

IDENTIDAD,  
HISTORIA Y SOCIEDAD

JOSÉ M. RUBIO FERRERES  
JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ  
(eds.)

IDENTIDAD,  
HISTORIA Y SOCIEDAD

GRANADA  
2007

JOSE M. RUBIO FERRERES  
JOAN ANTONIO ESTRADA DIAS  
(eds.)

IDENTIDAD  
HISTORIA Y SOCIEDAD

*Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las Leyes.*

- © LOS AUTORES.
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA.  
IDENTIDAD, HISTORIA Y SOCIEDAD.  
ISBN: 978-84-338-4541-2. Depósito legal: GR./1.461-2007.  
Edita: Editorial Universidad de Granada.  
Campus Universitario de Cartuja. Granada.  
Diseño de Cubierta: Josemaría Medina.  
Fotocomposición: TADIGRA S.L. Granada.  
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
<i>Juan A. Estrada Díaz</i>	
CAPÍTULO PRIMERO: LA IDENTIDAD CULTURAL ANTE LOS RETOS DEL SIGLO XXI.....	17
<i>Juan A. Estrada Díaz</i>	
CAPÍTULO 2: EL FETICHISMO DE LA IDENTIDAD CULTURAL. POR UN ENFOQUE MÁS CIENTÍFICO Y CRÍTICO.....	55
<i>Pedro Gómez García</i>	
CAPÍTULO 3: LAS PASIONES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD. EL VALOR DEL MIEDO .....	81
<i>Remedios Ávila Crespo</i>	
CAPÍTULO 4: LAS IDENTIDADES EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN MEDIÁTICA.....	107
<i>José M.<sup>a</sup> Rubio Ferreres</i>	
CAPÍTULO 5: IDENTIDADES RELIGIOSAS: UNA PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA.....	135
<i>Carlos Domínguez Morano</i>	
CAPÍTULO 6: FIESTA, RELIGIÓN Y MÚSICA COMO MARCADORES DE IDENTIDAD COLECTIVA EN ANDALUCÍA .....	165
<i>Carmen Castilla Vázquez</i>	
CAPÍTULO 7: RESPONSABILIDAD E IDENTIDAD: EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA EN BIOÉTICA.....	193
<i>Encarnación Ruiz Callejón</i>	

## INTRODUCCIÓN

JUAN A. ESTRADA DÍAZ

En el contexto actual de la globalización, de la postmodernidad y de la pluralidad sociocultural cobra importancia el problema de la identidad. Si cada cultura es un intento de humanizar al animal, según el conocido planteamiento de Adorno, el momento histórico actual refleja la fragilidad de las identidades culturales. El debate de comunitaristas y universalistas<sup>1</sup>, la controversia en torno a un posible conflicto o dialogo de civilizaciones<sup>2</sup>, así como fenómenos, que han cobrado relevancia en los últimos años, como la inmigración y la mayor movilidad de sociedades, obliga a replantearse las raíces personales y socioculturales de la identidad.

Las diversas perspectivas sobre la identidad han sido objeto de interés permanente del grupo de profesores de la Universidad de Granada que ha realizado este libro, como muestran publicaciones anteriores<sup>3</sup>.

1. Ch. Taylor, *El multiculturalismo*, México, FCE, 1993, A. Toruraine, ¿Qué es una sociedad multicultural?: *Claves de razón práctica* 56 (1995) 14-26; T. McCarthy, *Universalismo cultural. Variaciones sobre un tema ilustrado*, Madrid, Cátedra, 1993; R. Fernet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée, 2001

2. S. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005; J.M. García, Gómez Heras (ed.), *Cultura, política y religión en el choque de civilizaciones*, Tenerife, Centro de cultura popular Canaria, 2004

3. Pedro Gómez García (ed.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2005; "Globalización cultural, identidad y sentido de la vida": *Proyección* 47 (2000), 311-24; J. A. Pérez Tapias, "Cuando el otro es víctima. Sacrificios humanos en los altares de la

En este caso, la problemática es analizada desde perspectivas muy heterogéneas, combinando reflexiones más especulativas con trabajos de campo y aproximaciones empíricas que intentan iluminar el tema de la identidad. Una primera reflexión, que hace un balance histórico, es la titulada "*La identidad cultural ante los retos del siglo XXI*", a cargo de Juan Antonio Estrada. Al finalizar el siglo XX es posible establecer un balance y evaluar algunas corrientes filosóficas que sirvan de referencia para abordar los problemas de la identidad. La pregunta kantiana acerca de qué es el hombre está en relación con el qué puedo saber y hacer, en el que la ciencia se ha convertido en el referente fundamental, amenazando con degradar a la misma filosofía a mera filosofía de la ciencia. Una perspectiva científica del hombre se circunscribiría a los aspectos objetivos del animal humano, en la línea de las antropologías físicas, conductistas o naturalistas, eliminando otros elementos determinantes de la subjetividad. Sin embargo, el pensamiento filosófico ha tomado conciencia de los límites y presupuestos infundados de la epistemología científica. La impugnación de la ciencia como saber total, porque Comte se impuso a Hegel, obliga a un replanteamiento de la sociedad y la cultura y a una revisión de la conciencia tradicional del hombre.

Nuevos elementos configuran una nueva identidad antropológica y sociocultural, en la que se cuestiona la primacía del yo y la filosofía de la conciencia, dominante de Descartes a Husserl, en favor de un yo ubicado cuya identidad viene dada socioculturalmente. Hay que analizar el yo desde la doble dinámica del proceso de constitución de la personalidad, que remite a la evolución de la sociedad, y como parte integrante del nosotros colectivo, desde el que debe surgir un yo autónomo, reflexivo y crítico, que, sin embargo, no puede negar su dependencia de la sociedad en la que se ha constituido. El ser es más que la conciencia y los prejuicios culturales y las raíces sociales del yo hacen inviable el yo transparente a sí mismo con el que soñaba la tradición que arranca de Descartes. De ahí, la finitud del yo, su ubicación y contextualización que obliga a compaginar la tradición hermenéutica con la teoría crítica. El yo soy yo y mis circunstancias, de Ortega, sirve así como indicador de una comprensión societaria y contextual de la identidad del yo. En lugar de partir de una unidad dada del yo, ya constituido y acabado, hay

---

identidad". *Éxodo* 57 (2001), 31-41; Juan A. Estrada, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

que partir, por tanto, del nosotros sociocultural, para, desde ahí, analizar cómo se constituye una identidad personal.

A esto hay que añadir un nuevo replanteamiento del concepto de sociedad, vista tradicionalmente desde la dinámica del Estado Nación, ya que el contexto actual de la globalización obliga a un replanteamiento global del concepto de Estado, de su relación con la sociedad civil y de su relación con otras sociedades nacionales. El replanteamiento de la identidad cultural, en el contexto de una revalorización de las dimensiones éticas y políticas incide en la comprensión de la ciencia y de su aplicación técnica, en el giro intersubjetivo de la filosofía, como nueva configuración de la identidad humana, y en el replanteamiento de la sociedad estatal y nacional. La actual globalización reivindica a la persona como ciudadano del mundo, vinculando la dimensión universal del hombre con su enraizamiento en una forma de vida particular en una sociedad concreta. El estudio recoge así aportaciones fundamentales de la tradición filosófica alemana, la más influyente en lo que concierne a la filosofía de la identidad, y también de la anglosajona, que recoge buena parte de las tradiciones que han surgido fuera de Europa. Ambas han sido determinantes en el siglo XX y siguen siendo las más vivas e influyentes al comenzar el siglo XXI. A partir de esas corrientes se pueden trazar algunas líneas fundamentales de la filosofía actual y sus implicaciones para el tema de la identidad.

Dentro del debate actual acerca de la identidad juega un papel fundamental el mismo concepto de identidad cultural. El proceso actual de globalización se impugna a veces desde la defensa de las identidades culturales, entendidas de forma esencialista y ahistórica. Ahí es dónde se dan también muchos de los debates políticos actuales, ya que hay una reacción contra la sociedad plural y la búsqueda de la interculturalidad, para defender una identidad colectiva, que consagraría a una sociedad cerrada. De la misma forma que se defiende la biodiversidad de la fauna y flora, se trataría de proteger la diversidad cultural y social en nombre de la conservación de identidades. De ahí, la importancia de definir correctamente los términos del problema. Esto es lo que intenta la contribución de Pedro Gómez García, *El fetichismo de la identidad cultural. Por un enfoque más científico y crítico*, que constituye el segundo capítulo del libro.

