

POR UNA RECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

Puede que haya empezado a romperse el anatema de exclusión que imperaba en el campo de problemas que se designa con los términos de autoconsciencia, persona, individuo¹ o subjetividad. Ha ido cobrando un sentido positivo, e incluso un lugar central, para pensar y vivir una existencia humana lograda. El resurgimiento de la pregunta por sí mismo al menos en parte ha sido provocado por la experiencia de cohibición ante la creciente formalización, unida a la reducción de todo a función con el consiguiente trato anónimo con mecanismos, de modo que el encuentro personal se ve tantas veces sustituido por el manejo de aparatos y recursos institucionales y burocráticos anónimos, que ahogan la espontaneidad y el propio despliegue del individuo o incluso lo cosifican.

Este cambio acaece después de la travesía de un largo desierto en el que la biología y la neurociencia, el psicologismo y el sociologismo parecían ser las únicas explicaciones plausibles además de científicas. Tanto la neurociencia como el psicologismo hunden sus raíces en el siglo XIX, mientras que el sociologismo, surgido con el auge de las ciencias sociales, ha florecido propiamente en el siglo XX (no sin antecedentes, por ejemplo August Comte [1798-1857]), con la intersubjetividad como fundamento supuestamente obvio y suficiente. Estas concepciones, deudoras de la ciencia, han ido acompañadas por otras de inspiración filosófica. Nietzsche es quizás el más destacado: "¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!".² Posición que a su manera defiende L. Wittgenstein, cuando afirma: "el sujeto pensante, representante no existe".³ La negación o destrucción del sujeto ha encontrado un campo amplio de expresión en la literatura, de modo que alguna alusión a él se va a hacer.

A pesar del predominio durante decenios de la posición destructiva del sujeto, de la historia del sujeto caben también diversas lecturas. Desde la lectura que lo circunscribe a un pequeño lapso de tiempo, de siglo y medio, entre los siglos XVIII y XIX, hasta las que la extienden desde los inicios de la modernidad (M. de Montaigne) hasta el siglo XX; pero la coincidencia en la extensión no significa una misma interpretación, pues, mientras para P. y Ch. Bürger se trata de una historia de aparición y desaparición,⁴ para otros la desaparición es algo nuevo del siglo XX o desde finales del XIX, después de haber experimentado una apoteosis en la modernidad.

Mucho se ha escrito sobre la historia del sujeto en la modernidad⁵ y de su negación.⁶ Klaus Düsing ha realizado una exposición sistematizada de "los tipos

¹ AMENGUAL, Gabriel, "Apories del procés d'individualització. Ruptura de la tradició", in: *Comunicació* 115-116 (2006) 119-138.

² NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München: dtv 1980, Bd. VI, 91; vers. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza ⁵1981, p. 64.

³ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Edición bilingüe. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza ⁷1997, p. 143 (Nº 5.631).

⁴ BÜRGER, Christa y Peter, *La desaparición del Sujeto. Una Historia de la Subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal 2001.

⁵ ÁLVAREZ, Eduardo (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*. Madrid: Servicio de Publicaciones UAM 2007; ID., *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*, Madrid: Siglo XXI 2013.

fundamentales de objeciones contra una teoría de la autoconciencia",⁷ (no exactamente contra la subjetividad, pero se trata de cuestiones de gran afinidad) distinguiendo la objeción empírico-psicológica (Mach, Husserl, Sartre, Freud); la objeción desde la teoría de la sociedad (Adorno, Luhmann, Mead, Habermas); la objeción ontológica (Hartmann, Heidegger); las objeciones analíticas (Russell, Wittgenstein, Ryle, Rorty, Dennett, Nagel, etc.) y finalmente la objeción de la iteración infinita en la autorepresentación y la objeción del círculo (Plotino, filosofía clásica alemana, Herbart, Husserl, Ryle, Henrich, etc.).⁸ Además de las potentes teorías de la subjetividad de D. Henrich y Kl. Düsing, hay que anotar otras visiones de la historia de la filosofía reclamando el lugar propio del sujeto, visiones que no solo intentan interrogar de nuevo las fuentes, sino de dar forma a una historia de la 'existencia en persona';⁹ o visiones más centradas en la modernidad, conscientes de la crisis de identidad y de lo que significa ser un agente humano, es decir, un ser dotado de interioridad, libertad, individualidad y estar encarnado en la naturaleza, que encuentran la base para su afianzamiento en la vinculación entre la idea de bien y el sujeto.¹⁰

Nuestra intención no es visitar la historia de la subjetividad ni siquiera en la modernidad. Vamos a hacer un breve repaso por los motivos y situaciones que han conducido a la negación práctica del sujeto.¹¹ No se trata pues de recordar aquellos planteamientos filosóficos negacionistas del sujeto, sino las situaciones sociales que destruyen y aniquilan el sujeto. Para ello el recurso utilizado son los estudios sociológicos y el reflejo de estas situaciones en obras literarias emblemáticas. Es de esperar que este diagnóstico sirva de trasfondo para las propuestas de reconstrucción del sujeto, propuestas que van a actuar como negación determinada, no como teoría que nace de sí misma, sino como respuesta a la situación. A la vez las reacciones filosóficas serán indicio de qué es el sujeto, cuáles son sus determinaciones. Se trata, pues, de ver la negación del sujeto para poder presentar una negación de la negación o reconstrucción del sujeto. Puede ser esta una manera razonable de afirmar el sujeto o reafirmarlo o reconstruirlo. La afirmación se puede fundamentar en una negación determinada. De ahí las dos partes del escrito.

⁶ NAGL-DOCEKAL, Herta / VETTER, Helmuth (Hrsg.), *Tod des Subjekts?* Viena/Múnich: Oldenburg 1987; FRANK, Manfred / RAULET, Gérard / REIJEN, Willem van (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988; SCHMIDINGER, Heinrich / ZICHY, Michael (Hg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*. Innsbruck: Tyrolia 2005; KARCZMARCZYK, Pedro (ed.), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. Universidad Nacional de La Plata 2014.

⁷ DÜSING, Klaus, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Fink 1997, pp. 13 ss., 23-120.

⁸ Conciencia y subjetividad son dos temas distintos, aunque íntimamente ligados, de modo que se solapan en gran parte. La conciencia no solo es parte de la subjetividad sino su fundamento y su carácter distintivo. Ha habido un alud de explicaciones naturalistas, que hartas veces acaban en la negación; al respecto cf. ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva 2015, título que evoca DENNETT, Daniel C., *La consciencia explicada*. Barcelona: Gedisa 1995, indicando que la explicación naturalista deja la conciencia sin explicar.

⁹ ROMANO, Claude, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard 2019, alusión a p. 16.

¹⁰ TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1989). Barcelona: Paidós 1996; ID., *La ética de la autenticidad* (1991). Barcelona: Paidós 1994.

¹¹ Sobre la negación teórica algo se dijo en AMENGUAL, Gabriel, "Lectura humanista del antihumanismo", in: *Diálogo Filosófico*, núm. 20, año 7 (1991:2) 200-240 (reeditado bajo el título "Comprender y traspasar el antihumanismo", en: *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998, pp. 18-69).

1. Principales aspectos de la destrucción del sujeto

Para describir la destrucción del sujeto hay dos obras literarias clásicas, dos novelas, dos distopías, que en seguida saltan al recuerdo: *Un mundo feliz* de Huxley y *1984* de Orwell. Dichas visiones se complementarán con algunos estudios que se mueven sobre todo en el campo de la sociología, pero también de la psicología e historia, que se pueden leer como exposiciones de aspectos de la disolución del sujeto en nuestra sociedad, que también gozan de un cierto carácter de clásicos.

