

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

Cuatro problemas fundamentales heredados de la ilustración

Cuando la humanidad se vuelve un discurso *pseudohumanitas*

Álvaro Andrés Ledesma Albornoz

Tesis de grado presentada como requisito
para la obtención del título de Licenciado en Artes Liberales

Quito, mayo de 2013

Universidad San Francisco de Quito

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

HOJA DE APROBACIÓN DE TESIS

Cuatro problemas fundamentales heredados de la ilustración

Quando la humanidad se vuelve un discurso *pseudohumanitas*

Álvaro Andrés Ledesma Albornoz

Carmen Fernández Salvador PhD.
Decana Colegio de Artes Liberales

Germán Maldonado Cisneros
Magister Artium in Philosophia
Director de Tesis y Miembro del
Comité de Tesis

Mónica Alarcón
Doctora en Filosofía
Miembro del Comité de Tesis

Quito, mayo de 2013

© DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído la Política de Propiedad Intelectual de la Universidad San Francisco de Quito y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo de investigación quedan sujetos a lo dispuesto en la Política.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de investigación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma: _____

Nombre: Álvaro Andrés Ledesma Albornoz

C. I.: 171557134-3

Fecha: Quito, mayo de 2013

Dedicatoria

Dedicado a Álvaro Francisco Ledesma Gándara.

Gracias padre, por estar siempre ahí cuando necesito una reflexión y me encuentro caído. Te dedico este texto porque tú has sabido cómo inspirar mi camino y dedicar tu vida a mis sueños.

Este texto es una muestra del esfuerzo, tiempo y cariño que pusiste en darme una oportunidad haciendo lo que amo. La filosofía es mi vida y tú supiste entenderlo.

Te ama, tu hijo.

Agradecimiento

Agradezco a todas las personas que me han apoyado a lo largo de la vida, porque todos han hecho posible el que yo pueda escribir bellas palabras en este momento.

Un agradecimiento especial a Germán Maldonado por ser un gran maestro y amigo.

Agradezco a mi familia y amigos por entender el amor y ayudarme a entenderlo.

A Samira Yances por la inspiración.

Resumen

En el siglo XVIII tras la Ilustración, se da un cambio epistemológico que instaurará el fundamento de la humanidad (occidental) en la razón y las estructuras Estatales, haciendo de la humanidad un discurso puro. Este cambio repercutirá a lo largo de la historia y llegará a nuestra época con cuatro problemas fundamentales que en sí lograrán una pérdida del sentido de humanidad como tal.

El “yo” (individuo humano), a consecuencia de este evento, se configurará como una pieza útil y disciplinada (productiva) en la maquinaria social. El “yo” y “el otro” se volverán una masa, en donde la individualidad pierde importancia frente a un mundo productivo (Foucault, 2004) y de consumo cultural (Adorno y Horkheimer, 2000).

La moral de este hombre post-ilustrado representará lo que Nietzsche llamó “una voluntad de nada” o una “moral del hombre mediocre” (Nietzsche, 2004), que según el autor fue heredada del cristianismo y será reforzada por una institucionalización en las leyes. El código de valores del hombre post-ilustrado se basará, no en una ontología, sino en una estructura legal que le es ajena al hombre mismo.

La libertad cambiará su sentido, desde una teologización (y gratuidad) de su verdad a una racionalización de la misma. El hombre, a través de este cambio epistemológico, habrá constituido su libertad *como un discurso*, o, *in praxis*, meramente como un sobrepaso a la norma (Žižek, 1997). El hombre post-ilustrado exteriorizará la libertad y la esparcirá en la mano temblorosa de la sociedad, que sin saber qué es libertad se dispone a *otorgar libertad* al hombre.

Los tres problemas precedentes desencadenarán un cuarto: la pérdida de reflexión sobre la humanidad. El hombre, inmerso en un ámbito estructural y de consumo, perderá el sentido de la pregunta ontológica por la humanidad. Al establecerse la humanidad como un discurso técnico de la biología, se perderá el “yo” y se masificará al hombre, el pensamiento “leve” será el que prevalezca y opaque a un sentido fundamental del *ser humano*.

Así, el cambio epistemológico de la Ilustración nos heredará estos cuatro problemas de una manera indirecta, haciendo del hombre un *ser in-humano* (Lyotard, 1988), y lo que es más avasallador, es que estará conforme con serlo.

Abstract

As a result of the Enlightenment in the eighteenth century an epistemological shift occurred establishing the basis of the (Western) humanity in matters of reason and State structures, making “humanity” a *discourse*. This change reflected throughout history would arrive to our times creating four fundamental problems; which will cause a loss of the “sense of humanity”.

As consequence of this event, the "self" (human individual) will be configured as a useful and disciplined (productive) piece of the social machinery. The "self" and "the other" will become a mass, where individuality gives away its importance to a world of production (Foucault, 2004) and cultural consumption (Adorno and Horkheimer, 2000).

This post-Enlightenment man's moral will represent what Nietzsche called "the will to nothingness" or a "mediocre man's moral" (Nietzsche, 2004) which was inherited from Christianity and will be reinforced by an institutionalization in law. The post-Enlightenment man's values code will be based, not on ontology, but in a legal structure that is improper to man himself.

Freedom will change its meaning, from a “theologization” of its truth, to a rationalization of it. Man, through this epistemological shift, freedom will be established as a discourse, or, *in praxis*, by breaking the law (Žižek, 1997). The post-Enlightenment man will externalize and spread freedom at the trembling hand of society, which without knowing what is freedom pretends to *grant liberty* to man .

The three preceding problems trigger a fourth: the loss of reflection about humanity. The man shall fall into a structural field and consumerism has lost the sense of the ontological question for humanity. By establishing humanity as a biology technical discourse, the "self" will be vanished and the man will be turned into a mass, the “slight” thinking will prevail and opaque the fundamental sense of the human *being*.

In consequence, epistemological shift occurred in the Enlightenment will inherit to us these four problems in an indirect way, making the man an in-human being (Lyotard, 1988), and what is more overwhelming, making him satisfied with it.

