamente la forma de la universalidad: su contenido *particular* debe, *como tal*, valer en tanto que universal. De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de *su* corazón, sino más bien la *de otro*; y precisamente con arreglo a la ley universal según la cual todos deben encontrar su corazón en lo que es la ley, se vuelven contra la realidad que este *individuo* propone lo mismo que se volvían contra la suya propia (...)

Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la presunción demencial (...) Pero es el mismo corazón o la *singularidad de la conciencia que pretende ser inmediatamente universal* el causante de esta inversión y esta locura. En efecto, la ley del corazón es para él lo verdadero, algo meramente *supuesto*, que no ha afrontado, como el orden vigente, la luz del día, sino que, lejos de ello, se derrumba al mostrarse ante ésta (...) Así pues, lo que parece ser el *orden público* no es sino un estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de las demás.<sup>10</sup>

El sentido del sujeto viene dado, como se ha visto, por su inscripción en un espacio político y jurídico de mediación: en él se niega y al mismo tiempo se conserva el momento subjetivo de la consciencia. Sobre esta idea descansa la serie de relevantes avances prácticos que funda la filosofía hegeliana. Pero de ella depende también, en última instancia, la irremediable limitación del alcance político de la figura del sujeto. El movimiento es absolutamente coherente: si el ser del sujeto es la mediación, nada más lógico que el hecho de que las limitaciones de la mediación se conviertan en limitaciones del sujeto. Y eso es exactamente lo que ocurre: más que el carácter teleológi-

<sup>10</sup> *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 218-223.

co de la filosofía hegeliana, es la restricción *idealista* de la dialéctica histórica la que daña al individuo. Pues, considerando a la historia como proceso de despliegue de un Sujeto, como itinerario continuo de la vida de una sustancia, Hegel remite el discurso sobre la historia a una variable independiente, la consciencia, de cuya lógica interior se deriva todo el sentido del devenir<sup>11</sup>. Tomando *una* de las partes de la realidad como lugar de *todo* acontecimiento, Hegel presenta como reconciliación total lo que no es más que una transformación parcial del orden de las consciencias.

La misma herramienta que se empleaba para empujar al sujeto más allá de sí mismo, la historia, es ahora la que niega, por la forma en la que es construida, la realización efectiva de esa emancipación. La idea de que la historia se desarrolla en el escenario único de los productos de la consciencia, cuya plenitud constituye, mediatamente, la plenitud misma del todo, hace que la lógica del reconocimiento no sea *aún* una lógica de la igualdad. Ni propiamente *pueda* serlo, por la naturaleza misma de la reproducción del mundo: el Espíritu es lo real, y en la medida en que alcanza su máximo grado, la realidad misma deviene absoluta. No determinada objetivamente, la consciencia se pone a sí misma como racional sin necesidad de atender a su exterioridad: la corporalidad, la producción, las condiciones materiales de vida, se vuelven literalmente invisibles para la mirada hegeliana. A través de una paradójica inversión, el Absoluto, concebido para llevar a su máxima potencia la dimensión espiritual del hombre, se convierte en una *limitación de la vida*, a la que otorga injustificadamente un orden definitivo de reconciliación<sup>12</sup>. Pero al mismo tiempo, y mostrando quizá que la astucia de la razón va más allá de lo que el propio Hegel había contemplado, el orden burgués del XIX adquiere un apoyo que sumar al previo respaldo ético de la *Beruf* calvinista y el ascetismo laboral: la legitimación *política*, a partir del concepto de razón absoluta, de la construcción estrictamente formal de los ideales de la Ilustración.

La reflexión hegeliana detiene así su poder de subversión, en un gesto por el que, en expresión de Adorno, “la dialéctica parece horrorizarse de sí misma”. Es indudable el avance que supone la implicación de la subjetividad en un espacio de acción colectiva reglamentada, en la que se presentan rasgos de la consideración comunicativa de la personalidad. Y, sin embargo, esta postura es contrarrestada por una disposición que considera garantizada la

---

<sup>11</sup> Cfr. F. Martínez Marzoa, “De Kant a Hölderlin”, Madrid, *La Balsa de la Medusa*, 1992, pp. 89-90.

