

Hugo Zemelman

# NECESIDAD DE CONCIENCIA

Un modo de construir conocimiento

*Prólogo de Horacio Cerutti Guldberg*  
*Introducción de Josetxo Beriain*



## INTRODUCCIÓN

# EL SUJETO FRONTERIZO SIN FRONTERAS

Nada es solamente lo que es.

MARÍA ZAMBRANO

Mientras que la naturaleza, girando indiferente enrosca en tomo al huso la longitud eterna de la hebra, en tanto la inarmónica muchedumbre de todos los seres vibra entre sí con son desapacible, ¿quién distribuye esa fila, que siempre fluye igual, animándola en modo que se mueva con ritmo? ¿Quién llama al individuo al rito universal, en donde pulsa espléndidos acordes? ¿Quién hace que el huracán de las pasiones se enfurezca? [...] ¿Quién afianza el Olimpo y congrega a los dioses? Pues *la fuerza del hombre*, patente en el poeta.

JOHAN WOLFGANG GOETHE

En este nuevo e interesante ensayo de Hugo Zemelman el autor nos convoca a visitar, a repensar, uno de los grandes temas que comparecen en su obra anterior —*Horizontes de la razón y Sujeto, existencia y potencia*—, aquel que interroga por el sujeto actor que *se hace* como conciencia de su temporalidad histórica. Comienza Zemelman no por la Razón mayúscula y autodeterminada sino por las minúsculas razones de un hombre que se ve obligado a aceptar la necesidad de su propia condición antropológica de «estar abierto al mundo» (Gehlen), de estar transido por la «ex-centricidad» (Plessner), por la necesidad de cruzar todo umbral natural o social. Este sujeto aparece como constructor de su propia historia (o historias) y consiguientemente de su propio destino, aparece como actor «erguido» ante el mundo y en el mundo. Este sujeto zemelmaniano es alguien que hace,

que produce, que construye, historia —no la historia como metatemporalidad separada del sujeto— en circunstancias que él no ha elegido plenamente y cuyas consecuencias tampoco controla plenamente, pero que, a pesar de tales condiciones limitantes de posibilidad tal sujeto permanece «erguido», en posición «siempre gestante», de autodesafío sin fin. Siendo consciente de sus límites, sin embargo, no hace sino trascenderlos constantemente. Siendo consciente de que acabará en posición yaciente, puesto que, aunque tarda un poco la vida en darse cuenta de su sino, ya que sólo y de forma radical al final se revela lo que la vida es desde el principio, *contingencia*, sin embargo, tal sujeto se mantendrá en posición «de erguido», desde el profeta que proclama la redención del sufrimiento del inocente en el judaísmo antiguo hasta el *cyborg* y el clon actuales que se rebelan contra su creador, el hombre.

La vida, según Georg Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana, extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente, situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida. La condición última, metafísicamente problemática, de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón *la trascendencia es inmanente a la vicia*. La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de autotranscendencia, proceso este de autorrebasamiento que la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su extraordinario texto intitulado *Puente y puerta*, de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera». El individuo es ese ser que crea límites, pero, para sobrepasarlos. Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella. Aquí Simmel nos pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un

destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

Zemelman retoma esta idea en su regreso a la «región» dionisiaca apuntada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. De esta guisa, el mundo apolíneo de las formas no existiría si previamente el «inframundo» dionisiaco no hubiese segregado sus contenidos, pulsiones, necesidades. Lo real es algo más que la mera forma, «lo real comparece como la presencia permanente de lo gestante». El individuo crea formas socioculturales que, en un determinado momento se objetivan, se separan, de él e incluso reaccionan en su contra (*sic* Marx), pero, es esa «conciencia que se hace verbo en busca de su predicado» la que vuelve a franquear los límites, a romper el canon, el esquema clasificatorio, el paradigma, la verdad (o la ausencia de ella) socialmente construida para volver a crear nuevas formas. Para Zemelman como para Rorty, la verdad no es algo que nos preexiste sino el producto histórico del choque dialógico entre hablantes, sea cual sea el resultado. La realidad no está hecha de fragmentos insulares separados unos de otros, sin ningún tipo de ambivalencia, por límites claramente diferenciados, sino de entidades con contornos vagos y borrosos que a menudo «se vierten» unas en otras. Normalmente se presenta no en blanco y negro, de forma inequívoca, sino con matices grises y con zonas ambiguas así como con esencias intermedias que conectan entidades varias. La labor de segmentación de tales archipiélagos de significado —políticos, económicos, territoriales, religiosos— frecuentemente se apoya en *alguna convención social*, y la mayor parte de los límites son, por tanto, meros *artefactos sociales*. Tales marcos de significación, así como las líneas que los separan, a menudo varían de una sociedad a otra, así como a lo largo de períodos históricos, dentro de una misma sociedad. Por este motivo, la precisa localización —sin hacer mención ya a su existencia— de tales clasificaciones es a menudo *objeto de disputa* dentro de una sociedad dada.