Contenido

| | |
|--|----|
| Dedicatoria | 5 |
| Agradecimiento | 6 |
| Resumen..... | 7 |
| Abstract | 8 |
| Introducción | 12 |
| Fundamentos teóricos | 18 |
| Aclaración Metodológica | 23 |
| ACLARACIONES:..... | 24 |
| 1. CAPÍTULO PRIMERO | 26 |
| Marco Histórico | 26 |
| 2. CAPÍTULO SEGUNDO | 35 |
| Cambios epistemológicos concernientes al estudio | 35 |
| 2.1. Las Meninas de Velázquez y la episteme del siglo XVI..... | 37 |
| 2.2. El Quijote de Cervantes y la episteme del siglo XVII | 40 |
| 2.3. Episteme en el siglo XVIII..... | 42 |
| 2.4. Episteme en el siglo XIX | 43 |
| 2.5. Episteme de los siglos XX y XXI..... | 43 |
| 3. CAPÍTULO TERCERO..... | 46 |
| Encuentro del discurso <i>Pseudohumanitas</i> | 46 |
| 4. CAPÍTULO CUARTO..... | 49 |
| Construcción del yo a partir de la Ilustración | 49 |
| 4.1. Primer problema | 53 |
| <i>El hombre se vuelve un discurso cambiante.</i> | 53 |
| 4.2. Segundo problema | 54 |
| <i>El hombre deja de ver al otro como humano y lo ve con respeto.</i> | 54 |
| 4.3. Tercer problema..... | 55 |
| <i>Pérdida del sí mismo.</i> | 55 |
| 5. CAPÍTULO QUINTO | 58 |
| Cambio axiológico y moral en la Ilustración..... | 58 |
| 5.1. Primer problema | 61 |
| <i>La instauración de los valores cristianos en la moral a través de una configuración estatal.</i> 61 | |
| 5.2. Segundo problema | 64 |
| <i>Confusión entre moral y ética.</i> | 64 |

| | | |
|--------|--|----|
| 5.3. | Tercer problema..... | 66 |
| | <i>Fundamentación del “respeto” en la aceptación de la mediocridad y el hombre mediocre como meta.</i> | 66 |
| 5.4. | Cuarto problema | 66 |
| | <i>Moral como gnothi sauton (conocerse a sí mismo)</i> | 66 |
| 6. | CAPÍTULO SEXTO | 69 |
| | El sentido de libertad heredado de la Ilustración | 69 |
| 6.1. | Teologización de la verdad “libertad” | 70 |
| 6.2. | Racionalización ilustrada de la verdad “libertad” | 74 |
| 6.2.1. | Primer problema: | 77 |
| | <i>Se formó el imaginario (la ilusión) del “derecho atribuido” de libertad.</i> | 77 |
| 6.2.2. | Segundo problema: | 77 |
| | <i>La concreción y cosificación de la libertad.</i> | 77 |
| 6.2.3. | Tercer problema:..... | 77 |
| | <i>La externalización de la libertad.</i> | 77 |
| 6.3. | <i>La igualdad:</i> | 78 |
| 6.4. | <i>La fraternidad:</i> | 80 |
| 6.5. | <i>La libertad:</i> | 81 |
| 6.5.1. | Primer problema | 82 |
| | <i>La imposible igualdad</i> | 82 |
| 6.5.2. | Segundo problema | 83 |
| | <i>La mal entendida fraternidad</i> | 83 |
| 6.5.3. | Tercer problema | 84 |
| | <i>Ilusión de libertad</i> | 84 |
| 7. | CAPÍTULO SÉPTIMO | 87 |
| | La pérdida de reflexión que siguió a la Ilustración | 87 |
| 7.1. | Primera razón | 92 |
| | <i>El hombre ya no otorga significatividad al mundo.</i> | 92 |
| 7.2. | Segunda razón | 93 |
| | <i>El fundamento del hombre deja el carácter ontológico y se encapsula en la indefinición y el cambio.</i> | 93 |
| 7.3. | Tercera razón | 95 |
| | <i>El sí mismo se pierde y la reflexión se ve interrumpida por la nada.</i> | 95 |
| 7.4. | Cuarta razón | 96 |
| | <i>La pérdida de la prudencia.</i> | 96 |

| | |
|---|-----|
| 7.5. Quinta razón | 97 |
| <i>Caída en el solipsismo</i> | 97 |
| 8. Conclusiones | 100 |
| Bibliografía | 103 |
| Índices de Autores y palabras clave | 105 |

Introducción

Emprendiendo una re-significatividad de la humanidad

“El humanismo nos brinda lecciones. De mil maneras, a menudo incompatibles entre sí. Bien fundadas (Apel) y no fundadas (Rorty), contrafácticas (Habermas, Rawls) y pragmáticas (Searle), psicológicas o ético-políticas (los neohumanistas franceses). Pero siempre como si el hombre, al menos, fuera un valor seguro, que no necesita interrogarse.” Lyotard, Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Pág.9

La pregunta fundamental aquí es: ¿Por qué se ha perdido el sentido ontológico sobre *ser humano* y su *humanidad*?

El cuestionamiento sobre la pérdida de la humanidad viene dándose desde el siglo XX en el campo de la filosofía, mientras otras ciencias afirman “acercarse” cada vez más al entendimiento del hombre. Para nosotros es imperativo replantear un análisis del por qué se ha perdido el interés (por así decirlo) en ¿qué es ser humano? Tras una reflexión sobre esta “pérdida de sentido”, se ha suscitado la idea (muy vigente en la filosofía de nuestro tiempo) de que fue una reducción de la razón al ámbito técnico y la reducción del hombre al ámbito de la razón lo que trajo consigo una sociedad de masa, en donde el hombre ha perdido todo fundamento ontológico concentrándose en la sociedad y sus estructuras. Es en la Ilustración en donde se define un pensamiento que ya se germinaba desde Aristóteles: el hombre es un ζῷον λόγον ἔχον, un ser que se distingue de los otros animales por su cualidad lingüística y su uso de la razón.