La identificación ideal e inmutable de un sistema consigo mismo arrastraría la incompreensión de su existencia y la imposibilidad de su evolución, siendo así que un sistema vivo sólo puede subsistir en la incertidumbre

de preservar su existencia evolutiva en interacción constante, sin duda alcanzando un grado de estabilidad, pero siempre lejos del equilibrio. La provisionalidad y relatividad de las identidades culturales es el dato básico del que hay que partir. Es como si toda identidad se diluyera, tanto más cuanto más ahondamos en ella. En definitiva, rehusando todo enfoque sustancialista, por dinámico que se pretendiera, consideramos que "la identidad es una especie de foco virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás existencia real"<sup>4</sup>. La noción de identidad no resuelve problema alguno en las ciencias humanas, ni como descripción empírica de algo particular ni como delimitación puramente teórica como esquema taxonómico al que no le corresponde ninguna realidad.

La identidad étnica o cultural, concebida como una esencia permanente, constituye una versión contemporánea del racismo, reformulado en términos de razas sociales. Es un falso concepto. No hay identidad, sino historia. El nacionalismo fundado étnicamente representa un caso particular de etnomanía y, en los contextos democráticos, juega siempre como una fuerza antidemocrática y, por tanto, reaccionaria. No hay etnias homogéneas, sino sociedades internamente plurales. El multiculturalismo implica una interpretación zoológica de la sociedad humana, al suponer erróneamente que las culturas particulares son como especies biológicas distintas. Pero son realizaciones históricas del mismo patrón cultural universal, abiertas al flujo intercultural. Por eso, debemos considerar el etnicismo, el nacionalismo y el multiculturalismo como tendencias patológicas hacia la balcanización del planeta y obstáculos para la emergencia de una sociedad mundial pluralista e integrada.

No cabe duda que en el concepto de identidad juegan un papel elementos irracionales, motivaciones y pasiones que hacen muy difícil una discusión racional del problema. La identidad sociocultural hay que analizarla en el contexto del conflicto generado por un mundo mucho más interaccionado en el que convergen los localismos y el proceso de mundialización. Éste es el contexto en el que hay que ubicar el estudio de la profesora Remedios Avila Crespo *Las pasiones y la construcción de la identidad. El valor del miedo*. El interés actual por las pasiones no es necesariamente la consecuencia de una exaltación de lo irracional, ni de una celebración romántica del lado oscuro de la vida. Tampoco las

4. C. Lévi-Strauss, *La identidad*. Barcelona, Petrel, 1981,369.



pasiones constituyen algo absolutamente heterogéneo e inaccesible a lo que llamamos “racional”, sino que constituyen elementos permeables a su influencia, capaces de intervenir activamente en lo que somos y de influir en nuestra visión del mundo.

Un análisis detenido de las pasiones y, en general, de la afectividad, nos lleva a considerar su doble aspecto ontológico y ético. Lo afectivo hace referencia, por una parte, a un modo de ser, entendido como una actitud o un comportamiento. Pero, además de eso, y probablemente sobre todo eso, la afectividad es un modo de ser en un sentido más señalado y técnico. Es una categoría, es ella misma “ser” y, por eso, el estudio de los afectos no concierne única y exclusivamente a la ética, y, en general, a la filosofía práctica, sino también y primeramente a la ontología, a la filosofía teórica y a problemas específicos de los que ella se ocupa, tales como el ser y la identidad. El concepto y el término “pasión” tienen una larga historia en la tradición filosófica e, independientemente de la actitud que la filosofía recomiende ante ella (combatirla, extirparla, domarla, cultivarla, ofrecerle un cauce expresivo, etc.), ha sido objeto de profundos análisis filosóficos. De entre ellos hay dos casos especialmente relevantes porque han hecho de lo afectivo un importante objeto de la ontología. Por un lado, Aristóteles que, en el catálogo que ofrece de las categorías, reserva un lugar a la pasión, entendida como afección, es decir, como modificación de un ente, que es lo afectado, y opuesta a la acción. Por otra parte, Heidegger, interesado hasta tal punto por el campo de la afectividad que la eleva al rango de un existencial en su ontología fundamental.

Sobre esta base, el estudio de la profesora Avila propone un análisis general de los afectos o pasiones, de la doble vertiente teórica y práctica que poseen, y del modo cómo es preciso tratar con ellas. Se verá que las pasiones tienen, como casi todo en la vida, un doble aspecto, positivo y negativo, constructivo y devastador. Y el análisis detenido de un afecto particular, el afecto del miedo, ayudará a clarificar eso mismo, pues en él encuentran explicación tanto la autodestructividad y la crueldad de algunos comportamientos, como el instinto de conservación y la solidaridad. Desde esta perspectiva, se puede iluminar el conflicto de identidades y los problemas teóricos y prácticos que plantea la globalización a la identidad cultural de cada sociedad. El terrorismo como reacción que busca preservar los rasgos identitarios de la sociedad amenazada tiene que ser analizado desde la perspectiva de las pasiones como constitutivos de la definición de la propia especificidad e identidad sociocultural.

Estas tensiones en torno a la preservación de una personalidad colectiva aumentan en el contexto del proceso actual de globalización y, de manera especial, en torno al problema de la industria cultural. El trabajo de José María Rubio Ferreres *Las identidades en la era de la globalización mediática*, completa el enfoque anterior desde una perspectiva universalista. Actualmente, estamos viviendo la revolución de un nuevo paradigma cultural, organizado en torno a las tecnologías de la información. Se le identifica con la globalización mediática, la cual está produciendo profundos cambios socioculturales. Todo esto plantea problemas y retos que requieren respuestas inmediatas, pues de ellas depende en gran parte el futuro de la humanidad. Entre esas cuestiones destacan las referentes a si existe ya o no una cultura global y cuáles son los efectos o repercusiones de la globalización mediática en las identidades culturales.

En este trabajo, el profesor Rubio se centra en dos consecuencias importantes de la globalización mediática: 1ª) en la construcción mediática de la realidad social, el vínculo entre cultura y comunicación es reforzado; 2ª) en la sociedad de la información surge la nueva problemática del paso de la identidad cultural colectiva (moderna) a la identidad cultural individual (postmoderna o liberal). Todo esto lleva a reflexionar sobre los impactos que producen los medios de comunicación en la construcción y transformación de las identidades. El eje de tales reflexiones oscila entre la tendencia a la globalización y las diversidades culturales, es decir, entre la aspiración a la universalidad y el pluralismo cultural (el particularismo o localismo). Hay que plantearse cómo ensamblar tales tendencias para que se pueda conseguir el diálogo intercultural y la convivencia democrática, y también, para solucionar el choque de civilizaciones.

Pero hay que tener en cuenta que la identidad no es una sustancia, sino un discurso red sin centro, en el que intervienen múltiples discursos. No hay, pues, una identidad, sino que somos una red sin centro de creencias, actitudes e identificaciones. Éstas se mueven entre dos fuerzas perfectamente unidas y reforzadas por los medios de comunicación: la memoria y el olvido. En esta dialéctica, la identidad, sea individual o colectiva, es un producto social y cultural, que depende de los contextos socio-culturales y de la influencia de los medios. Actualmente los principales productores de identidades imaginarias son los medios de comunicación. El resurgimiento de los fundamentalismos religiosos y de los nacionalismos se debe a la necesidad de reconstruir las identidades

para hacer frente a la falta de sentido personal. La identidad individual encaja perfectamente con la sociedad persuasiva-consumista, basada en la propaganda y que gira en torno a las «marcas». Esta forma de proyectar y construir la propia identidad ha pasado también a la esfera religiosa. Hay un «supermercado religioso», en el que se integran los fundamentalismos, que contiene muchas «marcas» con sus respectivos seguidores.

