

## *Armonía Mundi. La ética humanista en la sociedad de la información*

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Centro Asociado de la UNED  
Las Palmas de Gran Canaria

### RESUMEN

Frente a cualquier forma de armonía impuesta, el grado de armonización sin el cual no podemos escapar a la autodestrucción sólo puede ser fundamentado en la creación y el fortalecimiento de instituciones que contribuyan a la expansión de una ética humanista. Ha de entenderse ésta, no como mero sistema de ideas propio de una conciencia bienpensante, sino en tanto que fuente de inspiración de formas de vida que asuman la presencia permanente de la alteridad.

“De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.  
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Prop. 7.

“Lo que no se dice es como si no existiera”.  
La Tuerta, en *La buena estrella*, película de Ricardo Franco.

Dada la conmoción que le produjo el gesto de Piero Sraffa, podemos suponer que las palabras de la Tuerta llevarían al filósofo Ludwig Wittgenstein a profundas reflexiones. Así, si el gesto de Sraffa le condujo a cuestionarse su teoría del lenguaje, no sabemos en qué habrían parado sus cavilaciones ante una frase con la enjundia de esa que pronuncia Maribel Verdú en su excelente interpretación del personaje de la Tuerta en *La buena estrella*. En todo caso, como ningún oráculo atesora todas las preguntas y sus correspondientes respuestas, no estará de más prestar atención a ciertos ecos mientras nos aventuramos en las sendas de lo que tantas veces ha sido dominio del silencio. Silencio que aparece en muchos aspectos empolvado por los siglos cuando pretendemos romperlo a propósito del asunto que en estas páginas nos ocupa. Un silencio en ocasiones tan espeso que nos lleva a preguntarnos si lo que no se dice existe en realidad para quien calla, o si quien calla presupone que sólo vive en su interior lo que cree estar guardando con celo.

En *La era del individuo*, obra que puede considerarse como uno de los más serios intentos recientes de esclarecer la historia de la subjetividad moderna, Alain Renaud realiza una interesante contraposición entre las ideas de Leibniz y las de Hume a propósito tanto de la individualidad como de las relaciones entre individuos que son definitorias de la realidad social. A su entender, “la

función de la hipótesis de la armonía preestablecida, en Leibniz, era evidente: se trataba, gracias a ella, de llegar a pensar, a pesar de todo un orden, un acuerdo o, según la expresión del *Sistema* de 1695, una *comunicación* entre las sustancias concebidas como individualidades monádicas<sup>1</sup>. Como este mismo ensayista señala acto seguido, la comunicación que Leibniz logra establecer de ese modo es de tipo indirecto “vertical, por la mediación del plan divino, en ausencia de toda intersubjetividad”<sup>2</sup>

Hay que decir que esa hipótesis, además de sus repercusiones en el ámbito metafísico, tiene evidentes consecuencias en la definición del espacio social. Pues no se trata tan sólo, en efecto, de fundamentar la realidad en el plano del ser, también estamos con ella deslizando tomas de posición en la perspectiva del deber ser, como deja claro el propio Leibniz en su *Discurso de metafísica*. Para él, “cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular. Así puede decirse que, de cualquier manera que Dios hubiese creado el mundo, siempre hubiera sido regular e incluido en cierto orden general. Pero Dios ha elegido el que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo más sencillo en hipótesis y más rico en fenómenos, como podría ser una línea geométrica cuya construcción fuera fácil y sus propiedades y efectos fueran muy admirables y de gran amplitud<sup>3</sup>.

Huelga decir que ese orden, fruto de la inteligencia y voluntad divinas, no debe ser alterado por ninguna acción individual o colectiva. Para Leibniz, que considera la Ontología como un paso previo a la Teodicea, cualquier intento en esa dirección nos llevaría a la catástrofe. El todo es resultado del equilibrio perfecto entre las partes, un equilibrio que ha quedado establecido a priori. Por eso señala que “la acción de una sustancia finita sobre otra no consiste más que en el aumento del grado de su expresión junto con la disminución de la de la otra, en tanto que Dios las ha formado de antemano de modo que se acomoden entre sí”<sup>4</sup>. Es preciso, por consiguiente, tener un convencimiento previo acerca de los fundamentos últimos de la realidad para comprenderla y terminar aceptándola tal cual es. Sólo así pueden disiparse nuestros errores, únicamente de esa forma podemos reconocer la perfección del orden que tenemos ante nosotros.

