

FORMAS POLÍTICAS DE LA COTIDIANIDAD

Montserrat Herrero. Universidad de Navarra

Resumen: El hombre vive en el tiempo y esto supone para él la necesidad de repetir sus acciones para alcanzar los fines que persigue. En la repetición de las acciones individuales se generan las formas del espíritu como es la virtud. El artículo se cuestiona si existe una formalización del ejercicio del espíritu en el instante y la repetición políticamente efectiva. Hegel y Gehlen dan una respuesta: las instituciones. El artículo sigue su argumentación.

Abstract: We are temporal and because of that for reaching some ends, we have to repeat our actions. The forms of the spirit generate itself in the repetition of our acts, for example is the case of the virtues. The article asks if the repetition of our acts generates some forms of the spirit that are politically effective. Hegel and Gehlen answer that the institutions are those forms.

“La conciencia de que los procesos vitales y cósmicos se repiten y vuelven está firmemente anclada en nuestra vida. Vivimos en la repetición, habitamos en ella. Es la cotidianidad”, dice Alvira en “Ética de la cotidianidad”¹. No es el único que insiste en la cotidianidad como categoría antropológica. Kierkegaard en su ensayo *La répétition* declara que “la repetición es el pan cotidiano”². Y, sin embargo, como sigue diciendo, no es posible para el ser humano, en sentido estricto, realizar una acción exactamente igual a una anterior, pues toda repetición supone siempre algo nuevo³. Lo muestra a través de un bello relato en el que describe un intento de reencontrarse con una experiencia que había vivido en el pasado en Berlín. Vuelve al mismo lugar, pero no puede revivir la misma experiencia, porque hay cosas que han cambiado con el tiempo. Entre otras, él mismo. La imposibilidad de la repetición supone que de algún modo el tiempo vence al espíritu.

La dialéctica inherente a la categoría antropológica de la cotidianidad es la relación entre *temporalidad y trascendencia de la temporalidad* en el vivir humano. La superación del instante es la tarea de la existencia; con ella nos liberamos de la angustia que procede de la inseguridad de lo porvenir y descansamos en la presencia que no necesita de la afirmación sucesiva del presente y en la posesión exterior de la interioridad. Así lo expresa Alvira en *Filosofía de la vida cotidiana*: “en la repetición de lo igual o lo similar (lo cotidiano), de actos y gestos análogos, adquiere cada uno su forma propia, se formaliza y se realiza, se sustancializa”⁴.

El más allá del tiempo desde el punto de vista de la “ética del individuo” es la casa, la costumbre, la virtud y el saber, nos dirá Alvira⁵. Las virtudes no son estrictamente temporales, puesto que son objeto de una posesión que el tiempo no puede alienar, y, sin embargo, se ejercen en el tiempo. Del

¹ Agradezco a Miguel Saralegui el intercambio de ideas que provocó mi interés por la filosofía de A. Gehlen. A Rafael Alvira agradezco la lectura previa de estas páginas. R. Alvira, “Ética de la cotidianidad”, en este mismo número.

² S. Kierkegaard, *La répétition, Oeuvres Complètes*, vol 5, Editions de l'Orante, Paris, 1972, (pp. 3-99), p. 4.

³ Ibid. p. 21.

⁴ R. Alvira, *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid, 1999, p. 10.

⁵ Ibid.

mismo modo la costumbre. Sólo se vive existencialmente en cada instante y, sin embargo, porque el ser humano trasciende el tiempo, la repetición gana forma: interior en el saber y la virtud, y exterior en “la casa”, es decir, en la habitación del espacio, y en la costumbre. “Ganar el espacio” podría ser un modo de indicar la superación formal del tiempo por el espíritu, la cual no se puede realizar sin algún tipo de mediación exterior⁶.

En este contexto me pregunto si existe una formalización del ejercicio del espíritu en el instante y la repetición más políticamente efectiva que las consideradas por Alvira. La respuesta es: las formas de lo político, es decir, los rituales o instituciones. Ellas configuran la “ética de la cotidianidad de la comunidad”. Toda obligación ética del individuo mana como de su fuente del contexto de las formas políticas de la cotidianidad. Voy a considerar a continuación dos intentos filosóficos en este sentido.