<sup>12</sup> Cfr. J.M. Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid, FCE, 1977, pp. 209-220.

libertad individual con la victoria sobre la arbitrariedad jurídica del Antiguo Régimen: las críticas de la izquierda hegeliana vendrán a incidir sobre este punto. Con respecto al problema que nos ocupa, interesa destacar que, incluso a pesar de esa restricción de las iniciales pretensiones emancipatorias de su pensamiento, Hegel ha sentado los rasgos básicos de una consideración de la subjetividad –la dependencia del valor individual con respecto a su acción colectiva, y la necesidad de la racionalidad pública como condición de su autonomía– que se mantendrá a lo largo del siglo XIX, de manera particularmente clara en el pensamiento marxiano<sup>13</sup>. Criticando el modelo idealista de construcción de la colectividad, Marx conserva sin embargo una categoría normativa de individuo que no lo compromete con identidad alguna (psicológica, moral, antropológica, religiosa), sino que lo coloca como fundamento de una acción colectiva racional. La idea de que la racionalidad social no depende de ninguna sustancia individual previa no se ve afectada por el tránsito de Marx al materialismo, si bien se ve profundamente reformulada.

### **Nada explica todo: el espíritu determinado**

En efecto: al suprimir los presupuestos idealistas de la filosofía de la historia de Hegel, así como la ontología de la sustancia como sujeto, Marx elimina la restricción idealista de la mediación entre las partes del mundo. A ninguno de los elementos de la realidad se le atribuye ya el poder de determinación de la totalidad, la hegemonía de la mediación. La consciencia pasa a ser comprendida como una consciencia situada, determinada, no infinita: afectada por cosas que no son ella misma, tiene un *exterior* del cual depende su cumplimiento. La construcción de la libertad colectiva seguirá exigiendo en Marx, como en Hegel, un ordenamiento jurídico y constitucional de carácter racional. Ahora bien, éste ya no podrá considerarse, como en la *Filosofía del Derecho* hegeliana, “el devenir objetivo de *la verdadera reconciliación*, que despliega el Estado como imagen y efectiva realidad de la razón”<sup>14</sup>, mientras no se hayan suprimido las condiciones objetivas de la desigualdad económica. La realización del contenido práctico de la idea de sujeto pasa a

---

<sup>13</sup> “Con Hegel la filosofía exige el derecho y acepta el deber de recurrir a los momentos materiales, que brotan del proceso vital real de los hombres socializados. La metafísica falsamente resucitada en nuestros días, que censura tal cosa como un hundirse en la mera facticidad y se arroga la protección del ser del ente frente a éste último, queda en lo decisivo a la zaga de Hegel” (Th. W. Adorno: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, p. 93).

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, par. 360.

ser leída como una cuestión del cuerpo y del poder que se ejerce sobre él, del cuerpo y su duración. La construcción de lo real como racional, que Marx nunca abandona como horizonte de su crítica de la economía política, pierde el carácter de *autogénesis* y reconoce su dependencia con respecto al modo de organización de los medios y las condiciones de la supervivencia, a la distribución social de la nutrición, la formación, la vivienda o la propiedad.

La libertad colectiva precisa de una acción material, dirigida menos a negar que a volver efectiva la autonomía individual, la posibilidad de inscribirse en un orden público de decisión. La intención de Marx, en este sentido, es hacer patente la grave interpelación que para el relato del devenir de la autoconsciencia supone la miseria real, mostrando la imposible conciliación de la distribución social de las condiciones de vida de los cuerpos con la gloria del Espíritu hegeliano. Eludiendo la pretensión de reconstruir, siquiera en virtud de la sucesión de los modos de producción, el camino de la humanidad hacia su emancipación, la disposición fundamental de obras como *El Capital* es la de estudiar los componentes de la vida material que hacen impracticable la racionalidad social:

No basta con que las condiciones de trabajo se presenten por una parte como capital y por otra como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una *sobrepoblación* relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de los carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, todavía, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía naciente necesita y usa el *poder del Estado* para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalía, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> *El Capital*, I, sec.6 (México, FCE, 1946).

El análisis del capitalismo en términos de finitud y poder no trata sino de responder por extenso a una inquietud: la pregunta acerca de los mecanismos de sujeción que han hecho posible la renuncia de los individuos al rendimiento de su trabajo, y la reducción de su existencia a los estrictos límites de la supervivencia: “en 1862, durante la crisis algodonera, se encargó al doctor Smith, del Privy Council, hacer una investigación sobre el estado de nutrición de los desmedrados obreros de la industria algodonera de Lancashire y Cheshire. Largos años de observaciones le habían llevado a la conclusión de que, para evitar *las enfermedades nacidas del hambre*, el alimento diario de una mujer media debía encerrar aproximadamente la sustancia alimenticia que se contiene en dos libras de buen pan de trigo, y el de los hombres 1/9 más, debiendo la media semanal de los hombres y mujeres adultos contener, como mínimo indispensable, 28,600 granos de carbono y 1,330 granos de nitrógeno. Sus cálculos se vieron prácticamente confirmados de modo asombroso, por la coincidencia con la exigua cantidad de alimento a la que la miseria había reducido el consumo de los obreros de la industria algodonera. En el mes de diciembre de 1862, estos obreros ingirieron... 29,211 granos de carbono y 1,295 granos de nitrógeno a la semana”<sup>16</sup>. En virtud de esta investigación, la lógica del absoluto hegeliano –desarrollo, tránsito, laberinto, contradicción– se ve apremiada por la consideración de la mortalidad: el tiempo irrecuperable, el dolor irredimible, comprometen a cada momento la posibilidad de la autonomía subjetiva.