La construcción social de la identidad lleva así a la religión como fuente de identidad. Después de años marcados por la secularización, se habla actualmente de una revitalización de la religión como hecho cultural, sobre todo, en el contexto de sociedades que se sienten amenazadas por el proceso de la globalización y que ven en la revolución científico técnica una amenaza que lleva a la occidentalización del mundo. Hay miedo a que la supremacía económica de Occidente se traduzca también en el plano cultural, erosionando las sociedades tradicionales y premodernas que no han vivido una evolución análoga a lo que ha supuesto la modernidad y la ilustración en Europa. De ahí, que haya una fuerte tendencia al nacionalismo y la religión, como fuentes de identidad y lugares de resistencia contra la uniformización cultural. La mezcla de religiosidad y nacionalismo se ha revelado como un componente reactivo peligroso, en el contexto de un posible choque de identidades y de una erosión de las formas de vida tradicionales. De ahí, la importancia de la religión como fuente axiológica motivadora de la personalidad colectiva.

En este contexto hay que ubicar el trabajo de Carlos Domínguez Morano *Identidades religiosas: una perspectiva psicoanalítica*, que atiende a la doble dimensión mística y profética de la religión, así como a sus respectivas contribuciones a la identidad personal y colectiva. La fenomenología de la religión diferenció dos tipos básicos de experiencia religiosa: la mística, que busca la comunión íntima con lo sagrado y la profética, movida por un espíritu de transformación de la historia. Hay que tener en cuenta ambos aspectos para la problemática que estudiamos, sobre todo desde la perspectiva de la militancia político religiosa, que hace de la referencia a Dios una fuente de legitimación para preservar los rasgos culturales en el proceso de globalización.

Desde el campo del psicoanálisis estas dos actitudes básicas de lo religioso parecen guardar una íntima relación con los orígenes de la experiencia religiosa y sus vinculaciones con lo materno (en la vivencia mística) y con lo paterno (en la proyección ética y profética). Pero ambas dimensiones de la experiencia religiosa guardan entre sí íntimas vincu-

laciones. No hay auténtica mística si no desemboca en un compromiso ético y profético, ni cabe pensar en una profecía que no se nutra de una vinculación profunda con lo sagrado. Ambas dimensiones, pues, forman partes esenciales de la identidad religiosa en su conjunto y difícilmente se puede hablar de una identidad madura si ambas actitudes no se articulan de una manera u otra. El estudio analiza y compara ambas identidades religiosas y muestra sus mutua implicaciones psicodinámicas y teológicas. De esta forma, se iluminan elementos fundamentales fundantes de la personalidad, tanto a nivel individual como colectivo.

Estas reflexiones ofrecen distintos enfoques para plantear las identidades personales y colectivas, y ofrecen criterios evaluativos para discernir los conflictos culturales actuales y los problemas que plantea la mundialización en el contexto de una creciente interacción de culturas. Sin embargo, estos enfoques teóricos y especulativos, necesitan una traducción a problemáticas empíricas concretas, en las que se muestre de una manera singular y local la validez de los parametros estudiados. Esto es lo que pretende Carmen Castilla Vázquez con su contribución *Fiesta, religión y música como marcadores de identidad colectiva en Andalucía*, en el que vincula los aspectos teóricos con el trabajo de campo referido a una sociedad y culturas concretas.

Para las Ciencias Sociales, el concepto de identidad se ha convertido en una categoría analítica imprescindible a la hora de considerar el proceso de relaciones sociales presentes en una colectividad. Sin embargo, este asunto no se concibe como algo que le viene dado a los individuos desde el momento de nacer, sino como consecuencia de un transcurso donde intervienen muchos factores que actúan sobre aquellos a la hora de establecer esas relaciones. Asimismo, los distintos contextos en los que pueden interaccionar individuos o grupos, los factores históricos y por supuesto la cultura donde se desarrollan, pueden influir en la aceptación de ciertos rasgos como propios de un grupo determinado de personas. De ahí el significado de la personalidad colectiva y de los rasgos identitarios que determinan a un grupo.

Acercándonos a diferentes contextos rituales religiosos y partiendo de la cualidad subjetiva e insistiendo principalmente en la dimensión colectiva de la identidad, el capítulo profundiza en la relación existente entre la religiosidad popular, la fiesta y el flamenco como expresiones que modelan la cultura andaluza constituyendo tres marcadores de identidad cultural en la Andalucía contemporánea. No hay que olvidar, en este contexto, la vinculación que siempre se ha dado entre la estética y

la religiosidad, ambas fuentes de la identidad, que en el caso de Andalucía están especialmente resaltadas por la integración de la experiencia artística en la religiosidad, expresiva, popular y armoniosa. En Andalucía no se puede estudiar la dimensión estética y religiosa como entidades separadas, sino que hay una fusión que se mantiene a lo largo de la historia. El flamenco, a su vez, recoge muchos de estos componentes y se convierte en expresión de la cultura popular, con una dimensión religiosa y estética que se concreta en la letra y en la música de las canciones, danzas y celebraciones.

Finalmente, se analiza el problema de la identidad humana en relación con la autonomía en el estudio conclusivo de Encarnación Ruiz Callejón *Responsabilidad e identidad: el principio de autonomía en bioética*. No cabe duda de que los avances científicos implican problemas novedosos y abren amplios interrogantes acerca del genoma humano. La capacidad de determinar la identidad desde una perspectiva biológica pone en juego la responsabilidad humana y plantea interrogantes radicales a la ética, que se encuentra confrontada a un espacio de problemas que hasta hace poco no existían. La perspectiva que aquí se escoge es la de la reflexión filosófica ante un nuevo campo de conocimiento.

En el artículo se plantea si efectivamente el “conocimiento ambiguo” es una de las categorías a la que debamos renunciar. El ejemplo más significativo es la relación entre la atribución de la responsabilidad y el conocimiento de las innumerables causas que pueden determinar a un individuo. Hay aquí una relación tensa y conflictiva. Parece evidente que cuanto más información, mayor conocimiento y por ello, mayor capacidad para la justicia, es decir, para determinar hasta dónde un individuo es o no responsable. Pero ampliar la cadena de causas -un procedimiento elemental, por ejemplo, en ciencia- no funciona con el mismo resultado a la hora de establecer la responsabilidad. Aquí el exceso puede no producir conocimiento, sino alterar la comprensión y transformarla en justificación. Lo que está en juego, por tanto, son conceptos como la responsabilidad y la libertad.

En este estudio se utilizan las reflexiones de Schopenhauer y Nietzsche para clarificar toda la cuestión, antes de aplicarla al nuevo ámbito que supone la bioética. El exceso de conocimiento puede convertirse en justificación ideológica que abra espacios a la permisividad e indiferencia éticas, como ocurre en la industria cultural y los medios de comunicación, pero a través de él se descubre también la responsabilidad y la capacidad de autodeterminación. Necesariamente tiene que ser el punto

de partida para afrontar el resto del conocimiento, especialmente en el ámbito de las tecnologías aplicadas a la vida.

Su análisis es hoy especialmente importante para clarificar los límites de la investigación en biomedicina y biotecnología en relación al principio de autonomía, uno de los principios claves en la fundamentación de la bioética. Por tanto la autonomía, debe pasar también por estas experiencias límite, desde la perspectiva del binomio libertad y responsabilidad que tiene una larga tradición filosófica. Es cuestionable, sin embargo, si hay que entender la autonomía al modo kantiano. Y cabe plantearse si no habrá una diferencia en el ejercicio de la autonomía que resiste a toda educación y, peor aún, al juego democrático. De ahí la importancia de confrontar perspectivas como las de Nietzsche y las de Shattuck, de entrar en el debate social que plantean los bioéticos a propósito de la autonomía y su ejercicio, y de plantear los límites de lo que puede ser discutido o dilucidado racionalmente.

Esta reflexión conclusiva sobre la libertad y la responsabilidad nos muestra de forma radical el carácter contingente e histórico de la identidad, incluso en el campo de la naturaleza humana, que es el que aparentemente más se prestaría a establecer una identidad fija, estable y constituida de una vez para siempre. La vieja reivindicación ilustrada y marxista, acerca del carácter constructo del hombre, cobra aquí un nuevo significado. No es sólo que nuestra identidad tenga una dimensión sociocultural, con lo que la heteronomía es el punto de partida de nuestro itinerario biográfico, tanto individual como colectivo, sino que la misma naturaleza biológica está co-determinada y abre espacios a la intervención humana. De ahí la problematicidad de las identidades tradicionales y la necesidad de analizar los problemas actuales en torno a la identidad de los individuos, de los grupos sociales y de las distintas sociedades. Cada modelo cultural ofrece un camino de humanización y presenta una alternativa identitaria, de ahí el campo de posibilidades que se abren hoy y la necesidad de reflexionar sobre el conflicto de identidades en un mundo cada vez más interaccionado y plural. Esperamos que estas reflexiones fragmentarias sobre la identidad contribuyan al largo debate que ya se ha iniciado, ya que el tema de la identidad será con toda seguridad hegemónico para la reflexión filosófica en el siglo que estamos comenzando.