1.1. La felicidad a costa de la interioridad

La primera gran distopía del individuo en el siglo XX es la de Aldous Huxley (1894-1963) en *Brave New World* (*Un mundo feliz*, 1932), que anticipa el desarrollo en tecnología reproductiva, cultivos humanos y manejo de las emociones por medio de drogas ("soma") que cambian radicalmente la sociedad. Todo está orientado a que todo el mundo se sienta feliz; la guerra y la pobreza han sido erradicadas, así como el sufrimiento y el esfuerzo en el trabajo. La humanidad es ordenada en castas, donde cada uno sabe y acepta su lugar en el conjunto social; es una sociedad saludable, avanzada tecnológicamente y libre sexualmente. Podría parecer una utopía, aunque irónica y ambigua, puesto que todos estos logros se alcanzan al precio de eliminar la familia, la diversidad cultural, el arte, el avance de la ciencia, la literatura, la religión, la filosofía y el amor y donde los efectos de las tecnologías de entretenimiento y la distracción hacen que los súbditos no tengan nunca tiempo para estar solos con sus pensamientos, carezcan de intimidad e interioridad. Las personas nunca tienen tiempo ni un momento sin placer "ni un solo momento para sentarse y pensar".¹² A diferencia de los "malos viejos tiempos" en los que uno solía "entregarse a la religión, pasarse el tiempo leyendo, pensando..., ¡Pensando!" (p. 58); en los cuales uno se interesaba por la historia, por las culturas antiguas y se tenía en consideración a los grandes personajes y se leían las grandes obras de literatura y de pensamiento, incluso libros prohibidos como la Biblia y poesía (p. 42 s.); los tiempos en que se vivía en familia, que "psíquicamente era una conejera, un estercolero, lleno de fricciones a causa de la vida en común, hediondo a fuerza de emociones" (p. 45); unos tiempos en que era "obligado esperar largo tiempo entre la conciencia de un deseo y su satisfacción" (p. 51), creando así una cultura del esfuerzo. En aquellos "malos viejos tiempos" también había una cosa denominada democracia y una institución que se llamaba Parlamento, es decir, donde se tenía la "libertad para ser ineficiente y desgraciado" (p. 52 y 53), y otra denominada cristianismo (p. 56), y otra denominada alma, había arte y buena literatura y ciencia que se hacía grandes preguntas.

Se trata, pues, de una sociedad que proporciona una supuesta felicidad al precio de perder humanidad y la propia personalidad. Es la sociedad misma el sujeto rector de todo; el individuo se convierte en pieza del engranaje, no exactamente por imposición de un poder exterior, sino que el desarrollo tecnológico de la sociedad ha domesticado a sus miembros dando satisfacción a sus deseos más primarios, incapacitándolos para otros deseos y búsquedas, reduciendo al sujeto a su vida vegetativa y sensitiva, erótica y placentera, insensible a la belleza (poesía y arte), a la verdad y a la reflexión (ciencia), a lo Sagrado (religión).

1.2. La eliminación de la interioridad por el dominio del poder

¹² HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza & Janés 1981, p. 59. En este párrafo esta obra se cita en el texto, indicando entre paréntesis el número de la página.

George Orwell (1903-1950), en su obra más emblemática *1984* (escrita en 1948 [la trasposición de las dos últimas cifras dan el título a la obra] y publicada el 1949), expone que el poder no se basa en la dispensación de placer, sino en el control de los individuos, en concreto en castigar y vigilar, siguiendo el viejo método de "el Gran Hermano te vigila". Esta vigilancia se despliega mediante la tecnología de cámaras y pantallas (entonces aún desconocida pero actualmente bien presente) y que consigue acabar con la vida privada. "Los grupos gobernantes [anteriormente ...] solo se preocupaban por los actos realizados y no se interesaban por lo que los súbditos pudieran pensar. En parte, esto se debe a que en el pasado ningún Estado tenía el poder necesario para someter a todos sus ciudadanos a una vigilancia constante. Sin embargo, el invento de la imprenta facilitó mucho el manejo de la opinión pública, y el cine y la radio contribuyeron en gran escala a acentuar este proceso. Con el desarrollo de la televisión y el adelanto técnico, que hizo posible recibir y transmitir simultáneamente en el mismo aparato, terminó con la vida privada".¹³ De hecho no resulta difícil ver ahí como un pronóstico de las tecnologías de la comunicación actuales. Lo peor no es solo la destrucción de la vida privada, sino la destrucción de la capacidad de pensar (p. 206) y la manipulación de la opinión pública. "La creencia de que el Gran Hermano es omnipresente y que el Partido es infalible" requiere de los individuos "una incesante flexibilidad para enfrentarse con los hechos" (p. 206), pudiendo afirmar que "lo negro es blanco en contradicción con la realidad de los hechos" (p. 207), pero siempre con la "buena y leal voluntad de afirmar que lo negro es blanco cuando la disciplina del Partido lo exija" (p. 207). El dominio de la mentira se consolida con el "*doblepensar*" (pp. 206-208), haciendo que se puedan mantener "dos opiniones contradictorias simultáneamente" (p. 208). Ello afecta especialmente a la historia, de la cual se borra todo lo que no concuerde con la opinión dominante de hoy; para ello se lleva a cabo un "entrenamiento de la memoria" a fin de "recordar que los acontecimientos ocurrieron de la manera deseada" (p. 208). Incluso el lenguaje es transformado, con cuyo control se pretende el control de la realidad (p. 208); las palabras adquieren nuevos significados y otras palabras desaparecen, como por ejemplo, honor, justicia, moralidad, internacionalismo, democracia, ciencia y religión.

En esta distopía el individuo desaparece por obra del poder que vigila y controla, no solo las acciones, sino la opinión y el pensamiento. Para ello el gran medio es el dominio de las comunicaciones, de los *mass media* y toda la tecnología imaginable de vigilancia. En el fondo se trata de un dominio de la mentira, que lo penetra todo, desde las opiniones expresadas hasta las instituciones. Ello se hace palmario en los cuatro ministerios. El Ministerio del Amor es el que se ocupa de administrar los castigos, la tortura y de reeducar a los miembros del Partido inculcando un amor férreo por el Gran Hermano y las ideologías del Partido. El Ministerio de la Paz se encarga de asuntos relacionados con la guerra y se esfuerza por lograr que la contienda sea permanente; si hay guerra con otros países, el país está en paz consigo mismo. El Ministerio de la Abundancia es el encargado de la economía planificada y de conseguir que la gente viva siempre al borde de la subsistencia mediante un duro racionamiento. El Ministerio de la Verdad se dedica a manipular o destruir los documentos históricos de todo tipo (incluyendo fotografías, libros y periódicos), para conseguir que las evidencias del pasado coincidan con la versión oficial de la historia, mantenida por el Estado.

1.3. El dominio por el entretenimiento

¹³ ORWELL, George, *1984*. Barcelona: Destino 1989, p. 201. En este párrafo esta obra se cita en el texto, indicando entre paréntesis el número de la página.

Otros estudios -no ya ciencia ficción- han insistido en los medios de comunicación como los grandes directores de las mentes. Así Neil Postman (1931-2003), sociólogo norteamericano, publicó en 1985 un estudio titulado *Divertirse hasta morir*.¹⁴ La tesis de este estudio, muy caracterizadora de un mundo dominado por los medios de comunicación, es la siguiente: se ha conseguido lo que pronosticó George Orwell en su novela *1984*, pero no por los métodos represivos y dolorosos que preveía y que hacen del mundo una prisión, donde todo es controlado mediante una fuerte represión, donde todo el mundo es igual bajo la vigilancia del Gran Hermano, sino mediante el entretenimiento y la vida feliz, tal como había previsto Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. Los medios de comunicación social han hecho del mundo una especie de sala de fiestas, un *show* permanente para entretener a la gente. Se lo proponen no sólo con los programas de entretenimiento, sino con todos, en todo momento y de manera deliberada, porque de lo contrario el espectador cambia de programa. Los mismos noticiarios televisivos tienen mucho de entretenimiento por la manera y el marco en que se presentan las noticias y porque hay noticias de todo tipo bien dosificadas. Así, después de unas noticias inquietantes y desagradables sobre la crisis económica, la guerra, el hambre o la violencia machista, vienen las de entretenimiento y deportes; por desastrosa que sea una noticia, no hace que nada se pare, todo continúa; por grandes que sean los titulares que provoque una noticia de primera plana, al día siguiente habrá otras que también llenarán la primera página. La conclusión es que sufrimos una dominación, no mediante una represión, sino mediante el entretenimiento, más difícilmente identificable y más difícil de quitarnos de encima.

1.4. El trabajo industrial: cosificación y masificación

Entre los factores más decisivos de la destrucción del sujeto está el trabajo industrial en serie, en cadena de producción, introducida por el fordismo y, peor todavía, cuando el trabajo se ha convertido en una situación precaria, tanto por la inseguridad del puesto de trabajo como por la insuficiencia de los salarios. Como exposición distópica puede servir la película *Tiempos modernos* (1936) de Charles Chaplin. En este sistema de producción el trabajador se ve reducido a una pieza más de la cadena, de manera que llega a actuar como si fuera un "apéndice de la máquina";¹⁵ el trabajador no es el creador del producto, sino simplemente el que va haciendo un gesto mecánico, automático y rutinario. En este contexto Walter Benjamin cita a Marx: "A toda la producción capitalista le es común el hecho que el obrero no maneja la que es la condición de su trabajo, sino a la inversa: la condición de su trabajo maneja ahí al obrero, aunque tan solo con la maquinaria cobra esta inversión su realidad tangible técnicamente".¹⁶ El obrero ante la máquina sufre una uniformización y una despersonalización, la misma que experimenta el individuo en la masa.

