

Del sujeto, la libertad y la felicidad desde el horizonte de los modernos. Tres reflexiones a partir del diálogo entre Ágnes Heller y Hannah Arendt.

Sebastián Gámez Millán*

RESUMEN

En esta comunicación examino una serie de conceptos medulares de la modernidad, como son “sujeto”, “libertad” y “felicidad”, entre otros, desde la perspectiva de Ágnes Heller y Hannah Arendt, firmes defensoras de la modernidad, frente a algunas de las críticas que han recibido tales conceptos durante la llamada postmodernidad, con el fin de diagnosticar qué queda de la modernidad y, si, después de todo, paradójicamente, no es la modernidad la que ha sobrevivido a la postmodernidad.

Palabras clave: Heller, sujeto, libertad, felicidad, modernidad, postmodernidad.

ABSTRACT

In this communication I examine a series of fundamental concepts of the modernity, since they are "subject", "freedom" and "happiness", between others, from the perspective of Ágnes Heller and Hannah Arendt, firm defenders of the modernity, opposite to some of the critiques that have received such concepts during the so called postmodernity, in order it diagnoses what stays of the modernity and, if, after everything, paradoxically, it is not the modernity the one that has survived the postmodernity.

Key words: Heller, Subject, liberty, happiness, Modernity, Postmodernity.

Se quiera o no, toda filosofía nace y crece en diálogo, como nos enseñaron de forma impecable Sócrates y Platón. Así que no debe sorprendernos que nos detengamos ahora a reflexionar sobre la filosofía de Ágnes Heller en su diálogo con Hannah Arendt, porque la filosofía, al igual que el arte o la ciencia, repito, no surgen de la nada, sino de las tradiciones que nos preceden y, en cierto modo, nos conforman. Y, de la misma manera que Arendt, Heller ha mantenido un largo y fecundo diálogo con una considerable parte de la tradición filosófica occidental: desde Aristóteles, pasando por Kant, Hegel, Marx, Lukács hasta Arendt. ¿Qué lugar ocupa esta última en la obra de Heller? Aparezca o no mencionada, es una presencia constante, un espejo que le devuelve su imagen o la imagen que ella aspira conquistar, un amigo en el sentido aristotélico del término, es decir, otro yo que le proporciona un juicio mesurado, además de sentido de la realidad y sentido común, tan difíciles de mantener en ocasiones para los filósofos, absortos con que todas las piezas del puzzle encajen. Precisamente hablando de juicio mesurado, sentido de la realidad y sentido común, en una “Nueva visita a “el concepto de lo político”, Heller reconoció no sin cierto respeto, el respeto que emana de la admiración, barrunto, que “Hannah Arendt fue la única filósofa representativa que ha mantenido durante toda la vida una adhesión al concepto de lo

* Universidad de Málaga. c/Huesca, nº 13, Cártama Estación, 29580, Málaga. Correo electrónico: sebagez@hotmail.com