No es que el siglo XVII no haya propagado la creación humana y que la Ilustración del siglo XVIII haya intentado despojar al hombre de su humanidad, lo que aconteció fue una ruptura epistemológica incontrolable que nació en el “pensamiento moderno” y que se

les irá de las manos a los pensadores del “Siglo de las luces”. Al poner la “iluminación” entronizada en el regazo de la razón, lo que se logró fue que una humanidad, que venía insegura por la crisis de la iglesia católica, cambiara de ídolo manteniendo su vista aún afuera de sí misma. Spinoza vertió a Dios en la naturaleza y el fenómeno físico se volvió el aperitivo que Newton y los filósofos tomarían como centro.

La filosofía cartesiana formula el pensamiento moderno y divide al hombre en dos sustancias, recluyendo al cuerpo a la pura materia y glorificando a la cognición como suma principal de la humanidad. El arte barroco reflejará esta incertidumbre. La Contrarreforma de la segunda mitad del siglo XVI promueve a la iglesia y a los monarcas (Farga y Fernández 2008) en la misma dinámica de los problemas cartesianos. Al mismo tiempo, dará luz el cambio entre la emoción a la fría e ideal razón, que se puede notar si se compara un Caravaggio con una pintura de Claudio de Lorena (o el tema de esos cuadros que expresan la decadencia de Watteau). La emoción, junto con la imaginación quedarán olvidadas, y la palabra (y con ella el pensamiento en sí) quedarán impregnados de la deducción matemática (Foucault, 1998). La razón invadirá todo ámbito humano hasta convertirse en la misma proclamación de la humanidad.

La época moderna, que abrirá paso a la Ilustración teñirá el pensamiento de razón, pues como dice Châtelet “de Descartes a Leibniz la actividad filosófica, en sentido estricto, se despliega como una reflexión cuyo fondo último es la existencia de esa ciencia que, como naturaleza, “se escribe en lenguaje matemático”” (Châtelet, 1982)

Siguiendo esta tradición enciclopedística, la Ilustración logró “eliminar” todo ídolo aparente (como lo hubiera querido Bacon) pero sin notar que la misma razón exterminadora se volvería el ídolo más caprichoso de todos. La potestad que había estado en las manos de Dios (y que el mismo Descartes a pesar de su duda mantuvo) se esparció con el viento por toda la pradera de la sociedad, dejando de manifestarse claramente como un poder visible (como el poder monárquico punitivo), para desplegarse en una red

microfísica y de control sutil (Foucault, 2004), propios de una sociedad *pseudohumanitas*. El hombre quedará atribuido de “humanidad” y descuidará su fundamento ontológico (cuestionamiento sobre su humanidad) (Lyotard, 1988) en la misma cotidianidad (la pregunta por el ser dejará de formularse, Heidegger, 1997), la biología y toda ciencia del hombre igualará de hombro contra hombro al yo y al otro, convirtiendo a la humanidad en una masa (una especie) que eventualmente terminará consumiéndose a sí misma en un intento de libertad e individualidades (Adorno y Horkheimer, 2000).

El siglo XVIII, según el Diccionario histórico y crítico de Pierre Bayle, sufrirá un cambio de estilo en el pensamiento, pues la teología se ve desenmascarada “sustituyendo la ecuación Dios\Mundo\Hombre, por la de sujeto cognoscente\naturaleza unificada\saber universal” (Châtelet, 1982, pág. 209). El modelo cartesiano que prometía una *mathesis universalis* se ve destinado al fracaso por los Europeos ya a finales del siglo XVII pero eso no significará que para el XVIII los pensadores, según Hegel, no busquen ser “animales con mente” (Châtelet, 1982). Por tanto, el saber, y el criterio de verdad, serán destinados a lo empírico (experiencia controlada), sustituyendo una ontología del hombre y la lógica, por una metafísica del Estado (Châtelet, 1982). La filosofía se destinará al estudio del “*animal de Estado*” sustituyendo al ζῷον πολιτικόν de Aristóteles. “La idea del saber, a la que Aristóteles y Descartes se adhieren, comienza a ser sustituida por la de *sistema abierto de conocimientos*” (Châtelet, 1982, pág. 211).

Como se dijo, la Ilustración profundizará en una reflexión sobre el hombre como “animal”, sin embargo, la distinción de este, respecto a los otros animales, será atribuida a la razón (Châtelet, 1982); no existirá una diferenciación ontológica entre Hombre y animal, distinción que Heidegger hará dentro de su analítica existencial del Dasein más de un siglo después.

Aun cuando Rousseau en su Emile (libro IV) presenta señales “irracionales”, atribuyendo a la razón y la moral como consecuencias de la sensibilidad, el hombre, para el

siglo XVIII será una pieza del gran conjunto de la sociedad. La humanidad se verá ligada profundamente con el Estado, las leyes y la moral. Esta visión del mundo repercutirá en la época post-ilustrada en donde se dará una pérdida del sentido ontológico de libertad, una desconstrucción del yo (se volverá un *sujeto de sociedad*), una masificación social en donde se perderá (fruto de la herencia de la moral cristiana) una reflexión profunda del hombre.

La reflexión del siglo XVIII dejó el saber y se vinculó a la proliferación de conocimientos científicos (Foucault, 1998), en el siglo XXI se dejará esta primacía para entrar en una fase de información: ya la primera limitó la imaginación humana al descubrir lo ya existente, pero ésta segunda acabará por completo con la reflexión, centrándose en lo que ocasionó la expulsión de los artistas de la República de Platón, la “reproducción de una reproducción”. Bien dijo Hegel al llamar al hombre ilustrado “animal con mente”, pues este imponderable repercutiría en toda la época post-ilustrada, llegando a la post-modernidad en donde este animal deja su mente a un lado y se dispone a consumir con abundancia la información fría que se le sirve para cenar (Bauman, 2009). Sin embargo, aunque Hegel critique la Ilustración después de un siglo, caerá en uno de sus problemas más graves, pues terminará sustituyendo a Dios por el Estado y constituyendo al hombre como un “*animal de Estado*”: “Los pueblos son existencias por sí y como tales tienen una existencia natural. Son naciones y, por tanto, su principio es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmente distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo” (Hegel, 1999, pág. 65) Aun así, la sabiduría de Hegel estuvo en tratar de constituir al hombre como un sí mismo para después regarlo en la sociedad “el individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo” (Hegel, 1999, pág. 71),

problema que no se tomará en cuenta en la moral post-ilustrada y en la construcción del yo de la misma.