La visión que hoy predomina es muy diferente. En efecto, en una realidad abierta y compleja tal como nosotros la concebimos, uno de cuyos ingredientes históricos primordiales es el proceso de laicización de las instituciones y formas de interpretar el mundo, la función de esa hipótesis metafísica de la armonía preestablecida queda desdibujada o reducida a mero juego literario. Frente a ella tenemos la obstinación de lo que aparece, que nos habla del con-

---

<sup>1</sup> Renaut, A., *La era del individuo*. Pág. 215.

<sup>2</sup> Renaut, A., Op. Cit. Págs. 215-16.

<sup>3</sup> Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*. Pág. 63.

<sup>4</sup> Leibniz, G. W., Op. Cit. Pág. 75.

flicto constante antes que de la armonía como base de lo real. En último caso, dentro de lo que podríamos llamar el horizonte de nuestro discurso, la armonía podría aún plantearse a modo de proyecto o de ideal regulativo. Pero entonces no sería más que una suerte de especulación metafísica acerca del sentido del tiempo histórico, constituiría a lo sumo la base de un ideal que es legítimo perseguir, pero que tiene tantos visos de validez como pueda tenerlos la hipótesis contraria y que, de ninguna manera, puede concebirse como algo dado de antemano. Así pues, la armonía no sería nunca preestablecida sino más bien algo a establecer paso a paso y con extrema dificultad.

En consecuencia, no parece que el individualismo radical que hoy campa por sus respetos sea con facilidad conciliable con ese ideal de armonía, si queremos hacer de él algo más que un mero ideal, a saber, un presupuesto para asumir ciertos compromisos. No es, a este respecto, la menor paradoja que encierra para nosotros la filosofía de Leibniz la conciliación que él establece entre unas sustancias individuales que en realidad no llegan a interactuar unas con otras y un orden cuya estabilidad no se ve amenazada en ningún momento<sup>5</sup>. Hemos de reconocer, sin embargo que dados los presupuestos de los que parte, su solución es lúcida, pese a lo poco consistente que hoy pueda a nosotros parecernos. Para él, tan sólo Dios podría imponer la armonía y con ello introducir orden y coherencia en el mundo.

Puesto que ha quedado bien patente que la solución ofrecida por Leibniz exige la fe previa en la existencia de un Dios omnipotente, podríamos seguir profundizando en la cuestión antes avanzada de si es posible concebir la armonía del mundo de otro modo. Así, en la perspectiva de la interpretación de lo humano, podríamos pensarla en tanto que aceptación implícita por nuestra parte del hecho social. Interpretada de esta forma, sería el propio egoísmo el que habría de llevarnos a contribuir al logro y, llegado el caso, a aceptar cierta dosis de orden o armonía. Nos conduciría, dicho sea en pocas palabras, a no tensar demasiado la cuerda, por temor a que ésta se rompa y vernos perjudicados. Queda previsto de este modo un margen para el despliegue de las motivaciones egoístas, pero éstas, en el curso de su desarrollo, terminan por entrar en una zona en la que se pliegan a la autolimitación. Desde esta perspectiva, ¿qué entenderíamos por sociedad armoniosa?

De sobra sabemos que no demuestra mucha sensatez quien concibe la posibilidad de un orden social ajeno a los conflictos personales o colectivos. Esa paz de los cementerios, a la que de forma jocosa aludía Kant al inicio de “La paz perpetua”, no es posible ni deseable. Cualquier aproximación a ese estado

---

<sup>5</sup> “... una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo”. Leibniz, G. W., Op. Cit. Pág. 74.

supuestamente idílico sólo podría hacerse mediante la imposición de fuertes restricciones a la posibilidad del conflicto; lo que equivaldría a restringir en paralelo y de modo contundente las libertades. Por tanto, un orden armónico sería aquel en el que los conflictos permanecen inscritos en procedimientos aceptables para la mayoría. En tal sentido, la armonía tendría un perfil muy incierto: podríamos decir cuándo se ha roto, por la afloración y magnificación de los conflictos, por desbordar éstos los límites que la sociedad considera tolerables, pero no acertaríamos a aseverar si vivíamos o no en una realidad armónica ni qué grado de armonía podría atribuirse a nuestro orden social. Sea como fuere, a nadie se le escapa que la respuesta a estas cuestiones marca de manera decisiva la orientación de nuestra reflexión política.