La filosofía del idealismo alemán, en concreto Hegel, lanza a la palestra filosófica el concepto de espíritu de un modo como no se había hecho hasta entonces. Lo que distingue al espíritu es el ser referencia a sí mismo. La estructura del espíritu es la autoconciencia. En aquel momento y hasta Hegel, la autoconciencia se entendía como autoobjetivación, como un carácter de dualidad, que, sin embargo, permanecía comprendido en la unidad del sujeto. Hegel disuelve ese tipo de autorreferencia y la comprende como la estructura más interna del espíritu. En el espíritu la autorreferencia no sólo es, sino que sabe. No está describiendo Hegel algo singular, un ser, sino el modo de ser de lo espiritual: la realidad efectiva en su conjunto está dispuesta conforme a esa autorreferencia que sabe, tiene la estructura de la subjetividad. Hay una tercera característica del espíritu además de la autorreferencialidad y la autoobjetivación, es la historia o la libertad. Todo lo espiritual tiene que ser pensado como histórico. La historia es la forma de explicación del espíritu, porque este sólo puede explicarse por medio de la libertad. Los múltiples objetos de la historia son espíritu objetivo y no un mero acontecer puramente exterior. En todo caso, a la realidad efectiva le es propia la historia en la medida en que llega a alcanzar vida espiritual⁷. Ciertamente es que Hegel no elabora en ningún lugar explícitamente la conexión entre los conceptos de historia y espíritu, sino más bien la desarrolla implícitamente en los dominios de la vida del espíritu.

El ejercicio del espíritu es la historia. En lo que hace referencia al tema que tratamos nos interesa el hecho de que para Hegel el espíritu se presenta en su verdad en las instituciones éticas, es decir, como “espíritu objetivo”. En los radicales éticos, la libertad conquista la forma racional de su existencia: el *sistema del derecho* es el reino de *libertad realizada*, dirá en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. Esa necesidad con que opera la libertad, la necesidad racional (*das Vernünftige*), es ya el trascender el tiempo del que estamos hablando.

¿Cuáles son las figuras del espíritu objetivo? En la esfera del derecho

⁶ En el citado texto, Kierkegaard propone sustituir la palabra mediación por repetición.

⁷ Esta idea es expresada por Hegel en el prólogo de la *Filosofía del Derecho* al hablar de la tarea de la filosofía, como sigue: “Pues lo racional que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores. Estas relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer de ella de la esencia, este infinito material y su regulación no son, sin embargo, objeto de la filosofía”. De lo que se trata en la filosofía política es de reconocer “en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente”. G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005. Traducción y prólogo de Juan Luis Verma, “Prólogo”, p. 60.

abstracto, la propiedad, el contrato y lo injusto; en la esfera de la moralidad, y sólo como momento negativo, el deber; y en la esfera de la eticidad, el matrimonio, la sociedad civil (la corporación) y el Estado.

La eticidad, en tanto que diferente de la moralidad, es para Hegel la idea de libertad: la identidad del lado subjetivo de la autoconciencia y del obrar con el lado objetivo del ser ético. La progresiva realización del espíritu expresa los fines esenciales de la voluntad libre o el camino concreto de la teleología del espíritu humano. El espíritu tiene su derecho propio en cada una de las esferas del desarrollo de la voluntad libre⁸. El sistema objetivo de los deberes y la unidad de la conciencia con ellos sólo se hace presente en la eticidad⁹. El espíritu se encuentra en casa en las instituciones. Ellas son un ámbito de reconciliación de lo exterior y lo interior.

El progreso de la libertad es un progreso en la conciencia de la libertad o, dicho de otra manera, el hacerse consciente de la libertad es para Hegel el proceso mismo de la liberación y eso ocurre en las formas éticas, las cuales son ya, como conciencia de la libertad, un saber de la libertad, en la medida en que son figuras de la autoconciencia y no ocurren sin reflexión¹⁰. El progreso de la libertad no puede concernir al aspecto “en sí” de la libertad, pues el ser humano es siempre “en sí” libre, lo variable y progresivo es hasta qué punto eso es “para el hombre”. La libertad jurídica es saber consciente de la libertad. No es, sin embargo, real, efectiva, fuera de las instituciones sociales.