Sin duda, Zemelman le concede gran importancia a la dimensión utópica de la conciencia histórica como la dimensión más genuinamente instituyente de lo social-histórico, puesto que es el horizonte de expectativas futuro el que permite reinterpretar y suturar (si cabe) las heridas del pasado que confluyen en el espacio de experiencia del presente. Como dice Lamartine, las utopías no son sino «verdades prematuras» que el futuro se encarga de hacer realidad, mientras que las ideologías tienden a

blindar el presente frente a la indeterminación y a la incertidumbre del cambio. Zemelman construye una noción de tiempo como posibilidad, como fluir, como sentido, como perpetuo hacer-se el sujeto y su circunstancia, como duración creativa, en los términos de Castoriadis. Para Zemelman el tiempo no es la «conciencia cronológica del transcurrir», no es nada que suceda afuera, en alguna parte, como marco o como cómputo de los acontecimientos mundanos; tampoco es algo que fluya dentro, en alguna parte de la conciencia, sino que es el *modo de ser* en el que el individuo puede llegar a ser él mismo. Podemos decir que el individuo realiza su ser como tiempo. Existir es temporalizarse. El individuo es un ente *entre* el nacimiento y la muerte pero, no nos equivoquemos, la relevancia de ese *entre* es descomunal. Tal es así que todos y todas nos angustiamos ante ese «préstamo a corto plazo de la muerte que es la vida» (Schopenhauer) o ante ese «ridículo tramo de tiempo que es la vida» (Weber) o ante ese «cuento sin ningún significado contado por un necio que es la vida» (Shakespeare). Todos conocemos el argumento de Epicuro según el cual no estaremos cuando acontezca (la propia muerte), no la experimentaremos cuando venga, por tanto, ¿por qué debiéramos preocuparnos por ella *ahora*? Sin embargo, lo hacemos. Es porque sabemos que tenemos que *morir* por lo que estamos ocupados *haciendo* la vida. Debido a que somos conscientes de la mortalidad construimos la inmortalidad dando sentido a toda una serie de acontecimientos. Es en la capacidad de apropiarse el sentido de tales acaeceres, de tales duraciones, en donde se refleja la profundidad del *dictum* hamletiano: ser o no ser. En el *Er-eignis* (Heidegger), en el «acontecimiento apropiador», en la creación y en el padecimiento de tal creación es donde el individuo vuelca sus posibilidades o, como diría Zemelman, la conciencia de sus posibilidades. Es en este conjunto de acaeceres posibilitados por el sujeto donde comparece la «historicidad». La historia en este sentido es siempre y únicamente historia del sujeto. Es en la existencia, en la vida, en el decidir y acertar o equivocarse, y no en la esencia, ni en la tradición, donde el sujeto aparece «erguido».

Habitualmente hemos considerado que lo social es un eje de simultaneidades, de coexistencias con un ahora determinado, y que lo histórico es un eje de sucesiones con un antes/después determinado o determinable, sin embargo, lo social es autoalteración, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia y sólo como historia puede

darse; lo social se da como temporalidad, y se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad, y lo histórico es eso mismo, autoalteración de ese modo específico de «coexistencia» que es lo social y no es nada más que eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse. Lo histórico es la emergencia de la institución y la emergencia de otra institución. La sociedad no es sólo reproducción y adaptación, es además creación, producción, de sí misma. La sociedad se reconoce como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social. Tiene la capacidad de definirse y de transformar, mediante su obra de conocimiento y de reflexividad, sus relaciones con el entorno constituyéndolo. Entre una situación y unas conductas sociales se interpone la formación de sentido, un sistema de orientación de las conductas, fruto de la capacidad de creación simbólica del individuo. La unidad y diversidad de todas las formas de la vida colectiva es una manifestación de la capacidad de autoproducción y de autotransformación de «lo social-histórico» y en última instancia del sujeto, de la trascendencia de su inmanencia creativa. A esto es a lo que Touraine llama historicidad. La evolución social no es continua, ni lineal, ni reducible a una tendencia general, a la complejidad, a la diferenciación y a la flexibilidad crecientes. Hay que distinguir, por el contrario, diversos sistemas de acción histórica (temporalidades sociales) en función de los modelos culturales predominantes y del sistema de producción y acumulación económica. El orden social no tiene ningún garante metasocial, religioso (Dios), político (el Estado), económico (la «mano invisible» del mercado) o histórico-evolutivo (el progreso), sino que es el producto de relaciones sociosimbólicas, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las cuales se produce la sociedad como institución.

Pero no quiero prodigarme más en mi diálogo con Hugo Zemelman y voy a cederle la primera persona, puesto que suyos son los méritos de este trabajo.

JOSETXO BERIAIN  
Universidad Pública de Navarra