La tensión entre lo individual y lo social sigue estando presente, como vemos, en toda interpretación de la idea de armonía que no descansa en la voluntad de Dios sino en el quehacer de los seres humanos. De esa forma, el pensamiento liberal de nuestros días se caracteriza por la acentuación de uno de los polos<sup>6</sup>, mientras que los planteamientos comunitaristas buscan afianzar el orden social mirando hacia el lado opuesto. En cualquier caso, todo parece indicar que esa aporía no puede resolverse ateniéndonos en exclusiva al plano teórico. Ciertamente, sin libertades cívicas la armonía, sea cual fuere su grado real, no vale la pena, pero sin ideales asumidos de modo colectivo y sin renuncia expresa a llevar el individualismo hasta su extremo, la cohesión social es imposible. Así pues, esas libertades o esas renunciaciones son en última instancia asuntos muy prácticos.

Ya apuntábamos hace un instante que, si vamos a las raíces del liberalismo moderno, nos encontraremos de forma ineludible con el problema de la relación entre individuo y sociedad. Pensando sin duda en ello señala Renaut que “el empirismo, en tanto que monadología, debía inevitablemente, reencontrar él también este problema del acuerdo o de la comunicación de las sustancias. Éste era ya el caso de Berkeley, bajo la forma del *problema del mundo*”<sup>7</sup>.

Como se sabe, Berkeley plantea que la consistencia del mundo se debe a la constancia en la percepción del mismo por parte de Dios. De esta forma la realidad del mundo sería una cuestión superflua. Bastaría la imagen del mundo en la mente de Dios para que nosotros lo percibiéramos como una entidad subsistente. Dios aparecería en la misma posición en la que ahora podría aparecer

---

<sup>6</sup> Recordemos como Locke plantea que “en toda sociedad sólo puede ser necesario aquello que es indispensable para conseguir las finalidades que se propuso”. Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*. Pág. 99. Más adelante añade que “no puede haber ni perdurar una sociedad política sin tener el poder necesario en sí misma para la protección de la propiedad, y para sentenciar los quebrantamientos cometidos contra la misma por cualquier miembro de la citada sociedad, como consecuencia esto se traduce en que sólo existe sociedad política allí, exclusivamente allí donde cada uno de sus componentes ha renunciado a ese poder natural, dejándolo en manos de la comunidad”. *Ibid.* Págs. 101-2.

<sup>7</sup> Renaut, A., *Op. Cit.* Pág. 216.

una máquina capaz de crear una realidad virtual, con la peculiaridad de ser una virtualidad única y absoluta, de la que el ser humano no tendría nunca la opción real de salir. A nuestro juicio, dos caminos igualmente engañosos proporcionarían, no obstante, al ser humano la ilusión de estar fuera del horizonte de la percepción suprema. Por un lado, la apreciación parcial de la realidad, tomando la parte como si fuera el todo; es decir, la construcción de un mundo propio mediante la disección o asimilación intelectual de una fracción del mundo en sí. Restaría, por otro lado, la pura alucinación estimulada por el medio que fuere. Al seguir una de estas dos vías, el ser humano podría llegar a sentirse a salvo de la percepción divina, pero sería una vana ilusión pues nunca se situaría más allá de la línea de horizonte ya que esa misma línea es una banal frontera cuando hablamos de la capacidad perceptiva de un ser absoluto. Cabe, sin embargo, otra posibilidad. Se trataría, en este caso, de la opción de elegir que Dios dejaría a los humanos, atendiendo los dictados de su perfección como ser moral. En su infinita inteligencia, él conocería de antemano el sentido que nuestra elección va a seguir pero, al no intervenir en ella, la elección sería libre desde nuestro punto de vista. El problema se complica, sin embargo, cuando pensamos que no podremos elegir jamás nada que quede fuera del espectro de posibilidad definido por el mismo Dios.