político y que nunca se vio comprometida en los extremos del radicalismo político”¹. Ambas comparten, asimismo, una serie de afinidades: empezando por la “condición humana”, el concepto de lo político, con la libertad siempre presente, hasta la filosofía moral y sus visiones del arte y la literatura, además de algunos de los autores con los que mantuvieron y, en el caso de Heller, mantiene un diálogo que, al cabo, constituye su obra. Dicho esto a modo de introducción, en seguida quisiera examinar una serie de cuestiones que en su momento abordaron Ágnes Heller y Hannah Arendt y que desembocan en torno a la debatida polémica sobre la modernidad, a saber: 1) *De la inevitabilidad de tener que contar con un sujeto a pesar de la disolución de su concepto*. Al menos desde Nietzsche², si no antes por medio de manifestaciones artísticas y especialmente literarias (Poe, Keats, Dostoievski, Stevenson, Wilde, Pessoa, Pirandello), pasando por Freud hasta el (mal)denominado estructuralismo y post-estructuralismo, la noción cartesiana de sujeto ha sido cuestionada y quebrada en múltiples fragmentos. Pero, como nos ha sugerido Heller, debido a la polisemia de la noción de sujeto, muy bien analizada por la misma³, sería conveniente preguntarse de qué hablamos cuando hablamos de sujeto, y más concretamente, de qué hablamos cuando hablamos de la muerte del sujeto. Pues como antaño corremos el riesgo de enterrar a alguien sin haber comprobado si efectivamente estaba muerto o no. Si nos referimos al sujeto cartesiano, o por lo menos a una de sus interpretaciones más corrientes y extendidas, las penetrantes críticas de Nietzsche y Freud ponen en tela de juicio tal noción de sujeto, porque no está claro que el sujeto que piensa sea en todo tiempo este “yo”, introducido con frecuencia por la gramática, en la que según Nietzsche andamos enredados en sus nudos⁴. ¿Qué ocurre, de hecho, cuando nos sobrevienen pensamientos incómodos y desasosegadores⁵? Aún más, si el “yo” y no solo el yo es introducido subterráneamente por la gramática, ¿quién habla cuando hablamos? Tampoco parece muy claro y preciso que seamos “nosotros”, para empezar, porque no está muy claro quién es ese “nosotros”. “Nada me cuesta imaginar –escribió Borges en una prosa justamente célebre- que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición”⁶. ¿Es el lenguaje –el lenguaje del ser, en términos de Heidegger- o la propia tradición lo que habla, en cierta manera, por “nosotros” cuando “nosotros” procuramos expresarnos y comunicarnos? Por lo que respecta a Freud, debemos reconocer que su descripción y crítica del aparato psíquico deja al yo de la conciencia menos autosuficiencia y poder del que se suponía a partir de esa extendida interpretación del *cogito* cartesiano. Ni es plenamente consciente ni tan siquiera a veces le conviene serlo; actúa, pues, bajo las órdenes del *super-yo* y del *ello* (si bien la tarea psicoanalítica consistirá en que el *ello* advenga al yo, de tal manera que el individuo pueda tener, aunque nunca suficientemente, mayor dominio

¹ A. Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político”, reunido en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Montserrat Gurguú, Barcelona, Península, 2000, pp. 86-87.

² He ofrecido una visión panorámica de las críticas Nietzsche y Freud a la noción de sujeto en S. Gámez, “Acerca de la disolución del sujeto”, *Thémata*, (Sevilla), nº 35, 2005, pp. 549-556.

³ A. Heller, “¿Muerte del sujeto?”, reunido en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Montserrat Gurguú, Barcelona, Península, 2000, pp. 181-182.

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, pp. 59-60. Otros textos de Nietzsche importantes para analizar la crítica a la noción de yo en Descartes son los párrafos 16 y 17 de *Más allá del bien y del mal*. Trad. Carlos Vergara, Barcelona, RBA, 2002, pp. 53-54. Para un análisis de la disolución del concepto de yo en Nietzsche, véase M. Parmeggiani, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora 2002, pp. 131-160.

⁵ “El que nuestro “interior” consciente o inconsciente no es homogéneo es tan obvio que difícilmente hallaríamos culturas primitivas que lo considerasen de otro modo”, A. Heller, *op. cit.*, p. 196.

⁶ J. L. Borges, “Borges y yo”, en *El Hacedor*, recogido en *Obras completas I*. Barcelona, RBA-Instituto Cervantes, 2005, p. 808.