CAPÍTULO PRIMERO:  
LA IDENTIDAD CULTURAL  
ANTE LOS RETOS DEL SIGLO XXI

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

Al finalizar el siglo XX es posible establecer un balance y evaluar algunas corrientes filosóficas que sirvan de referencia para abordar los retos del siglo XXI. La pregunta kantiana acerca de qué es el hombre está en relación con el qué puedo saber y hacer, en el que la ciencia se ha convertido en el referente fundamental, amenazando con degradar a la misma filosofía a mera filosofía de la ciencia. Sin embargo, el pensamiento filosófico ha cambiado en el siglo XX, aunque muchas de sus líneas principales están en continuidad con las tradiciones anteriores, tomando conciencia de los límites y presupuestos infundados de la epistemología científica. La impugnación de la ciencia como saber total, en el que Comte se impuso a Hegel, obliga a un replanteamiento de la sociedad y la cultura y a una revisión de la conciencia tradicional del hombre. A esto hay que añadir nuevos elementos que configuran también una nueva identidad antropológica y sociocultural, en la que se cuestiona la primacía del yo y la filosofía de la conciencia, dominante de Descartes a Husserl, en favor de un yo ubicado socioculturalmente. Si la cultura es el intento de humanizar al animal, como afirma Adorno, hay que analizar el yo desde la doble dinámica del proceso de constitución de la personalidad, que remite a la evolución de la sociedad, y como parte integrante del nosotros colectivo, desde el que debe surgir un yo autónomo, reflexivo y crítico, que, sin embargo no puede negar su dependencia de la sociedad en la que se ha constituido. El ser es más

que la conciencia y los prejuicios culturales y las raíces sociales del yo hacen inviable el yo transparente a sí mismo con el que soñaba la tradición que arranca de Descartes. De ahí, la finitud del yo, su ubicación y contextualización que obliga a compaginar la tradición hermenéutica con la teoría crítica.

A esto hay que añadir un nuevo replanteamiento del concepto de sociedad, vista tradicionalmente desde la dinámica del Estado Nación, ya que el contexto actual de la globalización obliga a un replanteamiento global del concepto de Estado, de su relación con la sociedad civil y de su relación con otras sociedades nacionales. En este artículo vamos a centrarnos en los tres cambios fundamentales que se han dado en el pasado siglo, mostrando la novedad y la discontinuidad de la tradición filosófica, para, a partir de ahí, plantear algunos retos actuales. El replanteamiento de la identidad cultural, en el contexto de una revalorización de las dimensiones éticas y políticas a las que tiene que someterse la investigación científica y su aplicación técnica, el giro intersubjetivo de la filosofía y la nueva configuración de la identidad humana, y el replanteamiento de la sociedad estatal y nacional en el contexto de la actual globalización, que reivindica a la persona como ciudadano del mundo, vinculando la dimensión universal del hombre con su enraizamiento en una forma de vida particular. Asumimos como referencia fundamental la tradición filosófica alemana, la más influyente en el continente, y también a la anglosajona, que recoge buena parte de las tradiciones que han surgido fuera de Europa. Ambas han sido determinantes en el siglo XX y siguen siendo las más vivas e influyentes al comenzar el siglo XXI. A partir de esas corrientes se pueden trazar algunas líneas fundamentales de la filosofía actual y esbozar algunos problemas del siglo XXI<sup>1</sup>.

## 1. LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA AL SERVICIO DE LA CULTURA

La revolución industrial, el gran acontecimiento del siglo XIX, coincidió con el apogeo de la expansión colonial europea y con el auge de una filosofía optimista basada en el progreso científico técnico. El siglo XIX

1. Una presentación más breve de esta reflexión puede encontrarse en Juan A. Estrada, "La reflexión filosófica ante los retos del siglo XXI": *Estudios filosóficos* 52 (2003), 477-503.



ofrecía un legado que parecía consagrar de forma definitiva a la razón científica como prototipo de la racionalidad humana. Del positivismo científico al liberalismo y el materialismo dialéctico, que propugnaba una ciencia de la historia, pasando por el influjo del evolucionismo de Darwin y por el auge de las antropologías conductistas y materialistas, parecía imponerse la ciencia como modelo del saber. La pretensión de Hegel de un saber absoluto que culminara en la filosofía, en la que se integraría la misma ciencia, se desplazó en favor de esta última. Triunfó Comte y los intentos kantianos de que la filosofía se desarrollara de forma crítica y reflexiva, para imitar los éxitos de la ciencia, culminaron en una concepción de la filosofía como terapia y reflexión sobre la misma ciencia, más que como un saber autónomo y específico. El gran legado del siglo XIX para el siglo XX fue la racionalidad científico técnica, facilitada por el desprestigio creciente de la metafísica, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, núcleo tradicional de la especulación filosófica anterior.

El siglo XX, que desarrolló la reflexión filosófico científica en el marco de la segunda revolución industrial, se vio afectado por una serie de acontecimientos que obligaron a un replanteamiento del papel del conocimiento científico. Por un lado, están los desastres de las dos guerras mundiales, simbolizados por Hiroshima y Auschwitz, que cuestionaron el significado de la ciencia y sus aportaciones para una sociedad emancipada. La razón científico técnica es un poderoso instrumento de progreso pero también puede convertirse en una amenaza potencial para el mismo ser humano. La sombra de la guerra atómica dominó el siglo XX y obligó a reconsiderar la pretensión de imparcialidad y neutralidad de los científicos, así como las pretensiones epistemológicas de una ciencia pura, que desconocía sus raíces sociales y su inevitable dimensión sociopolítica. El hombre se revelaba como el animal más destructor y la utopía de la sociedad desarrollada se transformaba en un peligro para la supervivencia de la humanidad. Gracias al progreso era posible sustituir la selección natural por el control humano, cobrando nueva fuerza la dimensión ética, política y humanista como instancia regulativa de la capacitación científico técnica. Ya no bastaba una ética de las intenciones, sino que era necesario atender a las implicaciones y las consecuencias, más allá del mismo proceso de investigación<sup>2</sup>.

2. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

Además, el fascismo y el estalinismo, prototipos de los movimientos totalitarios del siglo XX, se concibieron como corrientes sociopolíticas basadas en la revolución industrial e hicieron del pensamiento científico técnico la base de su dominio social. La identidad del “homo faber”, que ha hecho de la sociedad un gran taller, es impotente para controlar el enorme poder social que había generado. La presunta neutralidad de la ciencia y la técnica, medios en función de los fines extracientíficos, fue cuestionada radicalmente desde la interacción entre el dominio de las cosas, el poder sobre el hombre y el autocontrol sobre sí mismo. No hay comportamientos estancos y el entramado de la civilización técnica aparecía vinculado al modelo de la voluntad de saber, poder y el dominio social<sup>3</sup>. Hay que analizar hasta qué punto el dominio de la naturaleza no sirve de base para el control social, temática ampliamente desarrollada por las grandes antiutopías del siglo XX (Huxley, Orwell) que presentan el panorama de una sociedad muy desarrollada en la que se aniquila la individualidad en favor de la colectivización, y que desatiende la reflexión humanista en pro de la mera racionalidad científico técnica. El triunfo de la ciencia cobra aquí caracteres apocalípticos en lugar de llevar a la prometida emancipación con la que soñó el siglo de las luces. La confianza en el progreso, desde la que se potenciaría la capacidad humana para emanciparse y construir sociedades racionales, libres e igualitarias, ha quedado cuestionada por los desastres de las dos guerras mundiales y la amenaza permanente de una catástrofe nuclear que arrasaría la vida en el planeta.