¹⁴ POSTMAN, Neil, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, New York: Viking-Penguin, 1985 (vers. castellana: *Divertirse hasta morir: El discurso público en la era del show business*. Barcelona: La Tempestad 2001, 2012).

¹⁵ ADORNO, Theodor W., "Zu Subjekt und Objekt": *Gesammelte Schriften*. Band 10, 2, pp. 741-758, cita p. 745; vers. castellana: "Sobre sujeto y objeto", in: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu 1973, pp. 143-158, cita p. 146.

¹⁶ MARX, *Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23, p. 446 (vers. cast. de W. Rocas: *El capital*, vol. I, México: FCE 1975, p. 350). BENJAMIN, Walter, "Über einige Motive bei Baudelaire" (1939), in: *Gesammelte Schriften* (GS). Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedermann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, I/2, p. 631; vers. cast.: "Sobre algunos motivos en Baudelaire", in: *Obras I/2*. Madrid: Abada 2008, p. 235.

Con el término masa hemos llegado a otro tópico de la despersonalización, el imperio del anonimato y la destrucción del sujeto. En la segunda mitad del siglo XIX, con la revolución industrial aparece el fenómeno social de la masa. La masa puede ser entendida como multitud de clientes, de público (V. Hugo) o también como víctima de los cambios sociales (F. Engels). No se trata de una clase social, ni de un colectivo, sino de "la amorfa multitud de transeúntes, del público de la calle".¹⁷ En todo caso se trata de una masa en la que las relaciones personales y sociales se convierten en relaciones anónimas con mecanismos sociales. En vez de la referencia al otro, la relación personal, entra en acción el mecanismo social. El individuo se ve remitido a mecanismos, a redes, instituciones, con lo cual el individuo se masifica. La masificación viene agravada por la uniformización de criterios de pensamiento, de pautas de comportamiento, de caracteres, de gustos y deseos; se trata de una uniformización posibilitada y favorecida por el vaciamiento interior del individuo, por la ruptura de los lazos, de los vínculos que le eran constitutivos, de manera que el individuo se ve dirigido por otros, por fuerzas y mecanismos anónimos que no conoce ni controla.¹⁸ Otro factor decisivo es la técnica y los medios que contribuyen al aislamiento, "el confort aísla".¹⁹ Los medios que Benjamin nombra son el teléfono, la prensa, el tráfico de las grandes ciudades, la fotografía. En definitiva, la relación social se hace impersonal, estableciéndose con mecanismos y, además, se empobrece de tal manera que el individuo queda aislado.

1.5. El yo mínimo y la sociedad de la vivencia

Aproximándonos más a la actualidad, a los tiempos llamados de postmodernidad y dominados por el nihilismo, cabe reseñar una transformación del sujeto que equivale a su negación. Es el paso del sujeto comprometido al yo mínimo. Este cambio se detecta fácilmente en multitud de aspectos, en especial de la vida cotidiana. En los años que todavía encajaban en la modernidad, cuando regían los grandes relatos, en correspondencia más frecuentemente se encontraban personas comprometidas, incluso el lenguaje de militancia no era extraño, porque había causas por las que luchar, había ideales, se ansiaba una transformación social, algo, en cambio, inaudito en la postmodernidad. (Un indicio claro de cómo la cultura configura la personalidad). Las grandes causas asumidas y luchadas configuraban sujetos con determinación y voluntad decidida en consonancia con la causa que defendían.

Este dato, que puede parecer fruto de la experiencia o una impresión personal, lo podemos ver en cierta medida confirmado por un análisis avalado por estudios sociológicos. Así un estudio sobre la juventud española en los años de 1960 a 1990 distingue tres generaciones: 1ª) 1960-68: "centrada en la elaboración de proyectos ideales", 2ª) 1969-1982: "centrada en la ejecución de programas políticos", y 3ª) 1983-1991: instalados en los valores de la decepción y la desconfianza se "centran en la ocupación de actividades puntuales".²⁰

La pérdida de los grandes relatos y los cambios sociales correspondientes han propiciado el surgimiento de otra clase de sujeto,²¹ que Christopher Lasch de manera

¹⁷ BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2, p. 618; vers. cast.: 220.

¹⁸ Esta es la tesis del psicólogo social RIESMAN, David, *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós 1981, obra escrita en los años 1948-49, los mismos que *1984* de Orwell.

¹⁹ BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2 630; vers. cast.: 234.

²⁰ MARTÍN SERRANO, Manuel (ed.), *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990*, Instituto de la Juventud, Madrid 1994.

²¹ AMENGUAL, Gabriel, "Un gran desafiament de la modernitat i de la postmodernitat: la qüestió del subjecte", in: AA.VV., *Propostes humanistes a Mallorca, avui*, Palma de Mallorca 1990 (Quaderns Blanquerna, 2), pp. 75-104.

muy gráfica caracterizó como "yo mínimo" (*Minimal Self*).²² El "yo mínimo" es narcisista, hecho de instantes, no de proyectos. Este yo queda configurado por lo que se denomina valores *psi*,²³ psicológicos, como autestima, sentirse bien, armonía y paz interior, cultivo del cuerpo (dietética, cosmética, gimnástica, gastronomía), etc. Este yo mínimo se le puede caracterizar por tres rasgos: 1º) no tiene raíces, no está radicado en un humus, en un suelo sólido y estable, no tiene radicación, y, por tanto, 2º) su vida no tiene conexión; su vida no traza una línea continua, una trayectoria vital, sino unos puntos aislados sin conexión con el conjunto de su vida; desarrolla actividades sin continuidad; y 3º) a la vez le falta la conexión con los otros, no tiene verdadera comunidad, vive inmerso en la masa; todo lo demás es para él solamente medio para su satisfacción.

A nivel social nos encontramos, pues, en lo que el sociólogo Gerhard Schulze denomina "la sociedad de la vivencia", la sociedad de la satisfacción inmediata o de la gratificación instantánea.²⁴ Esta clase de sociedad es el marco para el planteamiento de una vida sin esfuerzo y sin planes u opciones de vida. Ello tiene enormes consecuencias personales y sociales. Esta sociedad comporta, además del narcisismo, una fragmentación de la vida, un indicio de la cual (que es seguramente una de sus causas principales) es que no hay profesión que dure toda la vida, o incluso que no hay profesiones sino *jobs*, ocupaciones temporales. Si, por un lado, puede parecer que la vida es siempre más individualizada en el sentido de que no discurre por unos caminos preestablecidos, por otro, es más uniforme y masificada que nunca: todos nos hemos convertido en únicos y siguiendo pautas dadas y comunes.

Aquí es donde se hace patente la necesidad de la recuperación del sujeto, a fin de no ser simplemente una pieza del engranaje comercial y consumista, de la industria cultural de masas y del sistema publicitario que orientan el consumo para satisfacción de las necesidades a la vez que crea las necesidades mismas y configuran al sujeto dictándole y orientando sus deseos ("somos especialistas en ti", como decía la publicidad de unos grandes almacenes).

En resumen

Simplemente se han indicado algunos destacados mecanismos económicos, sociales, políticos y culturales que tienden a la destrucción del sujeto: la búsqueda del bienestar a cuya consecución está orientado todo el sistema social (Huxley), aunque sea instantáneo (Lasch, Lipovetski, Béjar), dicho bienestar es también la meta de todo el sistema de comunicación social en la medida que en último término busca el entretenimiento de la gente (Postman), con lo cual se crea un tipo de sociedad, la de la vivencia (Schulz). La destrucción puede tener como origen algo más duro y estructural, como es, por una parte, el dominio y el control del poder sobre los individuos (Orwell), y, por otra, el modo de producción capitalista que despersonaliza, cosifica y masifica (Marx, Chaplin,

²² LASCH, Christopher, *The Minimal Self (Psychic Survival in Troubled Times)*, Nova York: Norton 1984 (versión italiana: *L'io minimo*. Padova: Neri Possa 2018); de este crítico de la cultura narcisista ver también *The Culture of Narcissim*, Nova York: Norton 1979; cfr. Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza 1988, pp. 211ss.; y de la misma, *La cultura del yo*, Madrid: Alianza 1993. Sobre el paso del "homo politicus" al "homo psychologicus", o del predominio de la vida pública al de la privada cf. Richard SENNET, *El declive del hombre público*, Barcelona: Península 1978.

²³ Sobre esta expresión y su contenido cf. LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Tusquets 1987.

²⁴ SCHULZE, Gerhard, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Campus 1992. Sobre esta cuestión se puede ver *Concilium*, núm. 282 (set. 1999).

Benjamin). El recuerdo de estos rasgos de destrucción del sujeto nos sitúa en el nivel de la práctica, de lo concreto, en el que se mueve el sujeto y pone ante los ojos qué clase de sujeto se trata de reconstruir.