Sólo porque los cuerpos no se hallan en condiciones de igualdad material, Marx puede criticar por ideológico el ideal político del *ciudadano*, profundizando en la dialéctica de las identidades sociales: la arqueología de la noción de ciudadanía descubre por debajo del discurso legitimador de los hombres libres e iguales el desequilibrio material de los individuos concretos, situados en relaciones de explotación y dominación. Con ese sentido se presenta la célebre crítica marxiana a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Constitución francesa de 1793 en *La cuestión judía* (1844). A pesar de las interpretaciones de las que ha sido objeto, la crítica no se realiza en nombre de valor alguno que *trascienda* los derechos del hombre en cuanto tales, sino que va dirigida a denunciar el modo en que esos derechos son formulados. En la medida en que a la figura del “ciudadano” se le otorgan como derechos fundamentales la defensa de su propiedad, la seguridad y la igualdad ante la ley, la Declaración presenta un contenido normativo ajeno a toda consideración corporal e igualitaria del individuo, con lo

---

<sup>16</sup> *El Capital*, I, *op. cit.*, p. 555.

que en la práctica “lo que vale como hombre propio y verdadero no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués”. De este modo, ni siquiera la aplicación más radical de la Declaración permitiría transformar la realidad económica de la sociedad, que permanecería tal y como existe, pues no atenta contra ningún derecho que el Estado esté obligado a defender. La denuncia marxista de la abstracción de la consideración material del individuo moderno, que coloca su carácter de ciudadano por encima de la diversidad material de las clases, no denuncia la falsedad del principio de ciudadanía universal, sino que muestra las condiciones que harían posible su cumplimiento efectivo. Y recuerda que la construcción normativa de los derechos del hombre debe estar anclada en su condición *corporal*, aún anónima. La evolución de los derechos humanos desde la declaración francesa de 1793 a la universal de 1948 obliga a considerar, por lo demás, la relevancia práctica del marxismo no sólo en referencia a los regímenes del socialismo real, sino sobre todo como elemento fundamental del espacio político occidental.

La sola transformación de las condiciones materiales de existencia no satisface, en cualquier caso, la serie de derechos atribuidos al sujeto en el sistema marxista, orientada al cumplimiento de la racionalización social. El bienestar o la igualdad no se presentan como meta de la revolución, sino justamente como comienzo de la política, como condición de la planificación racional y colectiva de la sociedad. A ello apunta no sólo el joven Marx, hegeliano y demócrata, sino también el Marx maduro, reputado antihumanista. En 1868, Marx escribía a Kugelmann que la clave de la sociedad burguesa “consiste precisamente en que *a priori* no existe en ella una regulación consciente, social, de la producción. Lo racional y lo naturalmente necesario sólo se imponen en ella como un ciego promedio”<sup>17</sup>; el primer libro de *El Capital* se refería a “esas fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción (...) Pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo”<sup>18</sup>; en el tercer volumen de la obra, en fin, reitera que “la trabazón de la producción en su conjunto se impone (...) a los agentes de la producción como una ley ciega y no como una ley comprendida y, por tanto, dominada por su *inteligencia colectiva que someta a su control común el proceso de producción* (...), ley interna, que los agentes individuales consideran como una ciega ley natural”<sup>19</sup>. Contra Hegel, Marx coloca al cuerpo como el fun-

<sup>17</sup> *El Capital*, I, *op. cit.*, p. 706.

<sup>18</sup> *El Capital*, I, *op. cit.*, pág. 45.

<sup>19</sup> *El Capital*, III, *op. cit.*, pág. 254, cursiva nuestra.

damento de los derechos del hombre; pero, con Hegel, está dispuesto a reconocer que, privada del derecho de proyección pública, la subjetividad queda gravemente limitada. El sentido del individuo no se oculta en ninguna idiosincrasia, sino que su dignidad consiste en el ejercicio de su potencia de gobierno, en la negativa a aceptar la ley como algo exterior a él mismo.