sobre *su vida*⁷). Y por si no fuera bastante, para Freud la identidad humana se conforma como un nudo de identificaciones, con lo cual se complica todavía más quién -o quiénes- es ese misterioso “nosotros” que hay en cada uno de nosotros. A pesar de todas estas críticas y otras que por falta de espacio omito, ¿podemos prescindir de la noción de sujeto? En el caso de que así sea, ¿de cuál de ellas y de cuál no, en vistas de que estamos ante un concepto escurridizamente polisémico? En filosofía se ha mantenido tradicionalmente, incluso hasta nuestros días, una actitud que no sé si exagero al calificarla de “paleoescolástica”, pues presuponer que una crítica, por muy certera que sea, tal como son en buena medida las de Nietzsche y las de Freud, es suficiente como para demoler un edificio filosófico arduamente levantado, como para haber refutado de una vez por todas una concepción, cuando lo más pragmático, a mi entender, sería servirnos de unas concepciones u otras⁸, dependiendo de los fines que nos propongamos. Por ejemplo, a partir de la crítica de Nietzsche observamos, entre tanto y siempre actuando bajo unos intereses, los efectos de realidad y efectos en la realidad de la gramática a la hora de constituir la noción de yo –o más bien *ello-*, además de la sospecha de que ese yo no es en todo tiempo el que rige la consciencia y la voluntad, lo que sin duda es un claro precedente de la teoría de Freud, que no en vano reconoce haber tomado el término de Groddeck, el que a su vez se había inspirado en Nietzsche⁹, si bien Freud lo desarrollará más amplia y detalladamente. Asimismo, la teoría de Freud acerca del sujeto nos permite arrojar luz sobre cómo se forja la identidad humana y las relaciones, a menudo hostiles, que mantienen entre sí las diferentes instancias psíquicas, anticipadas sorprendentemente por narraciones literarias como *El doble*, de F. Dostoievski, *El extraño caso del Doctor Jekyll y Mr. Hyde*, de R. L. Stevenson o *El retrato de Dorian Gray*, de O. Wilde. Así, “aunque muchos estudiantes de filosofía dan por sentado su fallecimiento”, como advierte Heller con cierta ironía, “todavía no se ha realizado la autopsia en esa cosa o concepto llamada “sujeto”¹⁰, porque si bien, en sentido estricto, “no somos sujetos”, no llevamos dentro algo llamado “sujeto”, sin embargo, nos manifestamos como sujeto y no podemos evitarlo”¹¹, pensamiento que se encuentra en consonancia con el pensamiento de Arendt, para quien “mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de “quién” en contradistinción al “qué” es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que alguien dice y hace”¹². Por lo tanto, “la relación sujeto-objeto”, como parece responderle Heller a Heidegger y al a-humanismo –antes que anti-

⁷ Freud repite esta idea a lo largo de su obra, no obstante, válgame esta cita a modo de botón de muestra: “El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del *ello*”, S. Freud, *El yo y el ello*, recogido en *Textos fundamentales de psicoanálisis*. Trad. Luis López Ballesteros, Ramón Rey y Gustavo Dessal, Barcelona, Altaza, 1993, p. 591. Las cursivas pertenecen al texto citado.

⁸ “La verdad filosófica está tan poco abierta a la falsificación como la verdad mitológica. Las filosofías no se falsifican; uno puede simplemente alejarse de ellas”. Estas palabras de Heller, con las que no puedo sino coincidir, no son simplemente una *quaestio de iuris*; antes bien son una *quaestio de facto*. Más adelante continúa argumentando: “El nombre de Jorge, el que mató al dragón, ha sido borrado de la lista de santos católicos, pero la imagen del joven matando al dragón no puede borrarse del mundo de la pintura. La filosofía tiene un estatus parecido al del arte, con lo que quiero decir que las obras de filosofía pertenecen a la esfera de la “cultura” (...) Uno no puede desechar una parte de un mito y seguir creyendo en él. Pero uno sí puede desechar unos cuantos aspectos de una filosofía y quedarse con otros. Además, ésta es una práctica normal para conservar la herencia filosófica”, “Moisés, Hsuan-Tsang y la Historia”, reunido en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, *op. cit.*, pp. 212 y 214.

⁹ S. Freud, *El yo y el ello y La disección de la personalidad psíquica*, *op. cit.*, pp. 559 y 615.