Hasta aquí se han mencionado los factores y procesos destructores del sujeto. Lo más grave es que el sujeto ha asimilado estas influencias, de manera que se ha convertido en un sujeto totalmente extravertido, en el sentido que no tiene interioridad y vive de la exterioridad y de cara a la exterioridad y la inmediatez.

2. Reconstrucción del sujeto

Por la descripción de los grandes rasgos de la destrucción, ya se ve que la concepción de sujeto que buscamos no tiene nada que ver con la cuestión del sujeto de la historia y cuestiones semejantes que se han planteado sobre todo en el marxismo, ni tampoco directamente con una teoría de la subjetividad, sino que tiene que ver con que cada ser humano pueda ser sujeto de su vida, que se pueda realizar de manera libre y del modo más pleno posible, en cuya realización destacan la espontaneidad y la responsabilidad, además de la capacidad de pensar, deliberar y decidir, hablar y dialogar, obrar y cooperar, compartir y compadecer. Se trata ciertamente de una vida situada en una sociedad determinada con una historia y unas relaciones sociales, una cultura y una estructuración jurídica, moral, económica y política, pero en la que el individuo tiene las propias convicciones y creencias y es responsable de sus actos, es decir, dicho en términos kantianos, que el sujeto ha salido de su minoría de edad, a la que dicha situación tiende a mantenerle. Lo decisivo es que no se vea reducido a ser una pieza del engranaje social, un simple elemento de ganancia y consumo, asimilado de tal manera a la sociedad de la que sea solamente un número más, en el cual coinciden los datos del ciudadano medio; en definitiva que tenga la capacidad de salir de aquella pseudoindividualidad (como criticó Adorno) que lo convierte en un elemento más de la masa. Se trata, pues, de lograr el ser sujeto de todos (J.B. Metz).

2.1. La interioridad: el momento cartesiano

Ante un individuo disuelto y cosificado, fragmentado y masificado, con identidad difusa y en una sociedad que tiende a aniquilar la individualidad, la primera tarea es reconstruir el sujeto. Para ello se requiere empezar por el principio: recobrar la interioridad. Para ello hay que ir al inicio, a Descartes. Por muy problemática que parezca la posición cartesiana, por lo que no integra, en definitiva por sus insuficiencias, representa el punto de partida del pensar moderno e ilustrado, del que no es posible volver atrás; el puro tradicionalismo y la objetividad inmediata ya no se pueden justificar; el realismo ingenuo es insostenible. Ni el conocimiento (teoría) ni el orden de la convivencia (praxis) son pensables sin la mediación de la subjetividad. Solamente se puede calificar de razonable lo que no excluye que el sujeto pueda encontrarse a sí mismo en ello. Este es lo que se puede denominar momento cartesiano que, a pesar de sus insuficiencias y limitaciones, se ha de considerar imprescindible.

Se puede encontrar este mismo momento en Kant, expresado con la fórmula según la cual "el yo pienso ha de poder acompañar todas mis representaciones".²⁵ Esta afirmación, que en principio se aplica al ámbito cognitivo, se puede ampliar a todo

²⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B 132), in: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III, p. 136. Vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara 1978, p. 153.

campo de la acción humana: el 'yo pienso' ha de poder acompañar toda acción humana, de manera que este hecho le dará carácter de acción y no de puro acontecimiento impersonal y constituye la base de la responsabilidad moral. Así lo afirmará Hegel (FD § 115).²⁶ La presencia del yo hace del acto (que puede ser impersonal) una acción (FD § 117).

Hegel ha hecho del principio de la subjetividad el momento determinante de la consciencia moderna de la libertad (FD § 124 nota) y de la moralidad, de manera que "el derecho de la voluntad subjetiva consiste en que lo que ésta ha de reconocer como válido sea considerado por ella como bueno" (FD § 132). Esta afirmación de la subjetividad no afecta únicamente a la filosofía del derecho o filosofía práctica, sino al planteamiento general de toda su filosofía: "se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, en la misma medida, como sujeto".²⁷ El espíritu mismo, la realidad, es el resultado de la historia.²⁸ Hegel, recogiendo la herencia cartesiana y kantiana, amplía la perspectiva de la subjetividad, principalmente en dos dimensiones: 1) la constitución del sujeto por la experiencia y 2) por la mediación de la relación intersubjetiva. Más adelante se considerarán estos aspectos.

Søren Kierkegaard (1813-1855) tomará el mismo punto de partida de Descartes, en un escrito primerizo, dejado inédito por el autor y publicado póstumamente:²⁹ *De omnibus dubitandum est*: se ha de dudar de todo,³⁰ aunque no se trate tanto del cogito, sino del momento previo, la duda. De todos modos ambos confluyen en el sujeto de la duda o del cogito: la consciencia. Pero en Kierkegaard la cuestión del sujeto se desarrolla en otros campos como el del amor, la interioridad, la relación. Aquí la duda se convierte en el movimiento del espíritu que "se quiere sustraer a la dispersión y concentrarse y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar consciencia de sí en su valor eterno".³¹ Por esto la elección es una autoelección, en el sentido de que lo que se elige no es sino la existencia concreta, dada del singular respectivo. "Lo importante no es ser esto o aquello, sino ser sí mismo, y esto lo puede todo ser humano, si así lo quiere".³² Aquí comienza a intervenir la conexión entre lo dado y lo hecho, o entre ser puesto y poner. En todo caso la identidad constitutiva para la existencia ética se encuentra siempre haciéndose y, por tanto, solo es posible bajo la presuposición de la libertad.³³ A pesar de esta conexión con Descartes, Kierkegaard no se queda ahí, sino que además de autoelección e interioridad, el sí mismo es relación.

²⁶ HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. 2, pp. 9-312. (Se cita con FD § y el número del párrafo).

²⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1952, p. 19; vers. castellana: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, México: FCE 1971, p. 15.

²⁸ THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter 1970, pp. 60-76.

²⁹ KIERKEGAARD, Søren, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (1842), in: *Gesammelte Werke* (GW). Trad. alemana de E. Hirsch. Edición de bolsillo a cargo de E. Hirsch y H. Gerdes. Gütersloh: Mohn 1981, vol. 8, p. 109-164, ref. 123.

³⁰ La proposición está tomada de DESCARTES, René, *Principia philosophiae / Les principes de la philosophie* (I, 1), in: ID., *Œuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard 1970, pp. 553-690, p. 571.

³¹ KIERKEGAARD, Søren, GW, vol. 4: *Entweder/Oder* (1843), vol. 2/2, p. 201; vers. castellana: *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 3: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Trotta 2007, p. 174s.

³² KIERKEGAARD, *Entweder/Oder*, p. 189; *O lo uno o lo otro*, p. 165.

³³ RASSMUSSEN, Anders Moe, "Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit (II): Die Struktur und Kritik der ästhetischen Existenz", in: Deuser, Hermann / Kleinert, Markus (Hg.), *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*. Berlin: de Gruyter 2017 (Klassiker Auslegen, 67), pp. 213-229, ref. p. 224.

2.2. Autoconocimiento y vaciamiento de sí

El punto de partida y una dinámica continua para el proceso de la formación del sujeto es que se conozca a sí mismo, lo cual implica entrar en uno mismo, tener y mantener la propia interioridad (no ser una veleta, que se mueve según el viento, sino una brújula que desde sí misma y por su propia fuerza busca siempre el norte). Este es un tema de larga y profunda tradición filosófica, no en vano el precepto "conócete a ti mismo" estaba escrito a la entrada del templo de Delfos y resuena en la mayor parte de la tradición filosófica y espiritual, especialmente de la agustiniana.³⁴

Así, por ejemplo, esta exhortación juega un gran papel en Santa Teresa de Jesús; insiste en ella cuando plantea un cierto itinerario espiritual, como son las *Moradas del Castillo Interior* (1577). El castillo es "nuestra alma" (1M1,1)³⁵ y la primera exigencia es entrar en ella. En seguida se da cuenta de la paradoja: ¿cómo es posible entrar en el castillo que es uno mismo? Su respuesta es clara: "Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar", es decir, hay muchas maneras de estar, puesto que el castillo no solamente tiene muchos aposentos, sino también un foso y un entorno, con animales y gente en su entorno; por tanto uno puede estar "en la ronda del castillo" sin saber "qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro" (1M1,5). Esto es, uno puede vivir fuera de sí, distraído y disperso, sin saber de qué va la vida ni qué se juega en ella.

Para el itinerario hacia el centro "es cosa tan importante este conocernos". El socratismo teresiano se ejerce también ante el templo: "jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios" (1M2,9; 1M2,13). Esta referencia a Dios en el proceso del autoconocimiento se hace primeramente porque el referente para la definición del ser humano no es la diferencia con el animal, sino la relación con Dios. El contraste entre ambos hace resaltar más lo propio de cada uno (1M2,10) y, además, ante Dios aparece mejor "la gran belleza del alma" (1M1,1). De esta manera Dios, el Otro, entra en el proceso del autoconocimiento, de manera que este se consigue por la mediación del otro. La ipseidad se forma mediante la relación con la alteridad.