Se puede hablar del carácter darwinista de las sociedades desarrolladas, en las que prima la competitividad y las leyes del mercado. Se impone el funcionalismo social y la eficiencia productiva, a costa de marginar a grupos sociales que no pueden imponerse en la lucha social o que sencillamente son eliminados como agentes y protagonistas del trabajo por el desarrollo de máquinas cada vez más eficientes. “La mano invisible” del mercado no sólo no corrige las disfuncionalidades de la racionalidad económica sino que las aumenta, al mismo tiempo

3. Este es el sentido de análisis tan heterogéneos como el de Horkheimer-T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002 y los de M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1994, 9-38; “La época de la imagen del mundo”: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada,<sup>2</sup>1969, 68-99.

se impone el pragmatismo de la racionalidad instrumental. Desde una perspectiva naturalista y cosificante se pone entre paréntesis la subjetividad humana en favor de una descripción objetiva y funcional, que mediatiza al agente humano. De ahí, la ambigüedad de las antropologías basadas en la animalidad del hombre, que buscan explicar el comportamiento humano sólo desde el mecanismo de estímulos y respuestas, y que se apoyan en los instintos para negar la autonomía de la conciencia, a la que se quiere explicar como mero epifenómeno o reducir a meros mecanismos del sistema nervioso central. La racionalidad conductivista es la determinante del animal humano, a costa de las tradiciones éticas, humanistas, religiosas o políticas que cuestionan un modelo de sociedad basado en las leyes de la ciencia económica. De ahí la inevitable muerte del hombre, es decir, de la concepción humanista tradicional, en favor de estructuras sociales y económicas que rechazan la alteridad subjetiva respecto de los sistemas sociales<sup>4</sup>.

Aumenta la preocupación por la naturaleza, a la que la revolución industrial ha convertido en mera materia bruta del proceso industrial. Los desastres ecológicos y la creciente preocupación por la contaminación del medio ambiente, así como la explotación masiva y despreocupada de las reservas naturales, se han convertido en grandes amenazas para la humanidad que siguen vigentes a comienzos del siglo XXI. Ya no es posible una mera aproximación a la naturaleza en términos de productividad, competitividad y eficiencia científico técnica, como proponen las diversas corrientes del liberalismo económico. Hay que dejar paso a la ética, a la política y a los planteamientos humanistas contras las pretensiones absolutistas de la ciencia económica, que tienen como trasfondo una absolutización del mercado y una mercantilización de las relaciones sociales. Sólo desde el pensamiento crítico es posible responder a los retos que plantea la racionalidad científico técnica y establecer criterios éticos para su funcionamiento.

Hay una toma de conciencia de que el modelo de sociedades desarrolladas que se ha impuesto en la segunda mitad del siglo XX, a partir de la reforma de la sociedad capitalista de Keynes y la derrota política del socialismo marxista, es inviable a largo plazo e injusto y generador

4. N. Luhmann, *Complejidad y modernidad*, Madrid, 1998, 231-44; *Sistemas sociales*, México, Alianza-Univ. Iberoamericana, 1991, 261-82. Una excelente visión de conjunto es la que ofrece I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos, 1990.

de tremendas desigualdades y explotaciones en el presente. Es inviable porque el actual modelo de sociedades desarrolladas no es universalizable, ya que no hay recursos suficientes en el planeta para atender a las necesidades que genera una sociedad de consumo como la actual. Si el 20 % de la humanidad, que es lo que representan aproximadamente las sociedades industriales desarrolladas, consume el 80 % de los recursos planetarios, no hay lugar para que otro grupo similar, como, por ejemplo, sería la población china, pueda vivir con un estilo de vida como el de nuestras sociedades de consumo. El desarrollo de una parte del mundo subdesarrollado, acarrea la escasez y el encarecimiento de los recursos que utiliza el primer mundo, además de reforzar los problemas ecológicos que conlleva el actual modelo de sociedades avanzadas.

La idea de que la extensión del actual modelo de economía de mercado va a llevar al desarrollo de los países del tercer mundo es ideológica y encubridora<sup>5</sup>. La realidad es la contraria: para que algunas poblaciones vivan como ricos colectivos los países pobres tienen que mantener estructuras dependientes y supeditarse a los desarrollados. La doble política de propugnar la liberación de los mercados en los países pobres, en favor de las exportaciones de los ricos, y de cerrar los de los países pobres a las mercancías y mano de obra de los subdesarrollados, muestra la verdad que esconde la actual situación del mundo en la época de globalización. El modelo de sociedad de consumo imperante, con un increíble despilfarro de materias primas y recursos, así como una creciente contaminación del planeta, no sólo es inviable a medio y largo plazo sino cada vez más peligroso e insostenible.

Hay que cambiar el modelo de sociedad o controlar a los países desarrollados para impedir que demanden los recursos que necesita el mundo desarrollado para la supervivencia del modelo actual. El fracaso de los recientes foros mundiales del comercio, sobre la contaminación y sobre la globalización muestra que los países ricos no están dispuestos a

5. Este es el punto de partida de la teoría de la dependencia, nueva versión de la crítica marxista a la fase imperialista del capitalismo. Aunque se ha criticado esta corriente por no prestar atención suficiente a los factores endógenos del subdesarrollo, ha iluminado de forma convincente la interdependencia existente entre la riqueza y la pobreza de los países y el papel de los organismos internacionales como instrumentos internacionales de control. Cfr. F. H. Cardoso, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI,<sup>21</sup> 1987; H.J. Puhle (ed.), *Lateinamerika. Historische Realität und Dependenz-theorien*, Hamburgo, Hoffmann, 1977.

reformular las injustas leyes internacionales ni a permitir que las mercancías de competitivas de los países pobres irrumpen en los mercados protegidos del primer mundo. En ambos casos tropezamos con problemas éticos y políticos, que muestran la insuficiencia de la racionalidad científica para resolver los problemas humanos. Detrás de los debates de la globalización, imparables en cuanto que la ciencia y la técnica actúan cada vez más a nivel planetario y las naciones pierden su autonomía, subsisten los problemas de un orden internacional aberrante, en el que subsisten las prácticas neocoloniales bajo distintas máscaras de independencia política y de subordinación económica.

Hegel definía la filosofía como la lechuza de Minerva, que remonta el vuelo al atardecer y recoge lo que ha ocurrido a lo largo del día. Si el periódico es el desayuno del filósofo, que no reduce su pensamiento a mera erudición lejana a los problemas de la vida, el pensamiento filosófico no tiene más remedio que reflexionar sobre estos problemas y a partir de ahí plantearse la pluridimensionalidad de la racionalidad humana, sus posibilidades de aplicación y las consecuencias que se siguen de ella. De ahí, algunas corrientes importantes del siglo XX que han intentado desbancar la primacía de la razón científico técnica, devolver su relevancia a la dimensión ética y política, y analizar las consecuencias del modelo de sociedad que ha generado la revolución industrial.

El primer gran debate se dio en torno al círculo de Viena, núcleo del positivismo que pretendía imponer una visión científica del mundo y consagrar el empirismo, con amplias ramificaciones continentales y anglosajonas (Wittgenstein, Rudolf Carnap, Bertrand Russell, Mach, M. Schlick, Quine, etc)<sup>6</sup>. La vieja teoría de la correspondencia entre las representaciones mentales y la realidad dejó paso a la búsqueda de un lenguaje inspirado en la ciencia, en torno a hechos neutrales capaces de ser verificados. Se perdió de vista la dimensión subjetiva y proyectiva del lenguaje y la conciencia, en favor de un agente neutral, científico y no metafísico, y de un realismo ingenuo. La crítica al induccionismo

6. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza 41980; *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Laia, 1988; B. Russell, *El conocimiento humano*. Barcelona, Orbis, 1983; *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, Labor, 1970; R. Carnap, *Fundamentación lógica de la física*. Barcelona, Orbis, 1985; *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*. Madrid, Alianza, 1974; W. Quine, *Las raíces de la referencia*. Madrid, Rev. de Occidente, 1977; *Filosofía de la lógica*. Madrid, Alianza, 1970; *El soporte sensorial de la ciencia*. Granada, Univ. de Granada, 1986

llevó al descubrimiento de los inevitables prejuicios metafísicos que acompañan a cualquier construcción científica, así como a una impugnación de la pretendida verdad objetiva de las afirmaciones científicas. La gran heredera e impugnadora de esta corriente fue el racionalismo crítico de Karl Popper<sup>7</sup>, que tuvo su continuación en los debates de algunos de sus discípulos (Thomas Kuhn, Lakatos, Feyerabend, etc)<sup>8</sup>. A su vez esta corriente desembocó en “La disputa del positivismo alemán”, representada por Karl Popper y Hans Albert, por un lado, y Adorno y Habermas, por otro, y secundada por importantes pensadores de las dos tradiciones en cuestión, el racionalismo anglosajón y la teoría crítica de la escuela de Francfort<sup>9</sup>.