¹⁰ A. Heller, “¿Muerte del sujeto?”, *op. cit.*, p. 181.

¹¹ A. Heller, *op. cit.*, p. 200.

¹² H. Arendt, *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 208 y 209.

humanismo- epistemológico de Michel Foucault y otros estructuralistas y post-estructuralistas, “no es una relación epistemológica, sino histórica-ontológica”¹³. En realidad, a pesar de las numerosas críticas que ha recibido la noción de sujeto por parte de algunos de los comúnmente considerados precursores de la postmodernidad, llámense Nietzsche o Freud, ¿cómo podemos prescindir de la noción de yo o de la noción de sujeto en sus acepciones más indispensables y prácticas, si se encuentran dentro del vocabulario esencial con el que se auto-comprenden y auto-interpretan los individuos modernos?

2) De las tensiones casi irresolubles entre el deseo natural de la felicidad y el deber social de la libertad. Quizás más aguda que la tensión entre libertad e igualdad, anunciada por Tocqueville, es la tensión o, mejor, las tensiones entre libertad y felicidad, prevista y analizada magistralmente por Kant. Dado que Heller considera la libertad –habría que precisar acaso qué acepciones de esta- como “el valor central moderno”¹⁴, como “el valor que todos los modernos comparten”¹⁵ y, en la estela de Arendt, ha definido lo político en el mundo moderno como “la concretización del valor universal de libertad en el dominio público”¹⁶, quisiera examinar esta cuestión de la mano de Kant, su principal arquitecto en la modernidad, y a la luz de las reflexiones de Arendt y Heller. “La filosofía –escribió esta última en uno de los diagnósticos más atinados que he leído sobre la filosofía como empresa creadora y su vínculo con la estructura de la modernidad- nunca ha dejado de insistir en que lo que se considera verdad no es realmente verdadero, sino que alguna otra cosa es verdad, o que lo que se ha considerado justo no es justo porque hay algo más que puede ser más justo o perfectamente justo. Cuando más reflexionamos sobre la estructura de la modernidad y su *modus operandi*, más nos recordará a la filosofía. La auténtica esencia de la condición moderna abarca la contradicción entre Es y Debe”¹⁷. Esta contradicción entre Es y Debe, de la que no sabemos tampoco si es resoluble, ¿no es la que se corresponde en la filosofía kantiana con la naturaleza y la libertad respectivamente? Si pensamos en el pensamiento de Maquiavelo y Hobbes, con clara inclinación hacia el Es y, por lo tanto, a eso que con ciertos equívocos denominamos “realismo”, por un lado, y el pensamiento de Kant y Hegel, con clara inclinación hacia el Debe y, por lo tanto, diríamos, idealista, observamos que esta contradicción o, si se prefiere, tensión, atraviesa la modernidad, estando todavía presente entre nosotros, hasta el punto de que no pocas discusiones actuales, sean en el orden que sea, político, moral, económico o estético, surgen de las diferencias que existe entre el énfasis que una parte proyecta sobre el Debe y el énfasis que la otra parte proyecta sobre el Es. Precisamente, según Heller, “el concepto moderno de lo político (la concretización del valor de la libertad en la esfera pública) hace de mediador entre lo que “es” y lo que “debiera ser”¹⁸. Tanto Aristóteles como Kant parecen coincidir en que la política tiene primacía¹⁹ respecto a cualquier otro quehacer, a pesar de que Kant no escribió apenas sobre política propiamente, si bien su pensamiento moral posee una indiscutible dimensión pública y política²⁰. La brecha se

¹³ A. Heller, *op. cit.*, p. 200.

¹⁴ “La libertad es el valor central moderno, y la política moderna trata de la interpretación y determinación de la libertad”, A. Heller, Introducción, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ A. Heller, *op. cit.*, p. 216.

¹⁶ A. Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷ A. Heller, *op. cit.*, p. pp. 88-89.

¹⁸ A. Heller, *op. cit.*, p. p. 97.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b. Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 2004, p. 48.