El ejercicio mismo de la libertad lo es en el tiempo, es decir, es cotidianidad; y esta no es posible en su efectividad más que en las instituciones. Ellas son su determinación y su posibilidad. Una libertad indeterminada e indeterminable no puede provocar más que la destrucción, una destrucción cuyo ejemplo más patente para Hegel es la Revolución Francesa.

Un planteamiento irremediabilmente heredero de éste es el institucionalismo de A. Gehlen, aunque pretenda una fundamentación metódicamente diferente. Él también muestra cómo no hay libertad humana fuera del contexto institucional.

El hombre es definido en su antropología como un “ser de carencias” (Mängelwesen). Carece de muchas de las capacidades que al animal le ha proporcionado la naturaleza para sobrevivir. La tarea del hombre en esta situación es de liberación y de transformación de la carencia en posibilidades de aseguramiento de la existencia. Para realizar esa tarea dispone de conciencia, fantasía y lenguaje. Estos últimos acontecen con la inhibición instintiva, es decir, en el “hiato” entre la necesidad y la acción que la satisface¹¹. La naturaleza pulsional se vuelve consciente en el momento en que el ser humano no encuentra en su entorno la satisfacción inmediata de su indigencia. Entonces tiene que mirar dentro de sí. Por eso, la cuestión filosófica central para Gehlen, no es cómo nuestras ideas encuentran el mundo externo, como en el caso de Hegel, sino cómo crece el mundo externo dentro de nosotros.

En esa tarea de transformación de la carencia en posibilidad, la “conciencia ideativa” genera las instituciones que no se pueden entender prima-

⁸ G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 30: “Cada grado del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones propias”.

⁹ G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 137.

¹⁰ Cfr. Spaemann, *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005, p. 140. Cfr. Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998, p. 36.

¹¹ A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 394.

riamente de un modo instrumental o funcional, sino como “finalidades objetivas secundarias” (“sekundäre objektive Zweckmässigkeiten”) como “trascendencia en este mundo” (“Tranzendenzen ins Diesseits”), dirá Gehlen. Su teoría del origen de la institución en el rito muestra claramente cómo esto es así. Lo característico de la acción ritual es, en primer lugar, que no pretende inmediatamente un cambio en el mundo y, en segundo lugar, que está “sobredeterminada”, es decir, que en ella no impera la ley de la proporcionalidad entre el esfuerzo y el fin que se quiere conseguir¹².

Jonas¹³ interpreta que no hay que perder de vista que la trascendencia de las instituciones para Gehlen supone la plenitud de la naturaleza de los hombres, pero en parte es *contra natura*, en la medida en que se hace a través de la inversión de la orientación tendencial del ser humano (“Umkehr der Antriebsrichtung”). Efectivamente, todo impulso puede ser, para un ser que tiene un superávit de impulsos, frenado o seguido y, sólo si existe esta posibilidad de contención, se puede decir que existen en el hombre propiamente impulsos conscientes. La construcción de los hábitos y costumbres se genera sobre la base de esa contención impulsiva y no es simplemente consecuencia de la orientación de las tendencias. Fruto de la orientación y de la contención y, por tanto, de la voluntad son las instituciones.

Las instituciones son como muros protectores para el hombre de su propia barbarie. El ser humano no puede conservarse en su naturaleza tal como ésta es, en su “excedente impulsivo”, sino que vive en su transformación: “Su actividad inteligente tiende a la modificación constructiva del mundo exterior, a causa de su insuficiencia orgánica”¹⁴.

La consciencia es en el proceso de la vida humana un instrumento para ordenar los impulsos vitales, sin embargo, no consigue iluminarlos. La “segunda naturaleza” que supone la cultura para Gehlen es exterioridad respecto de esos impulsos, más que cumplimiento. El espíritu es un instrumento del cuerpo. La consciencia está al servicio del proceso vital orgánico. Aunque no quede completamente anulada en él, sí al menos la vida impone, en el descanso en las instituciones, su olvido¹⁵. Vivimos de una rutina cotidiana proyectada hacia el futuro en la que generamos instituciones que nos descargan del peso de conducir continuamente nuestra apertura instintiva de un modo consciente¹⁶. Cada una de las instituciones se ha generado en parte desde un origen biológico y, sin embargo, se autoconstituyen culturalmente en la medida en que generan el deseo en los individuos de seguir construyéndolas. Se hacen independientes de la situación que les sirvió de punto de partida. Esta es la condición de objetividad del comportamiento humano¹⁷.