En la misma necesidad de conocerse insiste San Juan de la Cruz. De hecho "el libro de la *Subida al Monte Carmelo* expone todo un camino de toma de consciencia de sí y de conocimiento de la manera de actuar de la propia persona en sus mecanismos, tanto naturales como espirituales".³⁶ Pero San Juan tiene un acento muy propio, conocido por la metáfora de la noche y de la nada. Por lo que respecta al proceso de formación del sujeto lo que propone es "la verdadera libertad de espíritu, fruto de un aprender a 'desembarazarse' de todo lo temporal y espiritual. En definitiva, liberarse de todo lo que como una rémora se adhiere a la persona falsificando su autenticidad y la grandeza de su ser".³⁷

Este proceso de vaciamiento de sí mismo es lo que denomina noche, que es ciertamente un camino hacia la luz, pero pasando por la oscuridad y el desprendimiento

³⁴ Ver el monumental estudio COURCELLE, Pierre, «*Connais-toi toi-même*» de Socrate à saint Bernard, 3 vols. Paris: Études augustinienes, 1974-1975.

³⁵ TERESA DE JESÚS, Santa, *Obras completas*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegink. Madrid: BAC 2002. Esta obra se cita con la sigla usual: M (Morada, precedido por el número de la Morada, a M le siguen los números del capítulo y del párrafo).

³⁶ SANCHO FERMÍN, Francisco Javier, "El conocimiento de sí en la oración y en el sano desarrollo espiritual. Una perspectiva de comprensión del libro de la Subida", in: Sancho Fermín, Francisco Javier / Cuartas Londoño, Rómulo (eds.), *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz: actas del y Congreso Mundial Sanjuanista (Ávila, 4-10 de septiembre de 2017)*. Burgos: Fonte-Monte Carmelo / Ávila: Universidad de la mística - CITeS, 2018, pp. 593-615, cita p. 596.

³⁷ SANCHO FERMÍN, "El conocimiento de sí en la oración...", p. 593.

más total y absoluto, hasta alcanzar la desnudez (despojamiento, anihilación, etc.), el despojamiento y vaciamiento de sí mismo a fin de poder amar y unirse de manera total al Otro, a Dios y no quedarse embelesado narcisísticamente ante sí mismo. No es solamente ni primeramente un proceso de ascetismo, sino de transformación personal y existencial, teniendo ciertamente un "carácter psicológico"; "es en realidad el desprendimiento de lo que vive la persona atrapada por sus instintos y apetitos, o por su intelectualismo o racionalismo. [... Es] un proceso psicológico de ruptura con lo que aparentemente da a la persona luz y seguridad. [... Por ello] lleva a romper con el sensualismo, pero no con la sensualidad, con el racionalismo, pero no con la racionalidad".³⁸ Por tanto, "el vaciamiento o despojamiento del yo no será aniquilamiento ontológico, es decir, destrucción del ser personal, sino acceso al verdadero ser".³⁹

Todo el proceso purificador (de despojamiento y vaciamiento) de la noche gira entorno del apetito. El apetito es el fondo impulsivo básico de una voluntad todavía indiferenciada, en su tensión naciente, es decir, antes de determinarse como libertad. El apetito originariamente se abre a las sollicitaciones del mundo que lo rodea. La noche es la negación que abole esta tensión anhelante, aboliendo de esta manera las raíces mismas de la autoposesión y de la posesión en general (1S 3,3-4).⁴⁰ El apetito es la fuerza dinámica que anima todos los elementos constitutivos de la psicología sanjuanista. Es una fuerza indeterminada y determinable, que impulsa al alma a la posesión, sin sentido ni finalidad, que requiere orientación de la razón, la cual se convierte en "mozo de un ciego" (1S 8,3).⁴¹ Si, por una parte, el apetito puede someter la voluntad a una cadena de inquietud y desasosiego, por otra parte, tiene también siempre en sí mismo el anhelo de Dios, un anhelo que no puede ponerse al nivel de los demás deseos, aunque esto ocurra a veces. La noche consiste justamente en la purificación del deseo, que se irá decantando, vaciándose de todo lo que no es Dios, de sus contradicciones, de las imágenes falsas que se ha hecho de sí y de Dios.⁴²

Aquí se pone de manifiesto que el proceso formador del sujeto, que ciertamente comienza con la exigencia de conocerse, no es solo ni principalmente un proceso puramente cognitivo, a nivel de consciencia, sino que afecta la persona entera, todo su psiquismo, y que se juega sobre todo en el nivel del deseo y de la voluntad que han de ser vaciadas de impulsos, estímulos e imágenes; es un proceso que sobre todo se mueve en el nivel de amor y radicalmente determinado por la meta que es la de llegar a la unión con Dios.

El autoconocimiento es lo que puede dar densidad a la singularidad de cada uno, aceptándose tal como es; este es el presupuesto para la propia autorrealización desde el conocimiento y la valoración de las propias posibilidades y limitaciones. Es el camino para construir una interioridad propia y no ser una veleta al azar de los vientos. Es el punto de partida para poder hacer uso del propio entendimiento y ejercer su capacidad de deliberación y decisión, de compasión y solidaridad. Y el vaciamiento de sí es la condición de posibilidad y la salvaguarda de construir una identidad auténtica y no un ego hinchado que de esta manera encubre sus lagunas, un ego exuberante de apetitos

³⁸ SANCHO FERMÍN, "El conocimiento de sí en la oración...", p. 598.

³⁹ ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario, *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2003, p. 155.

⁴⁰ JUAN DE LA CRUZ, San, *Subida al Monte Carmelo*, en: *Vida y Obras completas*. Madrid: BAC 1972. Se cita de la manera usual: con la abreviatura S, precedida por el número del libro y seguida por los números del capítulo y del párrafo.

⁴¹ Me parece significativa esta expresión "mozo de un ciego", porque la razón no es entendida como el hegemonikon clásico, y por tanto no hay logocentrismo, sino armonía.

⁴² ROLLÁN ROLLÁN, *Amor y deseo*, op. cit., p. 163-167.

diversos y posiblemente contradictorios, que se convierten en imágenes y representaciones de sí y del mundo, de ideales, que hacen que el sujeto se quede siempre en sí, sin salir de sí mismo.

2.3. Sujeto y experiencia

Una de las críticas más básicas y repetidas al concepto cartesiano de sujeto es su carácter sustantivo, en el sentido que ya es, ya constituido desde siempre y desde sí mismo, sin otro fundamento que él mismo, sin proceso de formación, ni relaciones que lo constituyan o configuren. Es decir, no tiene ni tiempo ni relaciones.

Anotemos que aquí hablamos de experiencia en su sentido más amplio, de manera que incluye acción, interacción, trabajo e inmersión social, lenguaje y comunicación. La acción es puesta de relieve por P. Ricoeur, en tanto que es exteriorización del sujeto y a la vez formación del sujeto.⁴³

El primero que expone la tesis de que el sujeto se encuentra en proceso continuo de formación y, además, ofreció todo un recorrido de formación del sujeto, fue Hegel, especialmente en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), que toda ella puede leerse como la gran Odisea de la formación del sujeto moderno.⁴⁴ En esta obra Hegel pretende exponer "el camino de la conciencia natural que llega al saber verdadero o bien el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como estaciones preestablecidas en ella por su propia naturaleza, de manera que se purifica y se eleva hasta el espíritu consiguiendo, mediante la experiencia completa de sí misma, el conocimiento de lo que es en sí misma".⁴⁵ Alcanzar el saber verdadero y el conocimiento de sí misma se hace mediante la experiencia. También Hegel puede afirmar casi como lo haría cualquier empirista que "nada es sabido que no esté en la experiencia";⁴⁶ y respecto de la experiencia sensible afirma: "Todo está en la sensibilidad y, si se quiere, todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su fuente y origen en la sensibilidad, pues fuente y origen no significan otra cosa que el primer modo inmediato bajo el cual algo aparece".⁴⁷ Pero la experiencia no se reduce a lo recibido pasivamente por los sentidos, sino que es el "movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma", tanto en su saber como en su objeto, gracias al cual "le surge el nuevo objeto verdadero",⁴⁸ de manera que gracias a este movimiento dialéctico la conciencia se abre a nuevas experiencias, a nuevos conocimientos, que siempre implican a la vez un mejor conocimiento de sí misma. La experiencia es ya producto de la conciencia.