La exigencia de este derecho a la transformación aparecerá en un sentido más específicamente moral en la obra de Nietzsche, en la que la libertad pasa necesariamente por la rebeldía frente al modo en el que el individuo ha sido constituido, y por la crítica a la idea de que en ese *ser* resida algún valor definitivo: “el sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser así-y-así como *mérito*”<sup>20</sup>. Sin entrar en las consecuencias de este planteamiento, quisiera únicamente destacar, en línea con lo ya dicho, la noción nietzscheana del *suprahombre* como figura en permanente conflicto con su identidad, como sujeto que ha aceptado la problematicidad irresoluble de su existencia y ha aprendido a hacer un uso crítico de un acontecimiento trágico. Pues ha reconocido que la muerte de Dios le arrebató la certeza de su yo en el mismo momento en el que le libera de las obligaciones con respecto a él.

### Adorno: sujeto y no-identidad

La continuidad de algunos de los componentes teóricos que venimos analizando es clara en la obra de Adorno, que acentúa, en los términos de su pensamiento de la no identidad, la posición de la corporalidad como fundamento ético y la tensión entre identidad subjetiva y autonomía racional<sup>21</sup>.

Así se aprecia en uno de los textos clásicos en la comprensión de la idea de sujeto en la Teoría crítica, el conocido análisis de la figura de Ulises en la *Dialéctica de la Ilustración*, que trataremos de resumir. En él se reconstruye el proceso por el cual el germen de reflexividad subjetiva –“infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación como autoconsciencia”– busca afirmarse frente a la naturaleza que le da

<sup>20</sup> *Genealogía de la moral*, I, 13.

<sup>21</sup> He desarrollado de manera más completa los siguientes argumentos en mi libro *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

origen. La narración de la obstinada forja del *sí mismo* muestra que es un factor común, el dominio, el que rige tanto el trato del hombre con la naturaleza como el autocontrol psicológico del yo. En un gesto reflejo y conservador, el sujeto une la explotación de la naturaleza y el control técnico de su identidad, y se enfrenta a la naturaleza negando sus tendencias a la gratificación a cambio de la conquista de la programación y la identidad psíquica. El paso de la barbarie a la cultura no puede, por tanto, comprenderse como un tránsito definitivo entre coacción y libertad: la lucha contra la naturaleza inscribe a la subjetividad en un proceso de unificación implacablemente dirigido contra la dispersión natural, y provoca que la victoria del sujeto racional sobre el mito se produzca sólo a cambio de su asimilación a éste, de la introyección en la estructura del yo de la propia violencia del ciclo mítico.

La confirmación de esta inversión en la figura de Ulises permite a la *Dialéctica de la Ilustración* presentarlo como paradigma de individuo moderno. En primer lugar, por adoptar como criterio de éxito de su combate contra el mito la defensa de la *inmutabilidad*: la lucha de Ulises es la lucha por el mantenimiento de su integridad, que entiende toda alteración como derrota y exige una contención extrema frente a las llamadas de lo diferente: la historia del yo se construye sobre la renuncia al deseo. Pero, además, la victoria de Ulises se realiza con los medios de la razón calculadora, que evita explorar la potencia de la racionalidad para trascender las formas de lo vigente y subordina su uso al fin absoluto de la *autoconservación*. Sobre estos dos polos, el combate entre mito e Ilustración se vuelve necesariamente ambiguo: el sujeto huye del mito y lo refunda en su modo de constituirse como tal sujeto, vence a la violencia mítica haciendo violencia a lo que él mismo podría llegar a ser, niega la naturaleza extrahumana para colocar en su lugar la naturaleza humana.

De ello nos hablan los sucesivos capítulos de la *Odisea* citados por Adorno y Horkheimer. Así, la actuación de Ulises frente a las Sirenas, guiada por el reconocimiento de la superioridad del canto, el estudio técnico del contrato mítico y la autoimposición de la renuncia; el encuentro con Polifemo, que recuerda la relación que establece la Ilustración entre salvación y negación de sí; el pasaje de los comedores de loto, en el que la felicidad se constriñe a la doble lógica de la *norma* –codificación de los placeres tolerados– y el *merecimiento* –esfuerzo fructificado de la adaptación y la autodisciplina–; o el encuentro con Circe, que presenta como requisito para la concesión del placer la previa renuncia a él: el entero recorrido de Ulises anticipa, en fin, el peregrinaje del *homo oeconomicus*, marcado por la alternativa entre engañar o morir, y guiado por la aceptación de que es el riesgo,

la posibilidad de hundimiento, y ya no la racionalidad de la acción, lo que otorga legitimidad a la victoria. La fuerza creativa de un sujeto abierto a sus diferencias es incumplida por un yo que protege su consciencia mediante el firme apuntalamiento de sus fronteras (en términos de *personalidad*) y la gestión calculadora de su acción (a través de la *adaptación*). La supervivencia del individuo se sustenta así sobre un sacrificio inicial en el queda comprometida la posibilidad misma de la libertad. La autoconservación del individuo se produce sólo al precio de la automutilación, que su fisonomía delata, y coloca como base del progreso social la inquebrantable soledad de lo idéntico a sí.