Las instituciones, en opinión de Gehlen, cumplen un papel central para el hombre: en primer lugar, le liberan de un exceso de decisiones; en segundo lugar, actúan como poderes estabilizadores: “son las formas en que un

¹² Este punto lo ha desarrollado R. Spaemann en: “Lo ritual y lo moral”, en: *Anuario Filosófico*, 34, 2001, pp. 655-672.

¹³ F. Jonas, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1966, p. 52

¹⁴ A. Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre pos sí mismo*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 87.

¹⁵ A. Gehlen, *El hombre*, p. 167: “el ser del hombre no es el de un ser privado de conciencia, sino que solamente llega a carecer de conciencia; a saber, adquiere hábitos que sólo fueron desarrollados con mucho esfuerzo venciendo resistencias y pasan ahora a desempeñar la función esencialmente nueva de transformarse en la base de una conducta descargada, más elevada, pero que a su vez es consciente”.

¹⁶ G. Simmel ya había desarrollado la idea de que una de las estrategias del individuo moderno para defenderse de la sobreestimulación es retraer su individualidad. Cfr. G. Simmel, “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en: *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 2001, pp. 375-398.

¹⁷ A. Gehlen, *El hombre*, p. 169.

ser inseguro e inestable por naturaleza, recargado afectivamente, encuentra para soportarse, algo en que puede confiar sea en sí mismo o en los demás¹⁸; en tercer lugar, son formas de perseguir en común los objetivos de la vida; y en cuarto lugar, son fuente de certezas normativas.

La meta de su filosofía es encontrar las instituciones fundamentales y sus ideas directrices, porque en ellas se encuentran naturaleza y espíritu. Ellas son para Gehlen, como lo eran las formas éticas para Hegel, un lugar de reconciliación de exterioridad e interioridad y de trascendencia temporal. Él mismo reconoce que retoma la temática que Hegel tratara bajo el concepto de “espíritu objetivo”, aunque salvando su falso punto de partida “subjetivante”¹⁹. El nuevo punto de partida se da en el terreno del espíritu objetivo mismo. Su método empírico trata de observar el comportamiento de los individuos en sus relaciones mutuas para ver decantarse reglas o formas como modelos conductuales²⁰: es ahí donde encuentra las instituciones.

Es cierto que la sociedad industrial moderna ha conducido al subjetivismo y a su característica hipertrofia moral de un *ethos* humanitarista-eudaimonista, que desemboca en una desaparición de las costumbres y las instituciones²¹. En este sentido, la historia institucional es para Gehlen, una historia de la decadencia²². El hombre desamparado de las instituciones se queda sólo con su vida interior, reducido a sus cualidades personales. La exaltación de la subjetividad es el residuo de la evaporación de lo institucional.

La cuestión es si el subjetivismo en su pureza puede evitar a toda costa la institucionalización o si más bien, lo que genera es una multiplicidad de pseudoinstituciones o rituales de corto plazo que más favorecen la anarquía y el peso de la conciencia, que el orden social y la simplificación de la complejidad de las decisiones. Si es así, si el subjetivismo no puede evitar la ritualización e institucionalización, recuperar las instituciones arcaicas es el único camino transitable para salir de la anomia social en la que nos encontramos, tal como propone Gehlen.

Lo problemático de su posición, a mi juicio, es la relación dialéctica que establece su planteamiento entre el mundo de la pulsión o naturaleza y el mundo de la cultura, por un lado; y, por otro, el escaso protagonismo que otorga a la reflexión en la configuración de la acción. Es decir, es dudoso que las instituciones puedan ser verdaderamente un lugar de reconciliación en el planteamiento de Gehlen, cuando dependen tanto de la casualidad de la intermediación que supera el “hiato” entre la necesidad y la respuesta a ella²³.

¹⁸ A. Gehlen, *Antropología filosófica*, p. 89.

¹⁹ *Ibid.*, p. 88.