⁴³ RICOEUR, Paul, "Heidegger et la question du sujet", in: ID., *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil 1969, pp. 222-232 y otros escritos. Cf. AMENGUAL, Gabriel, "P. Ricoeur: Del sujeto quebrado a la hermenéutica del sí", *Anthologica Annu* 2022 (en prensa)

⁴⁴ AMENGUAL, Gabriel, "La experiencia y el sujeto. Transformación del concepto de experiencia de Kant a Hegel", in: Amengual, G. / Bordoy, A. (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018, pp. 133-155; PIPPIN, Robert, *Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes*", in: Vieweg, Klaus / Welsch, Wolfgang (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, pp. 13-36; SEDGWICK, Sally, "Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff", in: Vieweg / Welsch (Hg.), o.c., pp. 79-94.

⁴⁵ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 67; vers. cast., p. 54.

⁴⁶ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 558; vers. cast., p. 468.

⁴⁷ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (§ 400 nota). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969, p. 325. (Vers. cast. de Ramón Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza 1997).

⁴⁸ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 67; vers. cast., p. 54.

En la *Fenomenología* encontramos expuesto que la formación del sujeto se realiza mediante la experiencia, una experiencia compleja que incluye elementos que se pueden calificar de trascendentales, como son la sensibilidad, el entendimiento, la conciencia y la autoconciencia, la razón, las relaciones interpersonales, etc., pero también experiencias históricas o la historia entendida como el camino recorrido por la humanidad, que ha forjado al espíritu humano, que es un producto histórico: el espíritu es historia, es decir, experiencias históricas reflexionadas y asumidas, interpretadas extrayendo y asimilando sus lecciones; la formación del sujeto consiste en ponerse a la altura alcanzada por el Espíritu en su historia.

La concepción hegeliana expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* es encantadora y sugerente en grado máximo. La dificultad es que no refleja la situación del sujeto en la actualidad: un sujeto sin historia ni experiencia, fragmentado, disuelto, aislado y disperso en cantidad de estímulos y sin interioridad desde la que unir las diversas vivencias. Es un sujeto totalmente extravertido al azar de las novedades o modas culturales, sociales y económicas, como una veleta que gira según el viento.

Walter Benjamin capta temprano esta situación, que comienza a producirse con el capitalismo fordista con la producción en serie, donde el trabajador no hace más que gestos repetitivos al ritmo de una cadena de producción, sin que él sea el artífice de producto alguno como tal, pero también por la situación traumática de la Gran Guerra, de manera que sus consideraciones comienzan con la constatación de la pérdida irreversible de la experiencia: "La cotización de la experiencia ha caído y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más monstruosas" (p. 214 / 217).⁴⁹ "Una pobreza totalmente nueva ha caído sobre el hombre" (p. 214 / 217). Así comienza el escrito titulado "Experiencia y pobreza", a la vez que recordando el papel que la experiencia había jugado antes, cuando "era muy claro qué representaba la experiencia: los mayores la daban a los jóvenes" (p. 214 / 217), era el patrimonio de saber y sabiduría que se legaba y que unía la sociedad y las generaciones.⁵⁰

No entraremos en el diagnóstico que Benjamin hace de las causas de esta desaparición, simplemente recordemos que "la pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que de nuevo ha adquirido rostro" (p. 215 / 218), que se hace manifiesta en la falta de conexión entre los seres humanos y entre las generaciones, de manera que nos hemos incapacitado para comunicar experiencias, ya no nos une experiencia alguna. El patrimonio cultural (*Bildungsgut*) no crea lazos, porque no hay una experiencia que nos vincule con el patrimonio, con los otros y las otras generaciones. Por ello "esta pobreza de experiencia no es solamente pobreza de experiencias privadas, sino de la humanidad en general" (p. 215 / 218). Esta pobreza es tan grande que solamente puede designarse como una "especie de nueva barbarie" (p. 215 / 218).

⁴⁹ BENJAMIN, Walter, "Erfahrung und Armut" (1933), in: GS, vol. II/1, pp. 213-219; vers. cast.: "Experiencia y pobreza" in: *Obras II/1*. Madrid: Abada 2007, pp. 216-237. Este escrito se cita en el texto poniendo entre paréntesis el número de la página de la edición alemana y separada por una / el de la edición castellana.

⁵⁰ AMENGUAL, Gabriel, "Walter Benjamin. La experiencia en el momento de su desaparición", in: Amengual / Bordoy (eds.), *La experiencia*, pp. 231-250; ID., "De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin", in: García Norro, Juan José (ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, pp. 255-298; ID., "Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin", in: Amengual, Gabriel / Cabot, Mateu / Verma, Juan L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta 2008, pp. 29-59.

Aquí Benjamin pone en relieve un aspecto esencial de la experiencia, su comunicabilidad. La experiencia no es una serie de hechos vividos de manera aislada, sino unida por una narración, por consiguiente son hechos interpretados y asumidos por el sujeto y que de esta manera se hacen comunicables.⁵¹

Posteriormente en dos escritos: “El París del segundo Imperio en Baudelaire” y “Sobre algunos temas de Baudelaire”,⁵² trata de nuevo la cuestión de la experiencia y en concreto la modificación de la experiencia convertida en vivencia y de cómo esta puede ser transformada en experiencia. La vivencia significa una transformación estructural de la experiencia. La vivencia no solamente no es experiencia, sino que la hace imposible. Es fruto de un fuerte impacto exterior, momentáneo, que afecta fuertemente al sujeto, siendo éste pasivo y el impacto queda sin consecuencia alguna más allá del momento, es decir, sin continuidad en la persona ni posibilidad de compartir lo vivido, nos deja mudos, sin palabra.

El concepto correspondiente a la vivencia es el de shock. Benjamin toma de S. Freud la caracterización de la “progresiva atrofia de la experiencia”, dándole el nombre de shock. El shock es una percepción o estímulo que, por su carácter inconsciente e involuntario, burla el sistema defensivo de la conciencia y aparece como golpe súbito y sorprendente. Esta caracterización inicialmente psicológica se convierte en epocal, como descripción de la manera de percibir que ha devenido normal.

¿Cómo configura esta nueva forma de no-experiencia al sujeto? ¿Cómo y quién es el sujeto de la vivencia? La masa aparece como el sujeto social por excelencia de esta especie de no-experiencia, una masa que tiene diversos rostros: multitud de clientes, de público, víctima de los cambios sociales, amorfa multitud de transeúntes, el público de la calle. En dicha pérdida de experiencia juega la técnica también un papel: la técnica y los medios aíslan. Los medios que Benjamin nombra son el teléfono, la prensa, el tráfico de las grandes ciudades, la fotografía: “Bastaba apretar con un dedo para fijar un acontecimiento durante un tiempo ilimitado.” (p. 630 / 234). En definitiva, la relación social se hace impersonal, estableciéndose con mecanismos y, por otro lado, nos deja aislados y masificados. A la vivencia del shock que tiene el transeúnte en la multitud corresponde la vivencia del obrero en la maquinaria (p. 631 / 235). La misma despersonalización y uniformización, que sufre el obrero ante la máquina, es la que experimenta el individuo de la masa.

Benjamin se plantea la cuestión de si la vivencia se puede convertir en experiencia. Con tal finalidad busca una concepción de la memoria que pueda dar amplitud, densidad y continuidad a la vivencia. Con tal fin hace un rastreo en dos teorías de la memoria, una filosófica, la de Henri Bergson (1859-1941), y la otra psicológica, la de Sigmund Freud (1856-1939). La teoría de Bergson se verá ampliada y corregida por la recepción que de ella hizo el literato Marcel Proust (1871-1922). Pero los resultados no aportan gran cosa, si se exceptúan algunas indicaciones y sobre todo la constatación de que la vivencia ha devenido la forma de experiencia: tenemos la experiencia de que solamente tenemos vivencias, fruto de shocks.

De todos modos, de la recepción que Proust hace de Baudelaire sí va a extraer una pequeña pista. Según Proust el tiempo en Baudelaire es desmembrado; pero hay

⁵¹ También en este aspecto ha insistido RICOEUR, Paul, *Temps et récit*. Paris: Seuil 1983-1985, 3 vols., especialmente vol. 1.

⁵² BENJAMIN, Walter, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire” (1938), in: GS I/2, pp. 511-604; vers. cast.: “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, in: *Obras I/2*. Madrid: Abada 2008, pp. 89-203; “Über einige Motive bei Baudelaire” (1939), in: GS I/2 605-653; vers. cast.: “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, in: *Obras I/2*. Madrid: Abada 2008, pp. 205-259.

unos días especiales, los días de la rememoración (p. 637 / 242), unos días que “no son señalados por vivencia alguna.” (p. 637 / 243). “Lo que constituye su contenido ha sido fijado por Baudelaire en el concepto de ‘correspondences’” (p. 637 / 243). En estos días de fiesta se dan las correspondencias y son días llenos, que interrumpen el continuo del tiempo homogéneo, indiferente e insignificante. De esta manera alude al culto como paradigma de memoria y experiencia, que es celebrada, compartida y transmitida, creando una comunidad de la memoria y a la vez un sujeto individual y comunitario.