²⁰ El pensamiento político de Kant podría cifrarse en algunos de los opúsculos que se han reunido bajo el título *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, si no fuera porque filósofos como Hannah Arendt leyeron la tercera y última crítica de Kant, la *Crítica del juicio*, desde una perspectiva eminentemente política, como se puede comprobar leyendo *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003. Junto a ello hay que tener en cuenta que su pensamiento moral,

abre en otra parte: desde Aristóteles, el fundador de la teoría ética en occidente, el ser humano tiende hacia la felicidad como fin, sea eso lo que sea, pues como intuyó Kant con una deslumbrante penetración psicológica, “es una desdicha que la noción de felicidad constituya un concepto tan indeterminado y que, aun cuando cualquier ser humano desea conseguirla, nunca puede aseverar de un modo preciso ni acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente”²¹. Pues bien, casi todas las grandes corrientes éticas, desde el epicureismo al estoicismo hasta llegar al utilitarismo, corrientes cuyo influjo no ha cesado, sospecho, han tenido alguna vinculación con la ética aristotélica, en tanto que, de un modo o de otro, no hay ética que no se defina por algunas relaciones con la felicidad: la búsqueda de los placeres consecuentes de los epicúreos tiene un aire de familia con la felicidad, al igual que la ataraxia de los estoicos o la maximización de las utilidades de los utilitaristas. No sería hasta Kant cuando las éticas materiales se encontrarían con un escollo, y es porque la llamada ética de Kant, más que una ética propiamente, es una moral²². La moral, en efecto, posee un carácter público del que carece la ética. Kant no ignoró que “el precepto de la felicidad está las más veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones”²³ o, dicho de otro modo, aun reconociendo que la tendencia hacia la felicidad es universal, como actuamos por inclinaciones que poca o ninguna relación mantienen con el deber, la felicidad no puede ser el fundamento de una moral universal (o, como prefiero, universalizable). “Kant nunca deja de subrayar –como recuerda Heller– que una buena constitución (incluso la mejor) no tiene nada que ver con la felicidad de la gente que vive bajo esa constitución (...) La política (y la ley) tiene que ver con la libertad y no con la felicidad”²⁴. A diferencia del deber por respeto a la ley que uno se da a sí mismo, la también escurridiza noción de felicidad, incluso en la prudente forma de Aristóteles, parece que es insuficientemente exigente y recíproca²⁵ para una ética pública, o lo que viene a ser lo mismo, una moral cívica y política. Ante el círculo vicioso del eudemonismo no tiene otra enmienda que desterrar la felicidad y cuantos fines nos muevan a actuar por inclinaciones –y no por deber– como fundamento, pero habida cuenta de que no podemos tampoco renunciar a la felicidad, puesto que “seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de *ser feliz es algo sencillamente imposible*”²⁶, *procurará conciliar, en este orden, moralidad, libertad*²⁷ *y felicidad en un*

compuesto no sólo de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*, sus dos obras conocidas de esta materia, posee, como digo, una indiscutible dimensión pública y política.

²¹ Citado por Roberto R. Aramayo en “Ulises ante los cantos de sirena entonados por la felicidad”, en *La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, pp. 42-43.

²² Para esta distinción, P. Ricoeur, “Ética y moral”, recogido en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Carlos Gómez (ed.), Madrid, Alianza, 2002, pp. 241-255.

²³ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente, Madrid, Mare Nostrum, 2009, p. 38.

²⁴ A. Heller, “Felicidad y libertad en la filosofía política de Kant”, *op. cit.*, p. 104.

²⁵ A mi entender, inspirándose en Kant, para filósofos tan destacados como John Rawls o Ernst Tugendhat, “una moral es un sistema de exigencias recíprocas”, *Problemas*. Trad. Ramón Cuartango, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 10. Ágnes Heller habla en términos similares cuando habla de la “reciprocidad simétrica”, “Felicidad y libertad en la filosofía política de Kant”, *op. cit.*, pp. 115-118.