²⁰ A. Gehlen, *El hombre*, p. 455: “tendríamos que hacer ahora el intento de, partiendo de la investigación de las figuras sociales históricas del espíritu, destilar las convicciones definitivas”. En su opinión, fue Dilthey el primero que tomó ese camino para superar el relativismo, pero no lo consiguió porque el método de la comprensión es insuficiente.

²¹ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athäneum Verlag, Frankfurt a. M., 1969, p. 154.

²² Cfr. H. Ottmann, “Urmensch und Spätkultur”, en: *Lexikon der philosophischen Werke*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1988, pp. 441-442. Ottmann tiene un artículo interesante en el que se exponen junto con su propio criterio los comentarios más relevantes a la filosofía de Gehlen. H. Ottmann, “Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekanntem Autor”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 86. Jahrg., 1979, pp. 148-184.

²³ A. Gehlen, *El hombre*, p. 394: “las acciones tienen que ser dependientes de los impulsos, pero ha de crearse un hiato, ya que las primeras necesitan de tiempos y ocasiones, a fin de poder ser adecuadas a la cosa, bien reflexionadas, capaces de mejorarse y ser repetidas. (...) El carácter indirecto de la contribución al mantenimiento de la vida ha crecido en las modernas culturas hasta transformarse en una maquinaria gigantesca”.

A pesar de estas cuestiones no del todo definidas en su planteamiento, Gehlen pone de manifiesto un aspecto de la vida y la moralidad humanas que hacen referencia a la cotidianidad y a la domesticación del instante en favor del vencimiento del espíritu sobre el tiempo: la costumbre, la convención, la institución son absolutamente necesarias para el obrar humano, porque crean la normalidad social constitutiva de los vivientes.

Ahora bien, como señala Spaemann²⁴, sin citar a Gehlen, pero haciendo referencia a esa posición teórica, considerar que la estabilidad de expectativas y la descarga de la decisión sobre cada comportamiento no puede quedar asegurada por la continua reflexión, sino que necesita de la costumbre y la tradición, no obliga a optar por una vía de tradicionalismo anti-ilustrado, que parece ser la vía por la que opta Gehlen. Esto es justamente lo que Habermas le critica²⁵. Spaemann arguye también en ese punto que tradición y costumbre se justifican racionalmente por su función y, por eso, su contenido respectivo está expuesto a la crítica realizada mediante la reflexión racional. Es decir, se puede distinguir entre convenciones racionales e irracionales. De hecho, la interpretación del instinto no es ya naturaleza, sino lo racional. Sólo en la racionalidad se manifiesta la naturaleza como tal, como límite, como lo negativo, y es superada. Superación que acontece rutinariamente en forma institucional. El que el instinto aparezca oculto en esas formas culturales y, podríamos añadir, racionales, es su aseguramiento. Hasta tal punto es así que en cualquier institución, el fin originario, queda cada vez más desplazado y se puede decir, y en este punto estaría de acuerdo con Gehlen, que el hombre actúa a partir de la institución.

La filosofía de Gehlen, tanto como la de Hegel tiene enemigos. Su enemigo, como bien ve Habermas en su crítica a Gehlen, es la moral universalista. Y es que universalismo y cotidianidad son términos antagónicos. La cotidianidad como categoría de la existencia en su formalización ética y política es concreta y universal a la vez, pero no universalista.

La moral universalista se caracteriza por un grado extremo de interiorización, aunque tampoco ella pueda prescindir de las instituciones. Procura que los controles sobre las normas queden desligados de las sanciones externas y asentados por completo en el interior de los individuos: la instancia de la conciencia y su sostén monoteísta, que tradicionalmente se expresa en instituciones, dirá Habermas en su crítica a Gehlen, haciéndose eco de la postura de Kant, “quedan sustituidos por la instancia de una razón práctica que se da a sí misma sus leyes según un principio universalista”²⁶.

Desde el punto de vista kantiano la ética se hace formal y ya no es posible ontologizar una norma, es decir, las normas ya no pueden ser puestas en el mundo, sino sólo en el sujeto agente. El problema que surge entonces es cómo hallar una validez universal de la norma. Para escapar a este problema Kant ontologizó el yo distinguiendo entre un yo inteligible y un yo empírico. Existe un yo trascendente que está por encima de los sujetos empíricos. Él asegura a un tiempo la universalidad y la individualidad y hace la norma independiente de la coacción externa. Ese yo pretende recon-

²⁴ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 235.