Por citar un ejemplo de todos conocido, en la saga cinematográfica *Matrix* nos encontramos con una situación análoga, sólo que Dios es sustituido aquí por una computadora o un conjunto sistemáticamente ordenado de ellas. En ningún momento pueden los personajes tener la certeza plena de estar fuera de la realidad creada por el entramado de programas informáticos. Eso es tal vez lo único que queda claro al final de la algo confusa segunda entrega de la serie, *Matrix Reloaded*<sup>8</sup>.

Al hilo de las reflexiones a las que esa exitosa producción cinematográfica nos incita, cabe preguntarse si se perderían las pobres opciones —por ilusorias que estas fuesen— de escapar a su dominio absoluto, que nos quedaban con la hipótesis de Dios cuando lo sustituimos por una hipotética supercomputadora. En su Discurso de metafísica, Leibniz plantea que “el poder y la ciencia son perfecciones, y en tanto que pertenecen a Dios, carecen de límites. De donde se sigue que Dios, que posee la sabiduría suprema e infinita, obra del modo más perfecto, no sólo en sentido metafísico, sino también moralmente hablando”<sup>9</sup>. ¿Podría decirse algo semejante si hacemos que su lugar lo ocupe una máquina? En principio, tal como suele desarrollarse esa tesis, parece que la carencia de sentido moral en esta última tendría como consecuencia final la ausencia de margen de libertad alguno para el individuo humano. A no

<sup>8</sup> “El ateísmo de hoy no pretende, como el de 1900, explicar el mundo ‘sin Dios’: pretende que el mundo es inexplicable, y el racionalismo de 1900 es a sus ojos una teología secularizada”. Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*. Pág. 186.

<sup>9</sup> Leibniz, G. W., Op. Cit. Pág. 58.

ser que la existencia de una imperfección del sistema haga posible cierto margen de indeterminación y con él aparezca la libertad de elegir, posibilidad también apuntada al final de la segunda entrega de *Matrix*. En cualquier caso, vemos como, frente a un poder absoluto, las libertades individuales sólo pueden existir en tanto que graciosa concesión del ser que ejerce ese poder o una siempre precaria apropiación por parte de los individuos particulares de aquellos espacios que escapen a la omnímoda voluntad de dominio de quien ejerce el mencionado poder.

Pero, volviendo al asunto, hoy más candente que nunca, de las raíces del liberalismo, recordemos como, en Hume, ya que “la única realidad del espíritu es la atomicidad de impresiones rigurosamente heterogéneas, desprovistas de todo principio metaempírico de unidad”<sup>10</sup> reaparece con fuerza el problema de la unidad del mundo y del lugar que en él ocupa la subjetividad humana. Ese planteamiento conlleva un gran riesgo disociativo, que Hume se apresura a contrarrestar señalando que “la naturaleza humana no puede subsistir de ningún modo sin la asociación de individuos; y esta asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de la equidad y la justicia. El desorden, la confusión, la guerra de todos contra todos son las consecuencias necesarias de tal conducta licenciosa”<sup>11</sup>.

Sin embargo, el problema subsiste a pesar de la apelación al buen sentido del pensador británico. Quedan patentes tras esa apelación las dificultades para construir un orden social, aceptable desde un punto de vista democrático, partiendo de la atomización de los intereses y las voluntades propias del fortalecimiento del individualismo. Para expresarlo en los términos de Renaut, “¿cómo representarse en el marco de tal pensamiento de la diferencia pura, una comunicación posible entre esos flujos de impresiones que son lo sujetos, tan poco seguros de descubrir entre ellos una identidad susceptible de religarlos, como de encontrar en ellos, en cada uno, el soporte de su identidad en sí?”<sup>12</sup>.