El siglo XVIII trae consigo las dudas y cuestionamientos del siglo precedente (Châtelet, 1982) y una serie de problemas que se fueron desarrollando hasta llegar a nuestra época como un “olvido de la humanidad” o si se quiere una “in-humanización” del hombre, en términos de Lyotard (Lyotard, 1988). El afán de la racionalización o matematización de la realidad (Foucault, 1998) desde Leibniz, junto con la estructuración del humano con su *necesidad de las instituciones* para convertirse en “humano” (Lyotard, 1988), han dado paso a una pérdida del yo en una masa de consumo (Adorno y Horkheimer, 2000), a un dominio perpetuo de la moral del “hombre inferior” (según Nietzsche), a una transformación del sentido de libertad en donde la libertad (claramente, junto a la humanidad) se basa en las estructuras concretas de creación humana. *¿Cómo es posible que el hombre entregue humanidad al otro, si no está constituido como humano primeramente?* Éste será el dilema de amargo sabor que nos dejará la tradición ilustrada. Sí, el hombre es muy racional, pero *¿qué es* este hombre que usa la razón? Se ha perdido la pregunta por el hombre y su humanidad (Lyotard, 1988), se ha dado por sentado, validando todo aspecto en las leyes y en la ciencia biológica, que todos los hombres somos “humanos”.

La amarga tragedia que nos dejaron los biólogos desde Darwin fue precisamente llamarnos “homo sapiens”, si bien Homo es el género con el cual se conoció a las especies que devendrían en el Pithecanthropus¹, Ὄμο-*sapiens* significaría el “igual-sabio”, generando el sentido de especie, pues es todo conjunto con una característica en común, y claramente, esta característica sería el “saber” (obviamente fundado biológicamente en la capacidad de razonamiento habilitada por la corteza cerebral). El sentido ontológico del hombre se vería perdido, si bien dice Heidegger que desde la pregunta mal formulada por

¹ Πίθηκος (mono) ἄνθρωπος (hombre)

el *ser* desde la antigüedad (Heidegger, 1997), sería más drástico decir que fue desde el olvido por tal pregunta desde la constitución concreta del hombre como “*ser-humano*”.

Los pensadores del siglo XVIII, del siglo de la “iluminación”, dieron grandes aportes al saber de la humanidad, pero, cuando se dio el cambio epistemológico hacia la época post-ilustrada, todos sus aportes se tergiversaron dando puente a una crisis de la humanidad y todos sus ámbitos. Serán los ilustrados los que, siguiendo los pasos de los pensadores del siglo XVII, emprendan una “lucha en pro de la razón” (Châtelet, 1982, pág. 212), que llamará a una teorización de la *conscientia*, que desde Descartes hasta Husserl dominará el pensamiento del hombre. Todo intento de una revalorización del fundamento ontológico y natural del hombre se verá, como dice Lyotard, “clausurado”, recriminado y sancionado por la propia máquina social que se encuentra conforme con su “humanidad” *de ya* atribuida. Así será el caso de Nietzsche y Heidegger, entre otros (Lyotard, 1988).

Una vez otorgado un panorama general es preciso aclarar que el cometido de este trabajo es reflexionar sobre la humanidad e identificar los cuatro problemas fundamentales que se desencadenaron (porque ya de antes venían royendo las cadenas) después de un cambio epistemológico producido en el paso de la época pre-ilustrada a la post-ilustrada. Si bien el texto está destinado al análisis del problema, entre líneas se podrá apreciar un inicio a la reflexión que permitirá una re-significatividad del fundamento ontológico del ser humano.

Fundamentos teóricos

A continuación se repasarán brevemente ciertos términos filosóficos fundamentales para la comprensión de este estudio.

1.- Dasein

El término Dasein es un término acuñado por Heidegger para referirse al hombre en una instancia existencial. Para Heidegger hay tres tipos de entes que comparecen en el mundo: Vorhandensein (ser puramente ahí), Zuhandensein (Ser a la mano) y Dasein (Ser en su Ahí). Éste último refiere al hombre como el único ente existente que está en plena relación con el ser, con el mundo, y con su devenir (posibilidades de ser) (Heidegger, 1997).

2.- Discurso

Cuando hablamos de discurso nos referimos a una configuración (expresada lingüísticamente) del poder en tanto ideología (Žižek, 2005).

“Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” (Foucault, 1992, pág. 5)

El discurso debe entenderse en este estudio el resultado de volver un fundamento ontológico a términos cotidianos y coloquiales, con un propósito racional de poder.

3.- Libertad

En el texto, cuando nos referimos a la libertad nos referimos a un sentido ontológico existencial-fundamental de la libertad. Esto refiere a la capacidad intrínseca del hombre de tomar sus decisiones (de forma ética) sin la interferencia de un agente externo.

4.-Liquidez

Al hablar de liquidez, nos atenemos al término metafórico de Zygmunt Bauman, en donde la liquidez grafica el carácter flexivo, sin forma y cambiante de la sociedad actual. En esta sociedad, los vínculos humanos son precarios, el individuo se ha vuelto un sujeto de cambio y adaptación. Las personas de la sociedad líquida, con el implemento de la Web y las tecnologías, se aleja de la humanidad, la sociedad y los discursos (siendo la misma liquidez un discurso). Desde la Ilustración, cuando se luchó por los ideales de libertad, fraternidad e igualdad, el hombre se ha visto obligado a atenerse a ellos. La liquidez es el momento, tras la posmodernidad, en donde el hombre se deshace de todos sus discursos y “sólidos” para enmarcarse en la desfigurada adaptación total (Bauman, 2009). Es importante denotar que el autor habla de individualismo para denotar el carácter precario de los vínculos humanos, sin embargo, nosotros usaremos el término *sujeto*, para responder a la teoría de Foucault en este aspecto. Aún así, entiéndase que al hablar de liquidez, tratamos de hacer entender este carácter de individualidad, pero no como un individuo que se separa de la sociedad, sino como un sujeto que a través de un discurso ha sido configurado para este ascetismo.