²⁶ Roberto R. Aramayo, “Un corolario del formalismo ético kantiano: el imperativo “elpidológico”, en *op. cit.*, p. 58. “Toda esperanza –añade Kant– se refiere a la felicidad y supone, con respecto a lo práctico y la ley moral, exactamente lo mismo que representa el saber y la ley natural en relación con el conocimiento teórico de las cosas”.

²⁷ Como es sabido, en Kant moralidad y libertad van de la mano: “si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (...). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros”, I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Traducción e introducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2005, pp. 52-53. Hacia sus últimos años, Michel Foucault rememoraba este pasaje de Kant cuando declaraba: “La libertad es la condición ontológica de la ética.

nuevo concepto: ser digno de ser feliz. ¿Qué implica ser digno de ser feliz? No se trata simplemente de una *quaestio de iuris*, como no es raro que suceda en postulados filosóficos y particularmente en la filosofía kantiana, que gira en torno a ideales regulativos, sino de una *quaestio de facto*, porque de un conjunto de acciones morales no se deduce necesariamente la correspondiente felicidad. Como observa Kant: “Podrías ser feliz en grado sumo, estando sin embargo altamente insatisfecho. ¿Cuál es la razón de ello? El ser consciente de que no eres digno de esa felicidad”²⁸. Y es que, en no pocas ocasiones, “en cuanto se deja oír la voz del deber se acallan los cantos de sirena de la felicidad”²⁹. Aún más, a juicio de Kant, “la felicidad carece de valor propio alguno, en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna”³⁰. De manera que la felicidad sólo es moralmente aceptable y valiosa cuando obedecemos nuestros deberes. ¿Cuáles son esos deberes? Por lo pronto, dejó escrito en *Metafísica de las costumbres*, dos: “La propia perfección y la felicidad ajena”³¹. Ahora bien, ni siquiera el cumplimiento de estos y otros deberes nos asegura que vayamos a ser felices, porque la felicidad, recuérdese, podrá sobrevenir o no dependiendo de lo favorable que nos sea el azar; eso sí, podríamos merecer acaso ser dignos de ser felices, que entraña una mayor moralidad, ya que se guía por el deber y la razón, y no por inclinaciones naturales. Por tanto, la libertad, que coincide con el concepto de poder (*Macht*) en Arendt³² y con el concepto de lo político en el mundo moderno según Heller (“la concretización del valor universal de la libertad en el dominio público”), tiene primacía sobre la felicidad, aunque no son enteramente irreconciliables, como hemos visto; y ello a pesar de que abrigar la creencia de que somos libres supone desde cierta perspectiva “la cuadratura del círculo”, es decir, si no una contradicción, sí otra tensión, ni mucho menos resuelta, “entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad”³³.

3) Modernidad frente a postmodernidad. Volviendo sobre la espinosa cuestión del sujeto, Ágnes Heller daba por concluido el último de los ensayos que compone *Historia y futuro* con unas palabras que se han traducido al español de esta manera: “Por curiosos que seamos, no sabemos cuándo, cómo ni adónde llegaremos, o ni siquiera si lograremos llegar. Lo que sabemos seguro es que la siguiente entrega de la historia tiene que estar escrita por nosotros”. Con la primera parte no puedo estar sino de acuerdo: la historia es un proceso sin fines, tesis que al parecer podría encontrarse en Marx; con la segunda, que “la historia tiene que estar escrita por nosotros”, lo estoy a medias. Me explico: al menos desde Maquiavelo, si no antes, desde las tragedias griegas, sabemos que la historia no está gobernada por los individuos, sino por la fortuna o, si se prefiere, por algo que no se nombra ciertamente con la palabra azar. Ahora bien, que los individuos no sean dueños de la historia no implica de ningún modo que, en la medida de sus posibilidades-libertades, procuren serlo. Heller no mantiene, claro está, una proposición fáctica, sino, en la estela kantiana, una decidida apuesta por que los individuos continúen emancipándose y, por consiguiente, ampliando sus

Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, recogido en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Carlos Gómez (ed.), *op. cit.*, p. 260.