De esta forma, al llevar el empirismo hasta sus últimas consecuencias, Hume pone de manifiesto lo problemático que resulta fundamentar lo social desde un liberalismo consecuente con sus fundamentos. Esta doctrina hunde sus raíces en una visión del sujeto, depurada por el pensamiento empirista, que hace del ser humano una unidad encerrada en el dominio de sus intereses egoístas y que sólo puede abrirse a lo social entendiéndolo como proyección de sus propios intereses. Por lo demás, el propio reconocimiento de la individualidad queda también en el aire por ese mismo déficit.

Hay que decir, en efecto, que tal reconocimiento es posible y, como es obvio, es siempre un reconocimiento colectivo. Al apuntar esta circunstancia,

<sup>10</sup> Renaut, A., Op. Cit. Pág. 216.

<sup>11</sup> Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*. Pág. 73.

<sup>12</sup> Renaut, A., Op. Cit. Pág. 216.

podemos avanzar hacia otras implicaciones del concepto de armonía. En efecto, del ciberespacio al barrio, pasando por el Estado y toda la gama de instituciones sociales intermedias, la posibilidad de establecer la diferencia se juega siempre en espacios marcados por el signo de la identidad colectiva. Punto de intersección entre todos ellos y excelente terreno para la reflexión sobre las cuestiones que venimos exponiendo, la ciudad sigue siendo el ámbito clave en la definición de lo que somos.

Hoy, a un buen número de ciudades les sucede algo semejante a lo que les ocurre a otros sistemas complejos, como la selva virgen, por ejemplo. En realidad no parece que puedan permanecer en pie y funcionando durante mucho más; la lectura de ciertos parámetros nos indica que hace tiempo deberían haber quedado destruidos. Sin embargo, funcionan, se mantienen, debido en último término a que la velocidad a la que se producen los intercambios entre sus componentes aleja a estos sistemas del punto a partir del cual su proceso de autodestrucción sería irreversible. Así, cada ciudadano contribuye sin saberlo a que la ciudad se aproxime peligrosamente al colapso<sup>13</sup> y también contribuye, igualmente sin saberlo, a que la ciudad se aleje del colapso. El flujo de información que pasa de continuo de unos ciudadanos a otros es, en último término, lo que mantiene en pie la ciudad. ¿Cómo se transmite la información que resulta vital para evitar la autodestrucción del sistema? Quizá no la transmitan, en el caso de la ciudad, sólo los medios de comunicación u otros sistemas mediados por la técnica. Es posible que la información más vital, aquella en la que nos va la vida, se transmita al margen de cualquier control racional que pretenda ejercerse sobre la misma, de una forma análoga a la empleada por otros animales sociales. En tal sentido, cabe preguntarse por la naturaleza de nuestras *encimas* sociales.

Como es obvio, el equivalente de las sustancias químicas en las que se basa la cohesión y la comunicación en los animales sociales lo encontramos, si nos referimos a los humanos, en el lenguaje; no sólo en lo que llamamos lenguaje natural, sino también en otras muchas formas de lenguaje, desde el gestual al icónico. Nuestras encimas son, pues, actos de comunicación y fragmentos de discurso que circulan de manera espontánea en el contacto directo entre los individuos.

---

<sup>13</sup> “Un resultado general del estudio matemático de la estabilidad de los sistemas consiste en que ésta decrece al aumentar el número de interacciones entre los constituyentes. Según este resultado, todo sistema complejo debería desaparecer, y la existencia de medios ecológicos complejos como la jungla virgen, la existencia de biosistemas, particularmente las sociedades humanas desarrolladas, parece incomprensible”. Al inicio del texto que acabamos de citar, Prigogine se está refiriendo a la entropía. Más tarde añade: “Ahora entendemos por qué la afirmación de que estos sistemas son inestables y siguen existiendo no es contradictoria. Basta que en ellos los intercambios entre todas las partes sean lo bastante rápidos como para que la dimensión crítica a partir de la cual la fluctuación puede amplificarse y destruir el sistema sea enorme”. Prigogine, I, *¿Tan sólo una ilusión?* Págs. 96-7.