Ciertamente, la sombría interpretación de la subjetividad que traza la Teoría crítica dista de estar exenta de problemas. La *Dialéctica de la Ilustración* presenta, de hecho, un análisis de las relaciones entre subjetividad y dominio cuyos elementos favorecen una lectura aporética del sujeto, apoyada en la certeza de la imposible superación de su sujeción. Ello responde sin duda a la valoración del enfrentamiento entre consciencia y naturaleza —que Horkheimer presenta en la *Crítica de la razón instrumental* como “antagonismo que sintetiza la historia de la civilización burguesa”— por encima del contexto general de la *interacción* social: la libertad no descansa en un modelo de razón colectiva, sino que busca su lugar en la relación entre el yo y las pulsiones. Se tiende, de esta manera, a situar la imposibilidad de gratificación auténtica como principal resultado de la forma burguesa de consciencia, privilegiando el aspecto psicológico de la génesis del yo en detrimento del social. La acentuación de la mirada negativa sobre la subjetividad, que viene a enfrentarse a la espontaneidad de lo viviente, es un resultado obligado:

El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconsciencia, es virtualmente siempre la destrucción (*Vernichtung*) del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado<sup>22</sup>.

La insistencia en la represión de los instintos como eje interpretativo central oscurece la posibilidad de generar una *alternativa* no regresiva a la sujeción individual. Si la libertad ha sido negada por la represión de los instintos, sólo podrá ser recuperada liberando estos instintos: pero entonces, es difícil comprender qué significa propiamente la libertad, y en qué se distingue de la

---

<sup>22</sup> *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 107.

servidumbre. De este modo, la constitución de la consciencia individual crítica corre el riesgo de ser sustituida por la propuesta de un cierto trato inmediato y no coactivo con la naturaleza. Es significativo, en este sentido, el texto que culmina el tratamiento del capítulo de los lotófagos: “El loto es un alimento oriental. Cortado en trozos pequeños, desempeña aún hoy su papel en la cocina china e india. Tal vez la tentación que se le atribuye no es otra que la de la regresión al estadio de la recolección de los frutos de la tierra y del mar, estadio más antiguo que la agricultura, que la cría de ganado y que la misma caza, en suma, que toda producción (...) Comer flores promete un estado en el que la reproducción de la vida es independiente de la autoconservación consciente, y la beatitud del satisfecho, de la utilidad de la alimentación programada. El recuerdo de la felicidad más antigua y más remota, que centellea al sentido del olfato, se ensambla aún con la extrema cercanía de la incorporación”<sup>23</sup>.

A pesar de esta posible lectura, el tratamiento de la subjetividad en la *Dialéctica de la Ilustración* apunta ciertos rasgos que quisiera destacar en relación a las anteriores consideraciones. En primer lugar, la denuncia de ciertas formas de protección de la consciencia como modelos de negación (o al menos de limitación) de su contenido universal: el nacimiento del yo es inseparable del surgimiento de instrumentos de autocontrol que permiten la individualidad sólo en la medida en que ésta atiende a un modelo *reconocible*. Con ello, y frente a la promesa de una libertad inscrita únicamente en su interioridad, Adorno y Horkheimer radicalizan la investigación de la relación entre *identidad* y *autonomía*, analizando las formas de la construcción de la autorreferencia y recuperando una de las raíces de sentido de la Ilustración: la constancia de que el cumplimiento real de la libertad (consciencia moral) sólo puede entenderse en conflicto con las determinaciones culturales del yo (consciencia psicológica).

Preguntándose en qué grado el triunfo de la consciencia se deriva de la previa derrota de la alteridad, la Teoría crítica busca garantizar al sujeto un uso de la diferencia en términos de racionalidad. Esto supone apelar a un modelo de sujeto que no enfatiza su identidad, sino su carácter de mediación, su permanente distancia con respecto a sí mismo: “el sujeto, paradigma de la mediación, es el *cómo*, y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el *qué*”<sup>24</sup>. De este modo, se recupera la unión de libertad y universalidad presente en Hegel, acentuando al tiempo la dimensión corpórea de la subjetividad, que

---

<sup>23</sup> *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 114-115.