No podemos analizar con detalle esta controversia que ha marcado buena parte del escenario filosófico de la segunda mitad del siglo XX. En ella se ha cuestionado la equiparación entre conocimiento y ciencia; la absolutización del método de investigación de las ciencias naturales y el intento de un modelo de ciencia única; la sustitución del sujeto del conocimiento por el método de investigación; la comprensión de la realidad como algo independiente del sujeto cognoscente y la eliminación del problema de la fundamentación del conocimiento. Detrás de la filosofía de la ciencia sobrevivía la idea romántica e irreal de una ciencia que avanza de forma objetiva e imparcial, sin presupuestos de ningún tipo. Por el contrario, desde finales del siglo XX vuelve a cobrar importancia la subjetividad del científico, se valora el carácter hermenéutico de las hipótesis y se acepta que la observación es ya interpretación, mientras que los hechos brutos dejan paso a facticidades

7. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1970; *El desarrollo del conocimiento científico*. Madrid, Tecnos, 1970; *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1983; *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1985.

8. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1971; P. Feyerabend, *Tratado contra el método*. Madrid, Tecnos, 1971; *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad*. Valencia, Teorema, 1971; I. Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1983; *Matemáticas, ciencia y epistemología*. Madrid, Alianza, 1981

9. Th. Adorno (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1973; H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires, Paidós, 1973; *Ética y metaética*. Valencia Teorema, 1978. Por parte de la escuela de Francfort han tenido gran repercusión algunos estudios como el conjunto de M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1994; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002

construidas por los mismos investigadores y seleccionadas desde las claves de cada disciplina. No hay que olvidar que el mismo avance de la ciencia (la mecánica cuántica y el modelo relativista de Einstein) han arruinado las pretensiones de absolutez de las observaciones científicas. El mismo carácter indemostrable de las leyes universales lleva a cambiar el problema de la fundamentación por el de la falsación, que parte del hecho de que todas las construcciones universales son provisionales y fragmentarias, renunciando a la pretensión de verdad absoluta que se mantenía anteriormente.

A esto hay que añadir la importancia que han asumido los componentes ético-políticos de la ciencia. Hay una ilustración que impugna el carácter mítico de la ciencia y que impugna la validez autosuficiente de los experimentos científicos. Surge el problema de si todo lo técnicamente posible es deseable y de si el mero interés científico es suficiente para legitimar todas las experiencias. El problema de una deontología científica se agrava al captar el poder social de la ciencia, que exige una ética de responsabilidades y consecuencias, más allá de la mera intencionalidad subjetiva, así como un control político y democrático del los mismos proyectos de investigación. Se plantea el problema de una democratización del trabajo científico; se crítica la erudición técnica de los expertos, que se resisten a una vulgarización que permita el control por la sociedad; y se analiza la tendencia a la tecnocracia del poder como nueva versión del despotismo ilustrado. Se puede hablar de una segunda ilustración, que ha llevado a cuestionar la ciencia, el progreso y la aplicación técnicas como panaceas de la emancipación del hombre. Los científicos han perdido su inocencia y su ingenuidad purista, y se replantean su compromiso ético político en cuanto ciudadanos y sujetos humanos.

### *La educación y el papel de los humanismos*

Este replanteamiento tiene consecuencias socioculturales. El sistema educativo ha sido concebido en buena parte desde la perspectiva de la racionalidad científico técnica como paradigma de la razón sin más, a costa de las humanidades en sentido amplio. Había una reserva contra los saberes y disciplinas, que no repercutían de forma directa en la productividad y competitividad de la sociedad. Por el contrario, las corrientes filosóficas actuales comienzan a tomar distancia de esta concepción. Se critica la tendencia a la especialización, que hace cada vez más difícil

una síntesis global, así como el divorcio entre las ciencias naturales y las humanidades, a costa de la tradición, del conocimiento de la historia y de la identidad cultural, personal y colectiva. Si el que no conoce la historia está condenado a repetirla, hoy asistimos a una pérdida de las raíces por un desconocimiento del pasado. Ya no basta la acumulación erudita de saberes, sino que hay que aprender a pensar, lo cual pasa por la crítica y la reflexión, en lugar de quedarse en la unilateral racionalidad científico técnica. El gran desarrollo productivo que ésta ha generado, no debe esconder los grandes déficits éticos y humanistas del actual modelo de sociedades avanzadas.

Hay también una paradoja entre el creciente aumento del nivel de vida y la masiva llegada a la universidad, que ha perdido el carácter minoritario y elitista del pasado, y el deterioro progresivo de la formación humanista universitaria, que es la base de la conciencia de pertenencia a un pueblo constituido por tradiciones socioculturales. De ahí, la incapacidad para acceder a las grandes creaciones culturales del pasado por un amplio sector de la sociedad y del estamento universitario. La paradoja es que precisamente cuando el mayor nivel de vida soluciona en los países desarrollados el acceso casi universal a los bienes primarios y secundarios, determinantes para la supervivencia, se genera una red de instituciones educativas y sociales que fácticamente impiden una mayor maduración espiritual y una profundización cultural. La erudición y la creciente especialización de las disciplinas, es descompensada por la ausencia de un saber global y de una formación universitaria general, en la que se ubiquen los saberes de las distintas ciencias

Otro elemento a tener en cuenta es el predominio de una cultura de la imagen, que ofrece nuevas posibilidades de expansión cultural, pero que va acompañada por la pérdida creciente de hábitos de lectura, con toda su carga reflexiva, activa y de actitud crítica. El consumismo receptivo ante los medios de comunicación social contrasta con las exigencias de la cultura del libro, que exige mucha más implicación personal y posibilita una mayor maduración del pensamiento. Esta situación hace al individuo cada vez más indefenso ante la sociedad. Asistimos al desarrollo de una sociedad formalmente democrática, en la que se conceden principalmente todos los derechos, incluidos el de libertad de pensamiento y expresión, mientras que, por otro lado, creamos una red institucional que hace cada vez más difícil la autonomía de pensamiento y la posibilidad real de disentir de la opinión mayoritaria. La opinión pública se convierte en opinión manipulada y publicitada, a partir de la cual se vacían de



contenido las libertades que reclaman los derechos humanos y ciudadanos. Aquí es donde se juega en buena parte el humanismo del siglo XXI y la contribución de la filosofía, y de las instituciones educativas, al desarrollo humano.

El desencanto actual tiene mucho que ver con las desmesuradas expectativas respecto a las posibilidades de la revolución científico técnica. En cuanto que el desarrollo científico no ha ido parejo a una maduración humanista, se ha producido un vacío cultural. La paradoja está en que el mayor nivel de vida generado por la ciencia, no ha producido una expansión de la cultura. El aviso de las antiutopías acerca de una sociedad moderna y técnicamente desarrollada, en la que es posible el analfabetismo cultural y retrocede la autonomía de las personas, es hoy más real que nunca. La cultura es el intento de humanizar al animal y las ciencias tienen que complementarse con las humanidades, para que el progreso material sea también espiritual. El retroceso de las letras y humanidades en los planes de estudio es un síntoma de la crisis de los planes de estudio, cada vez más encaminados a la promoción profesional y menos preocupados de formar ciudadanos reflexivos, responsables y capaces de plantearse los mismos fines de las investigaciones y de los planes de estudio. De ahí, el retroceso de la ética, la crisis de valores y criterios evaluativos de las mismas planificaciones científicas y la carencia de una política a medio y largo plazo, sin caer en el inmediatismo de los votos y la necesidad de que el progreso se traduzca en resultados tangibles a corto plazo.

La nueva etapa que se ha abierto en la historia de la humanidad, abre nuevas posibilidades históricas, ya que la productividad y el saber científico actual posibilitan abordar males endémicos de la raza humana, como la indefensión ante la naturaleza y la pobreza de recursos. Sin embargo, esas potencialidades se sofocan por la absolutización del paradigma científico técnico, que paradójicamente es el que ha abierto un nuevo horizonte de realizaciones. En cuanto que se pueden responder mejor a las necesidades materiales, primarias y secundarias, más necesario es concentrarse en las demandas culturales, psíquicas, emocionales y espirituales del hombre, en lugar de poner el acento en un crecimiento indefinido de la productividad material y el nivel de vida. Aquí está uno de los grandes retos del siglo XXI.