Por otro lado, no es menos evidente que la omnipresencia de la técnica establece de por sí una obvia distancia entre las sociedades animales y las humanas. A pesar de ello, si no estuvieran presentes en las ciudades mecanismos análogos a los que preservan a aquellos sistemas complejos, serían aún más frecuentes los procesos de declive autodestructivo. Así, por poner un ejemplo, puesto que el contacto social directo transmite información vital, los actos sociales revisten una importancia mucho mayor de la que a veces estamos dispuestos a concederles. Cualquier acto que tenga una dimensión social sirve de ocasión para transmitir las informaciones que lo mantienen todo en pie.

Frente a esto podemos pensar que los medios de comunicación crean la ilusión de una comunidad que, en realidad, recluye con frecuencia al individuo sobre sí mismo y lo encierra no pocas veces en un entramado de problemas que no siempre son los suyos y que, desde luego, no son en la mayor parte de las ocasiones los de su sociedad, si hablamos de la sociedad real, aquella que en efecto habita. Las instituciones, antes que otra cosa, constituyen núcleos de difusión de información. Bajo el ruido de fondo de su funcionamiento cotidiano, se distribuyen en ellas las consignas vitales. En forma de ideas, pero también en la somera estructuración de impresiones simples, de emociones o de huellas que en la memoria deja el movimiento de los cuerpos y todo lo que ese movimiento transmite. Pensar y reprocessar, difundir esa información de la misma forma, con las mismas pautas a través de las cuales nos ha llegado, es la más importante de nuestras tareas sociales. Sin embargo, no somos conscientes de nuestra función. No percibimos que muchas veces la articulación de un discurso es en sí misma una función secundaria, que lo vital es crear las condiciones para que la articulación del discurso sea una actividad casi superflua, que tan sólo nos sirva para reconocer la veracidad de una información que ha sido transmitida por el contexto que valida el discurso a los ojos del hablante. De este modo, en primer término, la libertad aparece como espontaneidad del sujeto frente a lo socialmente dado. Así, podemos considerar la libertad como una propiedad emergente, que surge o puede surgir a partir de la adición de elementos simples, cuando la suma de éstos hacen posible el nacimiento de un sistema complejo.

Como continúa diciendo Alain Renaut en la obra que citábamos al principio de estas páginas, el problema clave en Hume sigue siendo, en último término, el mismo al que se había enfrentado Leibniz por más que la salida que ofrece frente al mismo sea muy diferente. Se trata, en suma, de “no confrontar la razón con el pensamiento de un puro desorden, de un caos desprovisto de toda regla”<sup>14</sup>.

En efecto, elevado el sujeto humano a la posición primordial dentro de la sociedad, pero privado al mismo tiempo de la capacidad de establecer cer-

---

<sup>14</sup> Renaut, A., Op. Cit. Pág. 216.

tezas absolutas fuera del ámbito lógico-matemático, la posibilidad, la amenaza diríamos mejor, del caos resurge a cada instante. Tanto Hume como los pensadores posteriores se enfrentarán a esa amenaza de una u otra forma. El punto de inflexión decisivo en esa larga serie de cláusulas de salvaguarda frente al caos se encuentra en Nietzsche<sup>15</sup>. Por decirlo de forma más explícita, este pensador supone en la historia de la Filosofía la ruptura con el orden que, a partir de Kant, pretende establecer un equilibrio entre las tendencias surgidas del racionalismo y el empirismo<sup>16</sup>. El compromiso, entre una forma de armonía social no impuesta por Dios y una subjetividad que no conlleve el conflicto permanente de todos contra todos, se rompe con Nietzsche y su sagaz denuncia del “agotamiento del principio de subjetividad y de los valores de autonomía”<sup>17</sup>. La debilidad de los fundamentos del sujeto moderno queda en evidencia a partir de los resultados del método genealógico que él pone a punto y aplica con profusión en ámbitos que van de la crítica de la ciencia hasta la crítica política, pasando por el análisis genealógico de la moral. Subraya con ello el filósofo alemán “el profundo desplazamiento sobrevenido en el corazón de la modernidad”<sup>18</sup>. Una subjetividad surgida del equilibrio entre lo personal y lo colectivo no parece que pueda seguir siendo el pivote en que descansa el orden social.