<sup>24</sup> Th. W. Adorno: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 148.

recuerda el carácter derivado de toda identidad y evita la naturalización de las formas de consciencia. La herencia de la operación romántica de la autopoiesis del yo –en términos de tradición, cultura o mismidad– se ve negada por la disposición de situar la posibilidad de la libertad en el modo en que el sujeto genera las condiciones de su futura acción, influyendo sobre aquello que lo determina como sujeto: su trabajo, su tiempo, sus condiciones materiales de existencia. De este modo, Adorno y Horkheimer pueden enfrentarse al fantasma de una estructura intemporal de la subjetividad:

Las comunes consideraciones sobre la “mecanización” del hombre son engañosas, porque conciben al hombre como algo estático que, por efecto de un “influjo” exterior, se ve sometido, en su adaptación a las condiciones de la producción externas a él, a ciertas deformaciones. Pero no hay sustrato alguno de tales “deformaciones”, nada ópticamente interior sobre lo que exteriormente actúen los mecanismos sociales: la deformación no es ninguna enfermedad que padezcan los hombres, sino la de la sociedad, la cual engendra sus hijos con algo que el biologismo proyecta en la naturaleza: con “taras hereditarias”.<sup>25</sup>

Creado y no reprimido, el cuerpo no posee ningún pasado que recuperar, ni ahora por tanto naturaleza alguna. En la medida en que se sitúa en un escenario material, ocupando un territorio que le preexiste –“la conciencia individual es un pedazo del mundo espaciotemporal carente de prerrogativas sobre éste y humanamente imposible de imaginar separado del mundo corpóreo”<sup>26</sup>–, el sujeto no está comprometido con ninguna esencia, sino que viene definido por su maleabilidad: su única verdad habrá de reposar, por tanto, en el sustrato *previo a sus diferencias empíricas*, en aquello que permite a toda consciencia ser otra, en lo anterior a cualquier tecnología del yo, y no en el resultado de ella. Más que proponer una identidad subjetiva alternativa a la existente, el esfuerzo de la Teoría crítica consiste en mostrar las fisuras de toda identidad. Como ha escrito José Luis Pardo: “la intimidad, la referencia a sí mismo, no constituye un suelo firme, rígido, estable y recto sobre el que sostenerse (...) Tener intimidad es, al contrario, carecer de apoyos firmes, tener flaquezas, debilidades, estar apoyado en falso (...) *La verdad íntima de mi vida es su falsedad* (su doblez), es decir, la falsedad de mi identidad (...) Nada es más contrario a la identidad que la intimidad, porque la intimidad es lo que nos impide ser idénticos”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Th. W. Adorno: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 321.

<sup>26</sup> Th. W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 399.

<sup>27</sup> J. L. Pardo: *La intimidad*, Valencia, Pre-textos, 1996, pp. 45-47.

Esta disposición de pensamiento guiaba ya la crítica a Kierkegaard emprendida por el joven Adorno en su escrito de habilitación. El estudio de la relación de Kierkegaard con Hegel permitía definir las inquietudes intelectuales de la primera Teoría crítica: *llevar a cabo una crítica de la filosofía de la identidad sin generar una lógica de la interioridad absoluta*. No se trata de oponer a una totalidad idéntica la radical verdad del sujeto, sustentada en la paradoja y la inconmensurabilidad de su existencia particular, sino que es necesario comprender que la libertad descansa en la posibilidad de negar y trascender ambos terrenos. Tanto la legitimación inmediata de lo que existe como la apertura de lo enigmático y lo inmediato arrastran la consecuencia común de la imposibilidad del conocimiento y la acción racional en el mundo, vetados por la consideración del lugar único del sentido: sea la lógica de la consumación histórica en Hegel, sea la metafísica del sujeto absoluto en Kierkegaard. Así, la inversión del principio hegeliano (“lo verdadero es el todo”) en *Minima moralia*: “el todo es lo no verdadero”, y la transformación del lema kierkegaardiano (“lo verdadero es la subjetividad”) en la *Dialéctica negativa*: “el sujeto es la mentira”, poseen una intención común. La sustitución de lo general por lo particular no es significativa si se mantiene intacta la disposición teórica fundamental: la identificación de verdad e inmediatez, que lee en términos de cumplimiento espiritual tanto la totalidad pública como la subjetividad privada, y las sitúa al margen de las redes de la *mediación* conceptual. Ni la acusada beligerancia de Kierkegaard contra Hegel puede así eludir una incómoda continuidad entre ambos, la negación de la exterioridad, la ignorancia acerca de aquello que condiciona a la conciencia y posibilita su libertad. Ello hace necesaria la advertencia de Adorno: “el individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la sociedad”<sup>28</sup>. De otra manera: “colectivismo e individualismo se complementan mutuamente en la mentira”<sup>29</sup>.