## 2. AUTONOMÍA PERSONAL Y DEPENDENCIA CULTURAL

El postmodernismo es una de las corrientes más importantes de la filosofía actual. Más allá de la complejidad y pluralidad de perspectivas de esta tradición filosófica, hay que subrayar un elemento clave al que apuntan todos los miembros de esta corriente: la toma de conciencia de que estamos cerrando el ciclo de la modernidad. El curso histórico comenzado hace cinco siglos, que llevó a la expansión hegemónica de Europa en el mundo, y el del pensamiento, marcado por el individualismo racional (Descartes, Leibniz), la autonomía del sujeto competitivo (Kant, Hegel) y la consolidación del Estado nacional como marco de referencia (Hobbes, Locke, Rousseau) ha llegado a su fin. Asistimos a una nueva época en la que hace crisis la identidad moderna, personal y colectiva.

La evolución de los siglos XIX y XX ha estado marcada por una serie de corrientes de pensamiento que han ido progresivamente erosionando el carácter autárquico del individuo, las raíces racionales de la identidad humana y la autonomía absoluta del yo como punto de partida para las construcciones sociales. En el siglo XIX se creó un nuevo contexto cultural, marcado por el romanticismo, el vitalismo, el existencialismo y el historicismo. Hay cada vez más necesidad de romper el reduccionismo racionalista, de superar el colectivismo totalitario (anarquismo y corrientes individualistas) y de cuestionar también la autosuficiencia del yo, su autarquía descontextualizada y ahistórica, y el sociocentrismo y etnocentrismo de la cultura occidental. Lo que ha entrado en cuestión es la subjetividad individual, como fundamento desde el que llegamos a la verdad y a la realidad. El yo individual no es ya un punto de partida adecuado, ya que aparece como entidad construida y sin ultimidad alguna<sup>10</sup>.

En la medida en que se subraya el carácter social de la personalidad humana, es decir, la contextualidad, historicidad y corporeidad del hombre, se hace posible la progresiva transición del sujeto individual moderno a la persona, que sólo adquiere autonomía en el seno de la interdependencia de las relaciones interpersonales. El mismo planteamiento kantiano, a pesar de su racionalismo, comenzó a abrirse a un nuevo horizonte a partir del principio de universalidad como criterio dirimente para la

10. Remito a mi estudio *Dios en las tradiciones filosóficas. II. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid, Trotta, 1996.

moral. Se partía del presupuesto de la dignidad humana, la persona como un fin en sí que no puede utilizarse como un medio. Esta dignidad de la persona es lo que hace exigible que cualquier comportamiento pueda ser universalizado. Es decir, sólo son morales las normas que puedan ser aceptadas por todos los afectados como una ley general. Hay que romper el individualismo autárquico en favor de la autonomía moral, que sólo es defendible desde el principio de la universalidad de la dignidad humana (todo hombre es un fin en sí, versión secularizada del concepto religioso de la dignidad humana y del iusnaturalismo).

Este planteamiento no logró abrirse a la intersubjetividad porque siguió primando al yo monológico, que se puso en lugar de los otros (cuya alteridad heterogénea no se reconocía), para, en nombre de la razón común y universal, determinar lo que es moralmente válido o no. No había un reconocimiento de alteridades diferentes, ni se conocía al otro empírico, sino sólo al analógico "alter ego", y la comunicación con el otro no era constitutiva de la autonomía personal, sino que, para la filosofía de raíz kantiana y luego husserliana, era algo posterior a ella. La autoconciencia kantiana es ahistórica y descontextualizada, a pesar de que planteó la relación entre el yo individual y la comunidad. La perspectiva de la condición humana (el yo trascendental común) ahogó la perspectiva de los "yoes" empíricos y de las alteridades individuales. Cada uno, en nombre de todos, determinaba lo que es moralmente válido (es decir, lo que se puede universalizar), con lo que se recaía en un yo solipsista y aislado, ingenuamente autosuficiente y que tomaba en consideración a los otros desde la propia perspectiva.

Buena parte de la filosofía del siglo XX ha reaccionado contra este yo narcisista, realzando el mundo de la vida como punto de partida para hablar del yo personal (Husserl y Heidegger, que siguieron privilegiando el carácter analógico del otro, y Gadamer y Ricoeur que se abrieron más a la alteridad). Hay que superar el yo descarnado de la tradición cartesiana- kantiana en favor de un yo corporal, mundano e histórico, y sobre todo social y contextual. Este descubrimiento remite a Hegel. Por un lado, puso las bases de la superación de una cultura del yo, desde el momento en que afirmó que el reconocimiento del otro es el problema fundamental de la identidad humana. La sociedad es el punto de partida desde el que tenemos que plantearnos la identidad del individuo, ya que la sociedad no es el conjunto o la suma de los miembros individuales que la componen, sino que hay que partir de ella como un todo para, a partir de ahí, plantearnos qué es el hombre.

El problema no es el del hombre como animal social, que desde un yo constituido se relaciona con los otros en el nivel político, sino el de la familia (dando Hegel primacía a la interacción entre los hermanos, respecto a la de padres e hijos). La sociedad es el marco en el que surge el individuo, cuya individualización no es anterior a su inmersión social, sino que deriva de ella<sup>11</sup>. El ser humano es autoconciencia en la sociedad. Nos relacionamos con los otros por mediación del trabajo y de las cosas (fenomenología del amo y del esclavo), en cuanto ciudadanos referidos al Estado, y en cuanto iguales pero diferentes en el ámbito familiar. La libertad no consiste simplemente en hacer lo que se quiera, sino en querer y hacer lo que es bueno, determinado socialmente. El individuo es un ciudadano y la individuación de cada uno surge desde el contexto de una sociedad dada, en la que se determina lo que es ético<sup>12</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento del otro se dio en Hegel desde la dialéctica de la totalidad sustancial que privilegió la colectividad sobre el individuo y el Estado sobre la sociedad civil. La esencia genérica se concreta en los individuos, que en última instancia son superados por las entidades colectivas. Hegel puso las bases de una superación de la antropología individualista desde la sociedad como entidad referencial prioritaria. La relación interpersonal, que es subjetividad compartida, es el punto de partida para superar el individualismo atomizante, pero no sacó las consecuencias a su propia perspectiva porque subordinó e integró la sociedad civil en el absolutismo del Estado. Mantuvo también la disociación entre el individuo privado (en el que juegan un papel fundamental las relaciones interpersonales) y el ciudadano público, supeditado y subordinado al poder estatal. El Estado no deriva de la conciencia democrática de los individuos ni está subordinado a la sociedad en su filosofía. Es una instancia absoluta, encarnación del Espíritu divino e instancia trascendente, cuya legitimidad no proviene del consenso de los ciudadanos. La reificación del orden social y político, la distinción entre los derechos del individuo privado y su papel social como ciudadano y

11. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Barcelona, Leia, 2<sup>a</sup>1979.

12. La contraposición entre la libertad negativa, hacer lo que se quiere, y la positiva, querer y hacer el bien que se da socialmente determina el planteamiento de Hegel. Cfr., A. Wellmer, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, 41-76. El papel del otro en la dialéctica hegeliana es analizado por J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*. FriburgoK. Alber, 1970, 51-54; R. Valls, *Del yo al nosotros*. Barcelona, Leia, 1979, 79-113.

la absolutización del Estado se convirtieron en los factores que neutralizaron el descubrimiento de la sociedad y del reconocimiento personal como componentes esenciales de la identidad individual. Por eso, buena parte del siglo XX ha estado marcada por la lucha contra los diversos colectivismos de la historia, contra la hipostasiación del Estado (también de la patria, desde la óptica del Estado-Nación) al que se sacrifican los individuos<sup>13</sup>.

La revelación de la sociabilidad del hombre, como marco en el que se da la individuación personal, y el descubrimiento del carácter constitutivo de las relaciones interpersonales, que son las que posibilitan un yo autónomo y maduro, es gradual y corresponde a la evolución cultural, económica y sociopolítica de Europa en el siglo XIX y XX. Feuerbach rompió con el yo autárquico y con la impronta racionalista de la tradición anterior (“donde no hay tú no hay yo”<sup>14</sup>): Hay que volver al hombre empírico, al cuerpo y la sexualidad como alternativa al logicismo antropológico. Por otro lado, la relación de un yo con tú, que abarca los elementos afectivos y sensoriales, es la determinante del ser humano, cuya esencia es el amor y no la racionalidad. Consecuentemente, propugna la vuelta a la naturaleza, contra el idealismo hegemónico, y la revalorización de la política como dimensión fundamental de la sociedad.