²⁵ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, (pp. 91-113). Así aparece en el siguiente texto: “moviéndose en la línea del análisis categorial de Hartmann, reclama para su método la actitud sin reflexión sobre sí misma que se usa en las ciencias particulares, es decir, la *intentio recta*. Esto proporciona a su filosofía el *pathos* de la investigación empírica, pero lo paga al precio de una cierta ingenuidad en teoría del conocimiento, que se trasluce en la vehemencia con que urde sus ataques contra el método de la comprensión, de la interpretación, del desciframiento de textos y obras que se practica en las ciencias del espíritu”, p. 92.

²⁶ J. Habermas, *Perfiles*, p. 102.

ciliar en sí mismo lo universal y lo particular, sin necesidad de desplegar ningún espíritu objetivo, como sin embargo, sí hace Hegel.

Habermas por su parte, a diferencia tanto de Kant como de Hegel, propone el discurso como un suplemento mediador entre la individualidad del sujeto y la validez universal de la norma. El discurso, claro que institucionalizado, es el sustitutivo de la institución en la moral universalista habermasiana²⁷. Desde este punto de vista, el *ethos* de la reciprocidad, exento de cualquier raíz biológica o instintiva, es la única raíz ética. La moralidad no tiene una raíz biológica, dirá Habermas contra Gehlen. El déficit de racionalidad de su propuesta impide la crítica social y, por eso, en su opinión, el planteamiento de Gehlen es arcaizante.

El déficit de racionalidad atribuido por Habermas a la teoría institucionalista de Gehlen contrasta efectivamente con el déficit de instintividad que podría atribuir Gehlen a la teoría del discurso habermasiana. Lo que en ninguna de las dos posturas se acepta es la primacía del espíritu. Gehlen lo dice expresamente²⁸. Y, sin embargo, sin primacía del espíritu no hay posibilidad de trascender la temporalidad.

El mundo es espíritu objetivo: se presenta como algo sobre lo que podemos reflexionar y las instituciones son ya un saber, es decir, ellas mismas, no existen sin esa reflexión. En ese sentido, el mundo objetivo refiere a un espíritu subjetivo, mal que le pese a Gehlen, y sólo existe como la forma de ese espíritu subjetivo. El ser pensado, tal como lo hallamos en la estructura del mundo no es posible sin un pensar. Ahora bien, y esta es la diferencia con Hegel que ha de tener siempre una filosofía de la cotidianidad, tal como la dibuja Alvira en el texto citado, ese pensar es libertad y amor y por eso sitúa lo pensado en la autonomía de su ser propio. De ahí que cada ser particular y cada acto particular, esos que tienen lugar en el “día a día”, presente de nuevo el ser, tanto en su universalidad como en su concreción. Primado del *logos*, primado de lo particular, primado de la libertad como amor: sólo desde esa metafísica es posible una filosofía de la cotidianidad y una teoría de la institución que no sea mera coacción externa coyuntural o mera construcción cultural convencional, sino expresión del espíritu humano en su vencer constantemente la temporalidad. Termino con unas palabras de Kierkegaard, con quien comencé, que expresan esta idea: “Sólo la repetición espiritual es posible, aunque no sea nunca en la temporalidad tan perfecta como en la eternidad, que es la auténtica repetición”²⁹.

* * *

Montserrat Herrero
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mherrero@unav.es

²⁷ J. Habermas, *Perfiles*, p. 104: “la libertad absoluta con respecto a toda coacción externa, pensada bajo el concepto de autonomía y la validez sin restricciones e igual para todos que exige el imperativo categórico son en realidad determinaciones que están tomadas de la ética inscrita en la estructura misma del habla posible”.

²⁸ A. Gehlen, *El hombre*, p. 458: “esta manera de pensar hace suponer que afirma la primacía incondicionada del espíritu, pues luego la reflexión yendo de un lado para el otro, puede aparecer, al quedar sola, como la ‘soberanía del espíritu’. Esa soberanía del espíritu que se alcanza cuando se han recorrido en la imaginación todas las cosmovisiones posibles, consiste simplemente en lo que uno puede hacer, y esto no convence”.

²⁹ S. Kierkegaard, *La répétition*, p. 87.