5.- Pseudohumanitas

Para este estudio el autor acuñará el término *Pseudohumanitas*.

Este término nos permitirá referirnos a la contradicción e incongruencia entre el ideal de *humanidad* y la práctica del mismo. Desde la Ilustración el término *Humanitas* creado por Cicerón (106 a.C-43 a.C.) fue ampliamente usado ya que todos los ideales ilustrados se fundamentaron en él. Pero a nuestro parecer, el término *Humanitas* que Cicerón diseñó como la “colección de virtudes con carácter indispensable para la vida humana” ha sido tergiversado. Las palabras de Cicerón aluden a la virtud y a la ética (ambos de forma práctica: Aristóteles, 1998). Por el otro lado, el término ha sido usado como un ámbito teórico para solventar ciertas acciones y dar vista ciega a otras. Por ejemplo, la Ilustración se llama el “siglo de las luces” y se lo conoce como su “aporte a la humanidad” o “humanismo”, pero sin embargo, fue uno de los siglos donde más se explotó la esclavitud de los africanos (Barreau y Bigot, 2006)

El término *pseudohumanitas* será utilizado para designar precisamente estos momentos en donde la humanidad fue solamente utilizada como discurso.

Se ha utilizado el prefijo *ψεῦδο* proveniente del griego que califica a algo de falso unido al término en latín de Cicerón *Humanitas* que corresponde a la enseñanza de virtudes. De esta forma, con nuestro término nos referimos a la “falsa forma de enseñar la humanidad”. Cuando decimos *falsa*, nos referimos a una *apariencia*, de algo que cree ser algo que no es (Véase el concepto de verdad como apariencia en Heidegger, 1952). Cuando se dice *forma*, nos referimos a una manera de ser, actuar o realizar una acción. Al decir enseñanza, no nos referimos a un mero impartir-discurso, sino que nos referimos a lo que propiamente sería enseñar, lo que garantice el *ἐκμανθάνω* o (buen aprender) que refiere a una interiorización en forma de reflexión. Finalmente con *humanidad* nos

referimos al fundamento ontológico-existencial en el cual nos constituimos como *seres humanos*.

Así, el término *pseudohumanitas* establece una mera apariencia del correcto inducir-reflexión sobre el fundamento ontológico del hombre.

Así podemos decir que a través de ver a la humanidad como un discurso, que se imparte de forma racional, el ser humano es concebido o como una *especie*.

El humano se vuelve el externo a sí mismo y deja de ser. El ser humano pierde su individualidad y se vuelve: *masa*. El humano ya no es causa y consecuencia (reflexión) de su devenir sino que se vuelve en consecuencia pura de la sociedad.

Se refiere cuando se trata al hombre, no desde una fundamentación ontológica, sino como un ente que comparece como un discurso.

6.- Sentido ontológico-fundamental de la humanidad

Nos aferramos a la perspectiva de Heidegger, en donde el sentido ontológico fundamental de la humanidad refiere al sentido de ver al hombre no como una *res extensa* o *res cogitans*, sino como un todo que deviene en el mundo. El hombre es el único ente que puede preguntarse por el ser y por tanto, se desenvuelve en una comprensión del mismo. El hombre no posee una *esencia*, sino que su misma existencia es su *esencia*. El hombre, al diferir de los otros entes, no responde a *categorías aristotélicas* como lo hacen todos los demás entes que comparecen en el mundo. Él responde a *existenciales*, los cuales son su fundamento (Heidegger, 1997). *En este texto, cuando nos referimos a este sentido ontológico fundamental, nos referimos al imperativo del hombre de preguntarse por su ser en un acto de autenticidad.*

7.- El “Yo”

El “yo” es la expresión existente en el mundo del sí mismo. Es el resultado de la *facticidad* del hombre y de su perspectiva hacia el devenir. El yo conlleva toda la vida empírica y teórica del individuo, es su máxima expresión de individualidad.

“Cada uno de nosotros dice “yo” y se conoce, hablando así, como yo. Se encuentra (vorfindet) como tal y, a la vez, se encuentra siempre como un centro de un entorno (Umgebung). “Yo” significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno “yo” significa la persona completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc...” (Husserl, 1994, pág. 48)

Aclaración Metodológica

Este estudio se dividirá en dos secciones. En la primera se introducirá y fundamentará el marco de referencia de donde se desplegarán los problemas que se discutirán en la segunda sección.

Se utilizará el método del estructuralismo de dividir la historia en dos para analizar el surgimiento, desarrollo y consecuencias de un acontecimiento. Para esto, el quiebre epistemológico que se ha decidido está basado en el estudio sobre el Lenguaje de Michelle Foucault en su libro “Les mots et les choses”. (Foucault, 1998)

La historia, según nuestra propia división se hará en la época pre-ilustrada, que refiere a una época en donde el saber se construía a través de la teología y una época post-ilustrada en donde la razón ha entrado y reina sobre todo saber.

La primera sección de este texto tiene como cometido dar una vista referencial y suficiente del marco histórico y epistémico para la comprensión de la crítica de la segunda sección.

En la segunda sección se revisarán de manera teórica y reflexiva cuatro problemas que hemos identificado en la época actual, que surgieron de la ruptura epistemológica mencionada.

Finalmente se presentarán conclusiones globales de todo el estudio.

ACLARACIONES:

1.- No se abundará en la época pre-ilustrada, puesto que sólo nos sirve para mostrar un cambio epistemológico. El cometido del estudio es analizar los problemas contemporáneos que surgen de este cambio, no el cambio en sí.

2.- El estudio se enmarcará en la historia y cambio epistemológico de occidente, dejando a oriente fuera de la consideración del estudio.

3.- El estudio no se basará en una crítica a las propuestas filosóficas de estas épocas (puesto que para ello se necesitaría un estudio mucho más amplio) sino que se basará en la comprensión global de “las masas” o el saber coloquial y cotidiano (escaso de reflexión y abstracción) que respondía a la ruptura epistemológica.

4.- El estudio no tiene como cometido presentar una solución a los problemas, para esto, se recomienda leer la bibliografía citada a más del libro “El hombre elevado en la excelencia” (Inédita) del autor de este mismo estudio.