La doble crítica a la identidad individual y colectiva muestra así su dependencia con respecto a la crítica de la racionalidad. Ya en aquella, se trataba de situar el escenario de la libertad en el discurso de lo común, obligado a trascender los límites de toda sociedad por el hecho de ser *alguna* en particular. Se abría así para la razón crítica un camino no transitado por la razón objetiva ni la subjetiva: el de un pensamiento cuyo poder de determinación descansa en la suspensión de sus dependencias metafísicas, y que, en la medida en que toma como propio el territorio de lo infinitamente no identificable, recupera su inevitable extranjería con respecto a las maneras de la cultura y

<sup>28</sup> *Consignas, op. cit.*, p. 151.

<sup>29</sup> *Dialéctica negativa, op. cit.*, p. 281.

la psique. Pues bien: a esa disolución contribuye igualmente la crítica de la subjetividad. La moral racional no puede aceptar forma alguna de eticidad colectiva como asiento de lo moral, pero tampoco el ejercicio de la permanencia del sí mismo en sus valores y preferencias. Cuando Adorno, en una afirmación de extraño sabor kantiano, escribe que “los hombres sólo son humanos cuando no obran como personas ni se ponen en absoluto como tales”<sup>30</sup> o recuerda que “la personalidad es la caricatura de la libertad”<sup>31</sup>, está justamente haciendo notar que la autonomía racional se ejerce contra las disposiciones propiamente personales, inevitablemente disueltas por el uso crítico de la racionalidad: su cauce es el mismo del diálogo, del discurso sin pertenencias, de la razón que no quiere ser *instrumento* de administración de un orden irracional pero tampoco puede canalizar intenciones estrictamente *subjetivas*. A la idea de la libertad como exploración de los límites de la dependencia se viene así a sumar una disposición que guía los estudios musicales de Adorno, y a la que no será ajeno el último Foucault: la libertad como demorada exploración de lo que no se es, como disciplina del autodesprendimiento.

Todo ello viene a certificar el alejamiento de la Teoría crítica con respecto a todo proyecto de disolución de las formas subjetivas: “si se liquidara al sujeto, en lugar de cancelarlo y superarlo en una figura más alta, ello operarí, no digo la regresión de la conciencia, sino la recaída en una real barbarie”<sup>32</sup>. Pero al mismo tiempo, muestra que en Adorno y Horkheimer la dignidad del sujeto (como ya en Hegel y Marx) descansa en su determinación como racional, esto es, en su implicación en aquello con lo cual no puede propiamente *identificarse*: la razón, el diálogo, la autonomía. Bajo la noción de sujeto no se defiende, por tanto, un modelo de individuo, sino que se busca salvaguardar la posibilidad misma de la *acción racional*, de la orientación permanentemente no idéntica de la subjetividad crítica: “en cuanto a la charlatanería sobre el nihilismo de los valores y la ausencia de algo a que agarrarse, lo que hace es clamar por un remedio al nivel del mismo ámbito inferior de ese lenguaje. De este modo queda taponada la perspectiva de si *el único estado digno del hombre no sería aquél en que uno no pueda agarrarse ya a nada*; un estado que permita al pensamiento comportarse al fin tan autónomamente como la filosofía siempre le exigió, impidiéndoselo al momento siguiente”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 275.

<sup>31</sup> *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 296.

<sup>32</sup> *Consignas*, op. cit., p. 145.

<sup>33</sup> *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 380, cursiva nuestra.

## Conclusión

(Autobiográfico) “¡Me conservo entero!”, se decía el cascote.  
Rafael Sánchez Ferlosio: *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*

El recorrido por algunos de los contenidos de pensamiento que desembocan en la Teoría crítica ha de servir para perfilar al menos un elemento de interés en el análisis de la subjetividad: la construcción, como categoría de la razón práctica, de una idea de persona cuyo fundamento es el sujeto corpóreo individual y cuyo valor reside en su capacidad de trascender su identidad a través de su proyección como miembro de una comunidad universal<sup>34</sup>. La noción de la consciencia individual en Hegel, marcada por el dolor de la escisión, la distancia entre su personalidad particular y su destino universal; la crítica de Marx a la figura del ciudadano, figura ideológica *sólo porque* no ha sido traída a efectividad en términos de igualdad material; o el interés de Adorno por quebrar la equiparación de identidad y dignidad: todos ellos son momentos de una tradición de pensamiento que construye un concepto de sujeto ajeno a las nociones de esencia, sustancia o código. El sentido del individuo no descansa en lo que es, sino en lo que le permite ser otro: más que presentar un determinado perfil de hombre, se trata de evitar la justificación de diferencias de valor entre los sujetos.