Faltó, sin embargo, una mayor atención a los componentes afectivos, emocionales y sensitivos de la misma racionalidad cognitiva. Hay que tener en cuenta las dimensiones emocionales, afectivas e irracionales de la actividad cognitiva humana. La concepción cartesiana que identifica la conciencia con una actividad puramente racional e intelectual es falsa y ha sido una de las causas de los reduccionismos antropológicos y de muchos falsos problemas de la teoría del conocimiento. Cada vez es mayor el consenso acerca del cerebro emocional o sentiente<sup>15</sup>. El pensamiento racional se apoya en emociones y el lenguaje emocional es más corporal, primitivo, potente y efectivo que el meramente intelectual. Remite a la relación madre e hijo, actúa holísticamente sobre la persona y

13. Remito a mi estudio *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, 123-58.

14. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1995, 140: “Donde no hay tú no hay yo (...) El tú entre hombre y mujer tiene una resonancia completamente diferente al tú monótono entre amigos”

15. F. Mora, “El cerebro sentiente”: *Arbor* 162 (1999), 435-50; J. Ledoux, *El cerebro emocional*, Barcelona, Ariel-Planeta, 1999; D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairos, 1997

la motiva e inspira. Al mismo tiempo, tiene un valor cognitivo y creativo respecto del saber erudito memorístico, potencia la memoria y encausa los razonamientos, que se alimentan de la fantasía, la imaginación y la intuición.

Sin la dimensión afectiva de lo cognitivo no habría creatividad ni genialidad, y es decisiva para la formación de un sistema de valores. El pensamiento (que radica en el hemisferio izquierdo) no controla los sentimientos (hemisferio derecho), y es más fácil cambiar de ideas para adaptarlas a las emociones que a la inversa. Esta compleja interacción es la clave para comprender la distinta incidencia de los saberes culturales en la persona humana. El saber que se dirija a ambos hemisferios, como ocurre con la religión, tiene repercusiones mucho mayores que el que se quede en uno de ellos. Se pusieron así las bases de la superación del "cogito" cartesiano kantiano como punto de partida para la comprensión del hombre. Desde el momento en que se recurre a la corporeidad y, con ella, a la dimensión sexual y política del hombre, Feuerbach abrió el espacio de la subjetividad e integró a ésta en un ámbito social. La gran revolución en el campo de las costumbres, y concretamente en el ámbito de la sexualidad humana, arranca de esta nueva concepción antropológica, luego desarrollada por Freud, W. Reich, E. Fromm, H. Marcuse y otras corrientes personalistas como M. Buber y E. Mounier. La inteligencia emocional desplaza a la razón pura, que desconfía de la sensibilidad y de la imaginación e intuición en nombre de una racionalidad cuyo paradigma son las matemáticas y la lógica deductiva.

De nuevo, como en el caso de Hegel, se limitaron aportaciones antropológicas descubiertas por Feuerbach porque se mantuvo el idealismo del hombre genérico, que neutralizó el descubrimiento del individuo concreto. También porque se conservó una consideración esencialista del ser humano, fruto del idealismo alemán, con una dependencia radical respecto a la tradición que se criticaba (Hegel y la filosofía ilustrada de cuño colectivista). Sin embargo, el encuentro interpersonal era central para el Feuerbach tardío y la clave de su afirmación de la sensualidad, del sentimiento y del cuerpo, contra el idealismo racionalista de Hegel y la tradición anterior, ha sido desarrollada y profundizada a lo largo del siglo XX.

La revolución industrial puso las bases de una nueva concepción del hombre y de la sociedad. A su vez, el romanticismo y las corrientes vitalistas establecieron el marco de la protesta anti-ilustrada y anti-racionalista decimonónica, que tuvo continuidad en los existencialismos,

personalismos y vitalismos del siglo XX. Hay que volver al individuo, contra el predominio del abstracto hombre genérico, subrayan movimientos contrapuestos como el anarquismo y el existencialismo, mientras que la consideración del hombre como ser social de raíz hegeliana continuó en la tradición marxista. Es el ser social el que determina la conciencia humana (“tesis sobre Fierbach”) y el lugar que se ocupa en el ámbito de la productividad es determinante del comportamiento personal y colectivo, más allá de las decisiones morales y de las preferencias individuales.

También se limitaron las implicaciones humanistas de la renovada antropología marxista. El determinismo histórico, con la pretensión de superar científicamente al capitalismo, se impuso a la denuncia ético política de unas condiciones sociales en las que el trabajador no controla el proceso productivo y acaba alienándose en cuanto productor, en cuanto ciudadano (consumidor) y en cuanto persona privada (ya que la economía impregna tanto la vida pública como el ámbito privado). Marx fue el gran crítico de la cosificación del hombre bajo condiciones sociales que hacen inviable la subjetividad personal y que imposibilitan relaciones interpersonales libres y comunicativas. Ya no se trata de buena voluntad o intenciones (la intencionalidad de la conciencia), como lo determinante de la praxis humana, sino de la ubicación socioeconómica que impone sus leyes inexorablemente en el contexto de una sociedad competitiva e injusta. El Estado de derecho y la igualdad política son meramente formales y esconden relaciones de dominio basadas en la desigualdad económica.

En el sistema de Marx, la dimensión técnico económica se impuso a la ética y utópica en el proceso de transformación social. Por un lado, Marx puso las bases de la crítica al dominio social vigente desde la revalorización de los condicionamientos económicos y el desvelamiento de las ideologías encubridoras. Por otra parte, Marx participó del positivismo que criticó en las corrientes liberales y recayó en su devoción por la ciencia como instrumento suficiente de liberación humana. La ciencia de la historia se impuso a la praxis humanista, que exige la cooperación responsable de los sujetos en la transformación del todo social, con motivaciones que van más allá de la ciencia histórica o el economicismo cientificista<sup>16</sup>.

16. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982; *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, 216-72; 314-34; 360-432; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, 399-412.

La crítica a la conciencia errónea del capitalismo no fue acompañada de la crítica a la subordinación del individuo respecto a la colectividad. La importancia de la productividad, de las fuerzas productivas sobre todo, hizo que el protagonismo de la historia se desbancara del hombre a las estructuras económicas y a las condiciones sociales. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción devinieron el auténtico agente de la historia, desbancando tanto a la conciencia individual como a la intersubjetividad compartida. A su vez, lo político se analizó desde la mera dependencia de lo económico, sin clarificar el papel del Estado, que es tanto la expresión del dominio social (dictadura de clase) como el inevitable órgano gestor en la administración de la sociedad (y por tanto irremplazable).

La alienación humana se intentó superar desde un colectivismo, la clase social, que integra al individuo (que hegelianamente tiene que subordinarse a la clase social y al progreso histórico determinado por las estructuras socializantes). Las carencias marxianas están en relación con la ambigüedad y equivocidad de su teoría del Estado, que oscila entre su desaparición última y su necesidad como instancia administradora y organizadora de la sociedad. Por un lado, se abre a las instancias democráticas como alternativa al poder absoluto del Estado, criticando a Hegel, y por otro, desarrolla una teoría de la conquista del poder que está carente de controles democráticos postrevolucionarios.

La posterior teoría del centralismo democrático de cuño leninista buscó llenar el vacío de la teoría de Marx y simultáneamente eliminó la ambigüedad en favor del Estado que representa al pueblo, con lo que resurge la concepción hegeliana<sup>17</sup>. En buena parte, la caída del socialismo real y la crisis global del marxismo a finales del siglo XX depende de esos factores. No hay que olvidar, sin embargo, la justeza de muchos de los análisis marxistas a la economía de mercado, al desarrollo imperialista del capitalismo (hoy realizado en el contexto de la globalización), y las tendencias destructivas de los puestos de trabajo. La eficiencia de la robotización y la maquinización de a economía llevan a un sistema globalmente irracional pero enormemente eficaz y funcional en la reducción de la mano de obra. La caída del socialismo real y la globalización de la economía de mercado permiten hoy un análisis más

17. Juan A. Estrada, "¿Crisis del marxismo?: crisis de la ilustración": *Pensamiento* 38 (1982) 129-152; A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979; *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996.