5.- El estudio está basado en la bibliografía citada, pero la perspectiva y análisis del problema responden a una reflexión personal del autor.

PRIMERA PARTE

PREPARACIÓN DEL ESTUDIO

1. CAPÍTULO PRIMERO

Marco Histórico

Breve revisión histórica concerniente al estudio

El cambio epistemológico surge debido a los acontecimientos, tanto históricos como de pensamiento, en el “siglo de las luces”. Comienza el proceso desde fines del siglo XVII, y continúa hasta que la Ilustración llega a su cumbre con la Revolución Francesa a fines del siglo XVIII. Esta pequeña reseña histórica permitirá un análisis más profundo a lo largo de este texto se basará en la bibliografía revisada de: Barreau y Bigot, 2006; y Díaz, 1994.

Para el siglo XVII, Francia era la potencia mundial y vivía en un auge, tanto económico y político, como cultural. “Los siglos XVII y XVIII fueron franceses” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 215 y Farga y Fernández M. 2008). Luis XIV (el rey Sol), a los veinticuatro años, tras la muerte de su cardenal y mentor Mazarino, toma la posta del gobierno francés diciendo:

“Señores, hasta ahora he tenido a bien dejar tarea de gobernar mis Estados en combate al cardenal Mazarino. A partir de ahora, esto ya no será así, no designaré primer ministro y seré yo mismo quien gobierne. Solicitaré vuestros consejos cuando así lo necesite. Podéis estar preparados.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 21)

Así, el rey Sol, a pesar de sus numerosas aventuras amorosas (y falta de moral pese a decirse cristiano), asumió “su oficio de rey” (como él decía) para estudiar y administrar su gobierno, volviéndose el hombre más representativo en la política francesa (sino

européa) de este siglo. El rey se codeaba con la élite de la cultura artística, así estaba rodeado “del arquitecto Mansart, el músico Lully, al paisajista Le Nôtre...Corneille, Racine, La Fontaine, Molière, Boileau, La Bruyère.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 214) De esto nacieron grandes obras de arte como sería el “Hospital de los Inválidos”, “El palacio de Versalles”, “Apolo servido por las ninfas”, entre otras muchas. A más de esto, Luis XIV tenía un contacto y alianza con el pueblo y éste le apreciaba, de igual forma, la burguesía “lo amaba”.

Sin embargo, tras su muerte, la Corona recayó en 1715 en su sobrino nieto Felipe de Orléans. Los nobles estallarían de alegría tras la muerte del Luis XIV, pues esto los tuvo “bajo su puño de hierro” y ahora Felipe les daría el poder que el rey Sol cuidadosamente les había quitado. Al mismo tiempo, Felipe de Orléans rompe la alianza que los Capeto habían cuidado con el pueblo, los burgueses se ven descontentos y un gobierno ineficaz comenzará a sembrar la semilla de la revolución.

“El siglo XVII había empezado en 1610, con el asesinato de Enrique IV, y duró hasta 1715” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 220) El siglo XVIII comienza en 1715 con la muerte de Luis XIV y terminará en 1817 tras la pérdida de Bonaparte en Waterloo.

Mientras, Prusia, reinada por Federico II, Rusia, reinada por Catalina II y Austria tendrían “puño de hierro” sobre sus poblaciones, en Inglaterra la monarquía se volvió “constitucional”. En Francia, Luis XV no gobierna dedicado a sus placeres, Luis XVI (coronado tras la muerte de Luis XV en 1774) será igual de indeciso que los gobernantes anteriores. A todo esto, se le suma la rivalidad entre Inglaterra y Francia.

El siglo XVIII fue la época de las exploraciones navales de los mares del Sur, donde se descubriría Australia y Oceanía. En 1750 los franceses eran dueños de casi toda

América del Norte pero sin embargo, la América francesa “tenía una debilidad: la falta de hombres.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 222). Los ingleses, por su lado, sólo poseían, en América, una franja costera que iba desde Maine hasta Carolina, más aún, éstos poseían cerca de un millón de colonos británicos en las tierras americanas. Los ingleses no podían dejar que los franceses “se salgan con la suya”, así de 1756 a 1763 ingleses y franceses se enfrentaron en la “Guerra de los Siete años”. A Luis XV, en ese entonces, le preocupó poco ultramar, dando como resultado que en 1763 se de el tratado de París, en donde se decretó la muerte del primer Imperio francés de ultramar y el triunfo de Inglaterra sobre los océanos (hecho decisivo en la historia).

En 1776 los colonos ingleses de Boston y de Nueva Inglaterra se sublevaron contra Inglaterra debido a los impuestos de importación y exportación. Los jefes de esta revolución (como el caso de Georges Washington) simpatizarían con la ideología de los filósofos franceses.

Así, con estos eventos, en 1778 Luis XVI declara la guerra a la Colonia británica dando como consecuencia que en 1783, bajo el tratado de Versalles, se decreta la independencia de lo que ahora se llamaría Estados Unidos de América. El 17 de septiembre de 1787, la Constitución americana crearía la República federal (Con Washington de presidente), una República que se basaría en los deseos de los intelectuales franceses. De tal forma, el ideal francés se esparciría por todo el mundo occidental e influenciaría a la posteridad, pues: “Francia, en el siglo XVIII, fue más grande por sus letras que por sus armas.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 225). Las ideas de de Voltaire, Rousseau (contrato social) y Montesquieu (división de poderes) inspirarán a la Constitución de la nueva República americana.

Al mismo tiempo, se da un afán de resumir el saber universal en un libro (Foucault, 1998), y nace en 1791 y 1792 la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert. El pensamiento ilustrado de la razón, democracia (sólo apoyada por Rousseau, ya que los otros racionalistas y humanistas apoyaban el despotismo), igualdad y libertad se iban esparciendo por toda Europa.