Las correspondencias son en general alusiones, evocaciones, de múltiple índole (como puede ser un olor, un color, un paisaje, etc.), que hacen recordar, que provocan la memoria e incitan a la rememoración (p. 641 / 247). La correspondencia más significativa vino dada por el sabor de una magdalena recién hecha mojada en té, que provoca al protagonista de *Por el camino de Swann* (el primer volumen de la serie *En busca del tiempo perdido*) una catarata de recuerdos que se plasman en las 3000 páginas del libro. Se caracteriza por ser un fenómeno involuntario y estar relacionado sobre todo con la memoria olfativa. Pero Benjamin entiende la labor de las correspondencias bajo la luz del paradigma del culto.⁵³ “Lo esencial es que las correspondencias fijan un concepto de experiencia que incluye elementos culturales” (p. 638 / 243). El culto es, para Benjamin, no solo el paradigma para entender la memoria y su unión con la experiencia, sino que, además, los elementos culturales son como la misma conciencia apocalíptica, que se convierte en una conciencia agudizada de la catástrofe que se avecina o que ya es presente; en este caso el culto hace percibir “el descalabro” (*Zusammenbruch*) de la modernidad.

La alusión al culto le sirve de recuerdo de una acción temporal por la que unas personas hacen memoria del pasado de manera que unen su experiencia a la memoria; el culto le sirve como paradigma de memoria y experiencia, que es celebrada, compartida y transmitida, creando una comunidad de la memoria y a la vez un sujeto individual y comunitario.

La vinculación entre el sujeto y la experiencia muestra el carácter problemático de ambas cosas hoy. La pérdida de la experiencia y su degeneración en vivencia no hacen más que mostrar la disolución del sujeto, que igualmente se fragmenta en momentos aislados, sin responder de nada.

2.4. Sujeto, intersubjetividad y transcendencia

La teoría más usada y aplicada para la comprensión y la explicación de la constitución y formación del sujeto en la modernidad es sin duda la teoría de la intersubjetividad y, dentro de sus múltiples variantes, la del reconocimiento. Es la teoría que explica que el sujeto se forma mediante la relación con los demás sujetos, de manera que la misma teoría cumple una doble tarea: la formación del sujeto y la de la comunidad o sociedad. Ambas tareas son realizadas por los mismos movimientos: el proceso de socialización es a la vez un proceso de individualización y el de individualización a la vez uno de socialización.

⁵³ Esta interpretación cultural de las correspondencias se basa en el texto mismo del poema que se titula “Correspondencias”, el cual está lleno de referencias culturales. Estas son sus dos primeras estrofas: “La Creación es un templo de pilares vivientes / que a veces salir dejan sus palabras confusas; / el hombre la atraviesa entre bosques de símbolos / que le contemplan con miradas familiares. // Como los largos ecos que de lejos se mezclan / en una tenebrosa y profunda unidad, / vasta como la luz, como la noche vasta, / se responden sonidos, colores y perfumes”. BAUDELAIRE, *Las flores del mal* (1857). Edición bilingüe de Alain Verjat y Luis Martínez de Merlo. Traducción de Luis Martínez de Merlo. Madrid: Cátedra 1991, p. 95.

No es el momento de hacer un recorrido de la evolución de esta teoría del reconocimiento, que fue formulada de manera explícita primero por Fichte y de la mano de Hegel recibió la versión más extendida, que a su vez ha sido objeto de diversas variaciones.⁵⁴ Pero también hay que recordar otras tradiciones que confluyen en parámetros semejantes o comparables, que en todo caso ofrecen potentes teorías de la intersubjetividad, como el pragmatismo gracias a las exposiciones de G.H. Mead y la fenomenología con las aportaciones de A. Schütz.⁵⁵ Posiciones semejantes se encuentran en la tradición personalista, especialmente G. Marcel y M. Buber.⁵⁶ Las últimas versiones de la teoría han venido de la *Teoría de la Acción comunicativa* de J. Habermas,⁵⁷ en la cual el lenguaje juega un papel decisivo y la de A. Honneth con la pretensión de convertirla en el fundamento de la moral.⁵⁸

Dada esta variedad de versiones lo mejor será fijarse en la más extendida, la hegeliana, y la recepción que de ella hace Habermas. Para Hegel la autoconciencia se forma gracias al encuentro con otra autoconciencia, con la que se establecen relaciones diversas, de dominio y servidumbre, de trabajo, formación y sumisión, pero en la *Fenomenología del Espíritu*,⁵⁹ que con frecuencia es tenida por la formulación *princeps*, no juega ningún papel el lenguaje, cosa que, en cambio, aparece en otros tanteos de los años de Jena.⁶⁰

Esta teoría explica muy bien la formación social y psicológica del sujeto, como de hecho es un producto social, aunque claramente individualizado en la medida en que cada uno hace la propia apropiación del saber social que le transmite la sociedad, de manera que la sociedad no representa un marco cerrado, sino más bien una pluralidad de posibilidades. Cada socialización implica una apropiación singular del patrimonio cultural que ofrece la sociedad, de manera que cada individuo puede aportar nuevas maneras o nuevos aspectos en la forma de vida de la sociedad.

Esta teoría explica razonablemente bien la relación entre el individuo y la sociedad. Su dificultad o insuficiencia se halla en su punto de partida o principio. Pues, presupone lo que es el resultado de la relación, puesto que son ya sujetos los que establecen las relaciones intersubjetivas.⁶¹ Alguna alusión a este supuesto se halla en

⁵⁴ AMENGUAL, G., "Anerkennung", in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, vol. I, Hamburg: Meiner, 1990, p. 128-131; ID., "Reconocimiento y solidaridad": *Studia Hegeliana*, III (2017) 7-26; ID., "Bildung y Reconocimiento. La Bildung como principio constitutivo del espíritu": Flores Miller, G. / Llinás Begon, J.Ll. (coords.), *La formación del sujeto en la modernidad*. Elementos para el estudio del desarrollo del sujeto a través de la tradición filosófica de la modernidad. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas 2020, pp. 83-111.

⁵⁵ Para un estudio conjunto ver DÜSING, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Dinter 1986.

⁵⁶ THEUNISSEN, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Gruyter 1965, 21977; versión castellana: *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: FCE 2014.

⁵⁷ Al respecto cf. AMENGUAL, Gabriel, "Acción comunicativa y solidaridad": *Solidaridad. Historia, concepto, propuesta*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021, pp. 269-293.

⁵⁸ HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort: Suhrkamp 1994; vers. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica 1997; ID., *Anerkennung: eine Europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp 2018.

⁵⁹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. IV.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'" (1967), in: ID., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, pp. 9-47; vers. cast.: "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena", in: *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Traducción de M. Jiménez y M. Garrido. Madrid: Tecnos 1986, pp. 11-51.

⁶¹ FRANK, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'potmodernen' Toterklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, p. 12 (Vers. cast.: *La piedra de toque de la*

Habermas, en el sentido de que la teoría de la acción comunicativa presupone personas capaces de habla y diálogo, acción y cooperación. Pero la dificultad no se reduce al inicio del proceso de socialización. En efecto, si la formación de la identidad, la individualización única de los individuos, solo es posible en actos de socialización, entonces individualización y socialización se condicionan recíprocamente, lo cual significa que la formación de la identidad en la perspectiva de la individualización, es decir, de la formación de la inconfundible individualidad del individuo, siempre es precaria y nunca alcanzable de manera definitiva. En la medida que la formación de la identidad depende del reconocimiento social por parte de otros, la formación de la identidad y la individualización no se hallan nunca a cubierto.

Es más, los procesos de socialización (y los de individualización correspondientes) siempre considerarán al individuo como un caso de la especie humana, del género, de la sociedad, de la raza, del pueblo, de la cultura, etc.; es decir que sus características siempre se disolverán en los universales correspondientes: cultura, época, género, estatus social, etc. Por tanto, si se quiere evitar esta disolución, se ha de afirmar que la sociedad es sin duda un horizonte de referencia necesario, pero no suficiente para la formación de la identidad individualizada; en consecuencia devenir sujeto de manera lograda depende de un horizonte de referencia que lo trascienda. Este horizonte de referencia que trasciende la sociedad es el que ofrece la religión.