A la exigencia de reconocimiento se suma la exigencia de cumplimiento de las condiciones materiales que permiten el ejercicio de la acción social. La pretensión de un orden racional implica el compromiso con aquella acción corporal que tienda a disminuir las diferencias de poder efectivas entre los sujetos: en tanto que colectiva, la libertad exige igualdad. La propia evolución de los derechos humanos muestra la forma en la que este pensamiento se ha abierto camino: entre los derechos recogidos por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de Diciembre de 1948) se encuentran, además de los habitualmente citados (libertad, defensa legal, opinión, presunción de inocencia, asilo, reunión, participación política), los derechos a la seguridad social (art. 22), a las “condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo”, así como “a igual salario

<sup>34</sup> “Si el punto geométrico es sólo la intersección de rectas, y no es una entidad previa a través de la cual puedan pasar ulteriores rectas, así también la persona será sólo el sujeto de derechos y de deberes respecto de otros sujetos con quienes se relaciona, y no una entidad previa a estos derechos y a estos deberes. No introduciremos primero a una persona individual para después dotarla de derechos y deberes, sino que será, al dotar al sujeto de derechos y deberes, como lo constituiremos persona” (Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1996, p. 121).

por trabajo igual” y a “fundar sindicatos” (art. 23), al “descanso, el disfrute del tiempo libre y a vacaciones periódicas pagadas” (art. 24), a “la asistencia médica y los servicios sociales necesarios”, así como a “los seguros de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez y vejez” (art. 25), y a la “educación gratuita” (art. 26).

Todo lo anterior permite, por último, valorar la crítica de la subjetividad desarrollada en las últimas décadas en el contexto postilustrado, abriendo la cuestión de hasta qué punto esa crítica no ha sido tanto una ruptura cuanto una *acentuación* de ciertos componentes de la modernidad filosófica, dentro de la cual se había producido ya el abandono de los modelos sustantivos de personalidad y la introducción de la corporalidad en la consideración del individuo moderno. Al menos desde Hegel, es menos preciso hablar de *sujetos* que de *procesos de subjetivación*, en el seno de los cuales la inquietud se dispone como característica central de la conciencia moderna. En la medida en que la advertencia postilustrada consista en la denuncia del riesgo de que la universalidad ahogue la diferencia, convirtiéndose en código (sexual, moral, estético), estará aún en la estela de la modernidad, radicalizando la exigencia de cumplimiento de sus pretensiones normativas.

Si, por el contrario, se juzga la construcción moderna de la categoría de sujeto, de carácter *trascendental* a todo individuo, como imposición de un modelo humano, de carácter *empírico*, la dimensión normativa de la idea de individuo desaparece sin poder ser sustituida por nada. Entendiendo que más que un régimen de mediación colectiva, la noción moderna de sujeto promueve un individuo sustancial, una forma más de lo idéntico a sí, que como tal merece ser deconstruida, la postmodernidad puede abrirse a lo impersonal, pero en ningún caso construir lo colectivo. Su ceguera, por lo demás, no puede dejar de resultarnos familiar. Hegel, considerando que “todo acto del espíritu no es más que una percepción de sí mismo. Y el fin de toda ciencia verdadera consiste en que el *espíritu* se encuentra en sí mismo en todo lo que llena el cielo y la tierra”<sup>35</sup>, se veía imposibilitado para percibir las dimensiones materiales de la libertad. Del mismo modo, cualquier discurso que otorgue a otra categoría el espacio que aquí ocupa el espíritu, y considere, por ejemplo, que “todo acto del poder no es más que una percepción de sí mismo. Y el fin de toda ciencia verdadera consiste en que el *poder* se encuentra en sí mismo en todo lo que llena el cielo y la tierra”, estará imposibilitado para atender a las dimensiones prácticas de la noción de individuo, reduciendo a la insignificancia cualquier transformación política.

---

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, par. 377.

Quizá, en última instancia, la clave de este problema se enfoque correctamente en virtud de una interrogación de raíz nietzscheana, con la que quisiera concluir este texto: ¿qué es lo que nos permite considerar que *puesto que* el “hombre” es una metáfora, una ficción normativa, *debe ser* refutado? ¿Qué tipo de *mundo verdadero* nos espera entonces más allá de esta *apariciencia*?