En este punto es bueno detenerse y resaltar una ironía y contradicción que se da dentro del pensamiento humanista (“La Ilustración fue un formidable movimiento de libertad y de emancipación” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 227)), pues se manejó a lo largo de las clases ilustradas, y si bien se veía al pueblo (muchas veces con desprecio, por ejemplo, llamándolo muy ignorante como para votar), al mismo tiempo la industria de la trata de esclavos africanos, que había comenzado con los musulmanes y árabes, se desató en un auge, ahora por Francia e Inglaterra, por la necesidad de esclavos en los navíos, las obras y los ejércitos. Estados Unidos, que se había jactado de formar una República bajo los principios de la Ilustración, ahora era un centro de esclavitud y no sólo eso, sino que de desprecio hacia el negro. “Desprecio que duraría hasta la llegada del movimiento de los derechos cívicos y Martin Luther King.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 229)

En lo concerniente a una visión global del siglo XVIII, “Francia fue la patria de las nuevas ideas; Alemania y Austria las de la música sinfónica; Italia surgió siendo la de la ópera...” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 231) A pesar de la trata de esclavos, el siglo XVIII “fue un siglo de paz para los pueblos; sin interés en las guerras marítimas.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 230) Se humanizó la guerra y hubo un gran avance en la agricultura.

En esta época de confort, se desatará una Revolución que llegará inesperada de tal modo que “nadie la entenderá” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 231). Así la Revolución Francesa de 1789 respondería a dos acontecimientos causales: El primero fue la bancarrota

que sufrió Francia tras la guerra de América, pues la monarquía francesa había aportado una enorme cantidad de recursos que no podía recuperar, pues el rey no podía imponer impuestos sin el consentimiento de la nobleza, el clero y el pueblo (Sin contar con que desde Luis XIV no se había convocado a los Estados Generales de Francia). En segundo lugar, lo que suscitó efectivamente la Revolución Francesa, según Victor Hugo, fue una cuestión ideológica, en especial por las ideas de Voltaire y Rousseau.

En cuanto a la primera razón, Luis XVI convocó a los Estados Generales. Los Estados Generales se reunieron el 17 de junio de 1789 “en presencia del rey, quien pidió que sólo se votaran nuevos impuestos.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 235) Aquí comenzaría el giro histórico. El 9 de julio del mismo año los tres estamentos (nobles, clero y pueblo) formarían uno solo: La Asamblea Constituyente. Luis XVI no pudo hacer nada en contra de esta nueva fuerza, pues según Barreau y Bigot, tenía dos opciones: Una represión, que como dijo Bonaparte “Si el rey se hubiera mostrado a caballo, la Revolución no habría tenido lugar”; o unirse a la causa de la revolución, formando parte así de la monarquía constitucional. Sin embargo Luis XVI estaba aferrado al antiguo régimen y no sedería ante esta nueva alternativa.

El 14 de julio se da la toma de la Bastilla, pero los diputados de la Constituyente sólo querían dos cosas: Reformas razonables y el cambio de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional. Sin embargo, el pueblo “se moría de hambre” y quería un cambio. En este punto, todo habría resultado bien si Luis XVI no hubiera tratado de escapar con su familia el 21 de junio de 1791 hacia Alemania. “En Varennes, a tan sólo treinta kilómetros de la frontera imperial, el dueño de un albergue reconoció al rey y pidió ayuda.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 238) Esto se vio como una traición a los juramentos y a la patria, pero los constituyentes simulaban que fue un intento de secuestro del rey. Aún

así, en el pueblo ya se había sembrado la semilla de la desconfianza y el resentimiento. Un año después la Asamblea Constituyente se disolvió dando paso a la Asamblea Legislativa, instaurando la monarquía constitucional.

Para el 20 de abril de 1792, los diputados franceses y los reyes europeos se declararon la guerra. En agosto se encerraría al rey en Temple. El 22 de septiembre se proclamaría la República y para el 21 de enero de 1793 se ejecutaría en la plaza pública (con la famosa guillotina) a Luis XVI en forma de ruptura total.

Otra gran ironía de la Ilustración y que muestra la divergencia entre las ideas que impulsa la Revolución y sus actos (*pseudohumanitas*): se asesinará a los monarcas en un aparato racional diseñado por el médico Guillotin. Una clara ruptura del poder absoluto de los monarcas, representando la tradición teológica, ante la nueva tradición: la razón técnica y sus expresiones de “humanidad”; pues la guillotina se diseñó porque “era limpia y contundente, al contrario de la decapitación con el hacha” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 240) algo que se vería como un progreso humanitario.

En reacción a este acontecimiento, los reyes de Europa invaden Francia y se da una de las tácticas militares más ingeniosas (tomada de los romanos), pues la nueva República convoca al pueblo mismo a levantarse en armas contra los ejércitos invasores. La gran motivación de la población (graficada en el irónico canto de guerra de la Marsellesa) los llevará a desmoralizar a los ejércitos profesionales de Prusia. “Durante veintitrés años, los ejércitos franceses fueron invencibles. Aquellos ejércitos barrieron el mundo desde Suecia hasta Egipto, desde España hasta Prusia y Rusia.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 242)

La nueva República era terrible a los ojos del exterior, pero por dentro la socavaba una crisis económica, financiera y social. Si bien Prusia se había retirado de la coalición, Austria e Inglaterra no daban señales de enflaquecer.

Ahora, para seguir con el estudio de la Revolución es importante centrarnos en la figura que sería el eje central del auge de la misma: Napoleón Bonaparte apareció en escena desde que salió de la escuela militar de París como subteniente de artillería. Como un ferviente seguidor de las ideas de Rousseau y Voltaire se fue involucrando en la revolución. Contribuyó al manejo de la artillería en la guerra para recuperar Toulon de los ingleses y ganó fama, convirtiéndose en subteniente (por un decreto firmado irónicamente por Luis XVI) y posteriormente ascendido a general por Robespierre. El dictador Barras no sólo le cedió su amante Josefina Beauharnais, sino que también le encomendó el ejército de Italia, donde ganaría la guerra y comenzaría su ansia de victoria constante. El Directorio, aún estando feliz por sus victorias, comenzaría a temer que gane demasiado poder. Por tanto lo mandaron a Egipto. Napoleón aceptó y comenzó la campaña de Egipto en 1798, en donde conquistaría Malta, Alejandría y El Cairo. Tras presiones en Jerusalén, decidió volver a Francia donde el 9-10 de noviembre de 1799 los revolucionarios buscaban “una espada republicana”, así fue constituido como Primer Cónsul a sus treinta años.