Para nosotros, la repercusión más notable de ese desplazamiento quedará marcada “en la clausura sobre sí de un individuo contemporáneo que sacrifica el cuidado de lo social en la afirmación de su independencia”<sup>19</sup>. Independencia ficticia, en el fondo, pues se trata de un “individualismo sin sujeto, que ya no se acomoda a ningún principio de limitación impuesto a la afirmación del yo”<sup>20</sup>.

Más emotiva que racional, más vinculada a la autoafirmación hedonista que a la elaboración de un proyecto coherente de construcción de la subjetividad, esa afirmación del yo resulta de por sí acrítica y supone la perversión de la defensa de los valores individuales, tal como fue concebida desde los orígenes del pensamiento moderno, buscando un equilibrio armonioso entre lo individual y lo social. En resumen, tras asumir lo que hay de verdad en la crítica nietzscheana, nuestro gran problema sigue siendo hacer compatible la afirmación de la subjetividad con la legitimación del orden social. Aceptando pues que el principio de autonomía descansaba en un fundamento ilusorio, no podemos

<sup>15</sup> Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Págs. 171 y ss.

<sup>16</sup> La Constitución republicana propuesta por Kant tiene los siguientes fundamentos: “1º, principio de la libertad de los miembros de una sociedad —como hombres—; 2º, principio de *dependencia* en que todos se hallan de una única legislación común —como súbditos—; 3º, principio de la *igualdad* de todos —como ciudadanos—”. Kant, I., “La paz perpetua”. Pág. 102.

<sup>17</sup> Renaut, A., *Op. Cit.* Pág. 257.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

de ningún modo permanecer por más tiempo en ese terreno evanescente. Hemos de determinar qué modelo de subjetividad y de orden social nos sirven en una época como la nuestra, en la que las fronteras se desvanecen y unos se entusiasman mientras otros tiemblan con el imparable proceso de mundialización. La receta de Alain Renaut no es nada explícita en este sentido; se limita a plantear la “reapropiación de la subjetividad y de los valores humanistas”<sup>21</sup> como vía de salida a las aporías que hasta aquí hemos ido comentando. Se trata, pues, de meras indicaciones genéricas que poco pueden hacer frente a la sensación de vértigo que produce la aceleración del tiempo histórico en este nuevo siglo. En él, por vez primera, cuando hablamos de armonía tenemos que referirnos a la *armonía mundi*, con plena conciencia de lo que esta expresión significa. Si no parece que ni Dios ni el Supercomputador puedan ser garantes de esa armonía, ¿en qué trataremos de fundamentarla? Buscando inspiración en las palabras de Renaut podríamos decir que tan sólo es posible que, ya que no una armonización impuesta y por ello estéril, el grado de armonía sin el cual tal vez no podamos escapar a la autodestrucción sólo quepa fundamentarlo en la creación y el fortalecimiento de instituciones que contribuyan a la expansión del humanismo, no como mero sistema de ideas propio de una conciencia bienpensante sino en tanto que fuente de inspiración de formas de vida que presupongan una dialéctica permanente de confrontación y asimilación con respecto a la alteridad. Frente a él, las más serias amenazas a nuestra supervivencia provienen de los totalitarismos, de raigambre religiosa o tecnocrática, en los que los espíritus sectarios ven la única posibilidad de instaurar su particular y opresiva visión de un mundo armónico.

---

<sup>21</sup> Renaut, A., Op. Cit. Pág. 354.

## BIBLIOGRAFÍA

- HUME, David: *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. G. López Sastre. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- : “La paz perpetua”. Trad. F. Rivera, Immanuel Kant, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Discurso de metafísica*. Trad. J. Marías. Barcelona: Altaya, 1981.
- LOCKE, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Trad. A. Morales. Madrid: Alba, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Éloge de la philosophie*. Gallimard. Paris, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1979.
- PRIGOGINE, Ilya: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Trad. F. Martín. Barcelona: Tusquets, 1997.
- RENAUT, Alain: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Trad. J. A. Nicolás. Barcelona: Destino, 1993.