²⁸ Citado por Roberto R. Aramayo, *La utopía moral como emancipación del azar*, *op. cit.*, 166.

²⁹ Citado por Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 167.

³⁰ Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 45.

³¹ Citado por J. Muguerza, en “Kant y el sueño de la razón”, reunido en *La herencia ética de la ilustración*, Carlos Thiebaut (ed.), Barcelona, Crítica, 1991, p. 27. El artículo contiene un estupendo resumen de estas cuestiones y la filosofía moral de Kant.

³² Véase, por ejemplo, J. Habermas, “El concepto de poder de Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, pp. 205-222.

³³ H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, reunido en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 2003, p. 227.

libertades. Cosa que después de todo no nos debe sorprender, porque a pesar de que el sujeto no se encuentra tan sujetado como creíamos, sin embargo, tenemos que seguir contando con él. Tampoco está claro que en rigor seamos libres, pero eso no nos impide seguir jugando como si lo fuéramos. Y al decir que no por ello nos impide seguir jugando como si lo fuéramos quiero decir que vivimos como si fuéramos libres³⁴, donde este como si produce, en expresión de un sociólogo, efectos de realidad y efectos en la realidad. En resumen, no somos sujetos, pero actuamos y debemos actuar como si lo fuéramos; tampoco sabemos con indudable certeza si somos libres y en qué medida lo somos y, no obstante, actuamos y debemos actuar como si lo fuéramos; no somos dueños de la historia, pero, en cierto modo, tenemos y debemos actuar como si lo fuéramos. Tras estas consideraciones, me pregunto si ese pasajero fenómeno que se ha dado en llamar post-modernidad no es, en suma, sino la lúcida y creciente conciencia de que algunos de los conceptos medulares de la modernidad, tal como son “sujeto” o “libertad”, pero también “autonomía”, “responsabilidad”, “igualdad”, “educación”, “democracia”, “tolerancia”, “cosmopolitismo” o “progreso” son ficciones, mas, eso sí, ficciones que nos constituyen. Historia y futuro lleva como subtítulo en español: ¿Sobrevivirá la modernidad? En la portada de dicha edición aparecía un avión estrellado en un desierto: ¿símbolo de una modernidad tecno-científica tan sofisticada como para crear aviones, pero incapaz, por otro lado, de saber adónde dirigirse? Reteniendo parte del subtítulo y de esta imagen, y al hilo de las anteriores consideraciones, me pregunto qué sobrevivirá a qué, ¿la postmodernidad a la modernidad o más bien, paradójicamente, la modernidad a la postmodernidad³⁵?

³⁴ Es conveniente recordar, con Javier Muguerza, que la “conocida “solución” de la *antinomia de la causalidad y la libertad* no es, en rigor, ninguna solución, sino la valiente aceptación por su parte de la antinomia misma”, “Kant y el sueño de la razón”, *op. cit.*, p. 20. Lichtenberg, lector de Kant y extraordinario escritor de aforismos, anotó: “El hombre es una obra maestra de la creación ya sólo porque, a pesar del determinismo, cree actuar como un ser libre”, *Aforismos*. Selección, traducción, introducción y notas de Juan del Solar, Barcelona, Edhasa, 1991, p. 242.

³⁵ De la amplia bibliografía en torno a la cuestión modernidad-postmodernidad, sugeriría Matei Calinescu: “Sobre el postmodernismo”, reunido en *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, postmodernismo*. Trad. Francisco Rodríguez Marín, Madrid, Tecnos-Alianza, 2003, pp. 259-301, especialmente la conclusión pp. 300-301. Así como S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001, y Jürgen Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, reunido en *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 2002, pp. 373-399.