La misma experiencia cotidiana muestra de manera intuitiva un 'resto' de extrañeza, puesto que un individuo no se identifica al cien por cien con sus grupos de pertenencia. Este 'resto' de extrañeza sugiere que la individualidad no se agota en la subjetividad constituida intersubjetivamente, no se identifica totalmente. Este 'resto' de extrañeza en la comunicación interpersonal remite al misterio de la individualidad de cada uno.⁶² Se puede decir que es misterio, porque no es idéntica con la identidad adquirida en la interacción social, ni tampoco con el saber previo que tenemos de nosotros mismos. Este misterio de la individualidad muestra la significación permanente de la religión. Al menos en la tradición judía y cristiana la singularidad y el carácter no intercambiable del individuo se hallan preservados en el pensamiento de que solamente a los ojos de Dios (*coram Deo*) la autobiografía de cada uno es individualizada. Habermas alude a la literatura autobiográfica, que refleja una experiencia judeocristiana fundamental, a saber, "la mirada individuante de este Dios trascendente, a la vez judicante y gracioso, ante el cual todo individuo, solo y sin delegar en nadie, ha de dar cuentas de toda su vida tomada en conjunto".⁶³

Así resulta que la relación religiosa, al menos tal como la entiende la tradición judía y cristiana, es la que es capaz de formar una identidad yoica no convencional. Así lo afirma Habermas: "El Dios del Cristianismo, uno, situado en el más allá, omnisciente, perfectamente justo y gracioso, posibilita el desarrollo de una identidad yoica liberada de todo tipo de roles y normas concretos. Este yo puede entenderse como un ser completamente individualizado. La idea de un alma inmortal ante Dios abre el camino a la idea de la libertad, según la cual 'el individuo tiene un valor infinito' [Hegel, ...]. Con la aparición de las religiones mundiales monoteístas surge estructuralmente la posibilidad de forjar una identidad del yo no-convencional y altamente individualizada,"⁶⁴ no-

individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su definición postmoderna. Barcelona: Herder 1995).

⁶² LUTHER, Henning, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts.* Stuttgart: Radius 2014, p. 71.

⁶³ HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 166. Vers. cast.: *Pensamiento postmetafísico.* Madrid: Taurus 1990, p. 167.

⁶⁴ HABERMAS, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976. p. 99. 100; vers. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico.* Traducción de Jaime Nicolás

convencional, es decir, no determinada por el contexto social y cultural. Y a la vez esta afirmación de la individualidad es "lo que *une* la Ilustración radical con el monoteísmo"⁶⁵.

Para Kierkegaard ser ante Dios es la condición de posibilidad de ser uno mismo, un sí mismo, y por tanto también de ser propiamente ser humano. "El hombre precisamente es sí mismo ante Dios. El hombre que no lo sea ante Dios, tampoco lo será en sí mismo"⁶⁶ "En rigor, es la relación con Dios lo que hace que un ser humano sea un ser humano"⁶⁷.

Conclusión

Los aspectos del proceso de constitución del sujeto señalados se pueden considerar también como características del sujeto a reconstruir, de manera que este repaso puede dar una idea positiva del sujeto a reconstruir: 1) autoconsciente, con interioridad y 2) con conocimiento de sí, pero no centrado en sí, sino vacío de sí y volcado al otro; 3) formado por la experiencia y la acción, 4) por la relación intersubjetiva y la relación trascendente, con Dios, una relación que significa salida de sí -en consonancia con la intersubjetiva- pero que va más allá de las relaciones sociales. La carencia de interioridad aparece en todas las formas evocadas de destrucción del sujeto, sea la búsqueda de una felicidad que viene dada por un sistema de salud, por fármacos (Huxley), sea de manera instantánea (Lasch, Lipovetski, Béjar), con lo cual se crea un tipo de sociedad, la de la vivencia (Schulz); por el dominio y control del poder que elimina la interioridad misma (Orwell) o por efecto de la comunicación volcado al entretenimiento (Postman).

La interioridad es el punto de partida insoslayable, que se forma no solo con el ser-cabe-sí y por el autoconocimiento, sino también por la exteriorización de sí por la acción, la experiencia y la relación intersubjetiva. La interioridad, además de la presencia de sí en toda acción, requiere autoconocimiento que se logra no solo por introspección, sino también por la asunción del conocimiento del otro, por contraste con el otro y por su reflejo. La experiencia es a la vez salida de sí y vuelta a sí, de ahí su gran capacidad formadora de la subjetividad. El autoconocimiento no significa solamente tomar nota de rasgos propios, sino camino hacia el verdadero sí mismo, con todo lo que implica de vaciamiento de falsas imágenes de uno mismo, del mundo y de ideales.

El momento cartesiano es indispensable, pero la reconstrucción del sujeto no se puede quedar parada en él; sus lagunas han sido puestas de manifiesto a lo largo de la historia posterior, de manera que solo se puede intentar su reconstrucción recogiendo las críticas y las aportaciones posteriores. Es más, de las correcciones y complementos que se han ido confeccionando posteriormente se puede extraer una imagen aproximada del sujeto a reconstruir.

Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus 1983, p. 92-93. Este rol formador de identidad y de afirmación de la individualidad, una de las funciones de la religión que según Habermas de alguna manera todavía se mantiene, en este escrito es afirmado en un sentido histórico-evolutivo como la aportación de las grandes religiones -y especialmente del cristianismo- en las civilizaciones primitivas. Sobre las funciones sociales de la religión según Habermas cf. AMENGUAL, Gabriel, *Presencia elusiva*, Madrid: PPC 1996, pp. 102-116.

⁶⁵ HABERMAS, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, p. 15; vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Taurus 1991, p. 28.

⁶⁶ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. cast. de Demetrio G[utiérrez] Rivero. Madrid: Trotta 2007, p. 109.

⁶⁷ KIERKEGAARD, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'* (1846). Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme 2010, p. 244.

¿Por qué hablar de re-construcción? El sujeto desde siempre se ve sometido a un proceso de construcción y formación. Hablar de reconstrucción quiere recordar dos cosas: primera, que el sujeto se halla siempre en proceso de construcción, por tanto no se lo puede dar nunca ya como hecho, incluso, a pesar de las indicaciones dadas, nunca dispondremos de una imagen cabal, clara y distinta, fija y establecida, porque cambiantes son las circunstancias y los retos que tendrá que afrontar y que lo configurarán. La segunda cosa que da sentido al hablar de reconstrucción es que ha sido objeto de una esforzada labor de destrucción, tanto a nivel teórico como práctico, de manera que se trata de una categoría a revalorizar, a reconsiderar y a reconstruir.

Ante el hecho de la masificación y la destrucción de la individualidad, se hace necesario reforzar la identidad singular del individuo. Para lo cual se requiere que tenga referentes no solo de identificación sino también de singularización. La reconstrucción del sujeto, además de su relevancia antropológica, existencial y social, la tiene tanta o más relevancia religiosa. Por ello he intentado simplemente indicar la conexión con la religión de cada aspecto del proceso de construcción del sujeto. Por una parte, es innegable la capacidad formadora de la religión y la incidencia que puede tener. Pero también, por otra parte, sin un sujeto personalizado no es posible la religión, ni un acto de fe ni de amor, de adhesión personal a una persona y a una comunidad de memoria y de fe como es la religiosa; solo serían posibles unos fieles gregarios, un verdadero oxímoron. Por ello Kierkegaard afirma que "el individual, esta es la decisiva categoría cristiana, y será decisiva también para el futuro del cristianismo",⁶⁸ de tal manera que "con esta categoría la causa del cristianismo se mantiene o cae".⁶⁹ Esto lo afirma precisamente en esta época de la disolución, como la califica Kierkegaard,⁷⁰ porque "este asunto de lo individual es el más decisivo", "algo muy esencial", "esencialmente importante".⁷¹ Y en referencia a la religión afirmará que "la primera condición de la religiosidad [es] ser un individuo singular".⁷² Individuo, pero, "no en el sentido del individuo especialmente distinguido o con dotes especiales, sino el individuo en el sentido que todos, absolutamente todo ser humano puede y tendría que ser".⁷³

⁶⁸ KIERKEGAARD, Søren, *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (1851), in: GW vol. 27: *Die Schriften über sich selbst*, p. 114; vers. cast.: *Mi punto de vista*. Trad. de José Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar 1980, p. 146.

⁶⁹ KIERKEGAARD, *Gesichtspunkt*, p. 114; vers. cast.: *Mi punto de vista*, p. 148.

⁷⁰ KIERKEGAARD, *Gesichtspunkt*, p. 114; vers. cast.: *Mi punto de vista*, p. 144.

⁷¹ KIERKEGAARD, *Gesichtspunkt*, p. 108; vers. cast.: *Mi punto de vista*, p. 137.

⁷² KIERKEGAARD, *Gesichtspunkt*, p. 111; vers. cast.: *Mi punto de vista*, p. 141.

⁷³ KIERKEGAARD, *Gesichtspunkt*, p. 111; vers. cast.: *Mi punto de vista*, p. 141.