De aquí en adelante, “Napoleón sabría practicar el despotismo ilustrado que aprendió de Voltaire” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 255) Restableció la paz religiosa (tras firmar un concordato con el Papa), creó el Estado republicano: “el Consejo de Estado, el Tribunal de Cuentas, los prefectos, las escuelas, las administraciones modernas y el franco germinal. Sobre todo, mandó a redactar los valores revolucionarios en su famoso Código Civil.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 255)

En marzo de 1804 Napoleón manda a secuestrar más allá del Rin y a ejecutar al duque Enghien (único asesinato en su autoridad que no sea en batalla y con motivos de guerra).

En 1803, Inglaterra rompió la paz con Amiens y para 1805 agrupó a las monarquías continentales. Napoleón, para esto, el 2 de diciembre de 1804 se corona Emperador en la Catedral de Notre Dame de París. “Entre 1806 y 1807 Bonaparte se convirtió para siempre en Napoleón; “el dios de la guerra en persona”, como escribió Clausewitz...” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 257)

Napoleón desafía a Inglaterra en Boulogne pero no pudo cruzar el mar porque su flota había sido destruida por Nelson en Trafalgar, entonces desde Bologne, en donde había reunido a su Gran Armada, atacó a los austriacos y a los rusos, y más tarde a los prusianos. A continuación, entró en Viena, tras una movida por Baviera. Aquí en Austerlitz (2 de diciembre de 1805), lograría vencer a las tropas rusas y austriacas que yacían bajo el mando de Alejandro y el emperador Francisco II. Prusia a su vez fue vencida en Iéna y en Auersted. Para 1806 Napoleón y su Gran Armada entrarían triunfantes por las puertas de Brandeburgo.

No contento con esto, al gran Bonaparte le “faltaba Rusia”. Así, tras una batalla sangrienta pero nula en febrero de 1807, en Eylau, Napoleón se recuperó y para junio sometió al ejército ruso, obligando al Zar a solicitar la paz (a través de la Paz de Tilsit).

Posteriormente en julio de 1809 Napoleón vence en Wagram y desposa a Maria Luisa. Con esta victoria, Bonaparte pudo detenerse, pero no lo hizo: rompió la paz con el Zar y en 1812 atacó Rusia. En setiembre de ese año, Napoleón y su Gran Armada se hospedaron en la ciudad de Kremlin, sin esperar que el Zar la mandara a incendiar y los

obligara a retroceder ante un invierno azotador. Napoleón consiguió volver a París y hacer un nuevo reclutamiento (1813). Venció en las ciudades alemanas de Lützen y Bautzan, pero perdió en Leipzig. “Ahora, el sentimiento nacional de los pueblos jugaba a favor de los reyes y en contra de los franceses.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 261) Por tanto, para 1814, los reyes se atrevieron a invadir Francia, y pese a su brillante “Campana de Francia” Napoleón fue derrotado y en Fontainebleau fue desterrado a la isla mediterránea de Elba. Luis XVIII entraría triunfante a Francia.

Las monarquías re-establecidas se mostraron “torpes y despreciables”. Consecuencia de su resentimiento, el pueblo francés se volvió “revolucionario” de nuevo. Bonaparte, el 1 de marzo de 1815 desembarcó en Provençe y junto con unos veteranos de guerra se dirigió a los Alpes. Luis XVIII tratará de detenerlo, pero Napoleón en un heroico gesto se interpuso en la flota que había enviado el rey diciendo: “¿Quién de vosotros quiere matar a su emperador?”. Recobró a su ejército, el rey huyó y Napoleón entró a Tullerías triunfante y la República popular se restauró (“Los Cien Días”)

Sin embargo, para junio del mismo año, Napoleón perderá la guerra de Waterloo frente a Rusia. Se retiró y pidió asilo a los ingleses, quienes lo mandaron a la isla africana de Santa Elena.

Con Napoleón y la Revolución Francesa los principios ilustrados y de revolución se extendieron por todo el mundo, cambiando la historia, tanto de los hechos como de los ideales, para siempre.

2. CAPÍTULO SEGUNDO

Cambios epistemológicos concernientes al estudio

En esta sección se intentará dar una visión general de cómo se interpretaba la realidad y se configuraba el saber de manera coloquial y cotidiana desde el siglo XVI al siglo XXI. Es importante distinguir que no se profundizará en el saber filosófico de las épocas ya que lo que nos es de interés es el cómo comprendía la realidad la gran mayoría de la sociedad. Los filósofos, artistas y pensadores de las diferentes épocas siempre han basado su entendimiento en la abstracción y reflexión, por el contrario, en esta sección se quiere comprender cómo el saber general del pueblo (transmitido de manera moral) se fue desarrollando. De esta manera se podrá entender la crítica de la segunda sección del estudio en donde nos preocuparemos de los problemas que se desataron en la humanidad después de la pérdida de la reflexión de la gran mayoría.

Antes del siglo XVI el mundo respondía a una episteme teológica. El saber de la iglesia era el saber del mundo. La configuración de la realidad estaba dictada por la biblia y su interpretación, claro está, por parte de la iglesia. La verdad era una construcción teológica que se le entregaba al pueblo ya digerida. En la primera mitad del siglo XVI, con la reforma protestante de Martín Lutero se daría un cambio importante en cuanto al saber mundial. Al traducirse la Biblia del latín al alemán (idioma del pueblo) el pueblo pudo conocer sobre las “escrituras de la palabra de Dios” (en ese entonces el libro del saber universal) y comenzar a discernir sobre lo que leían. “Alemania se dividió en dos, el norte y el sur de la antigua limes romana, católicos y protestantes.” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 195)

Ésta sería la primera ruptura del saber, pues antes, la episteme (puramente teológica) se concentraba en la interpretación (muchas veces viciosa) de los letrados (en ese entonces los obispos). Ahora el saber, por así decirlo, estaría regado en el pueblo, y aunque el saber seguiría respondiendo a una verdad teológica, ahora se dará desde la interpretación propia del pueblo y no más de la iglesia (en términos muy primitivos, claro está).

La segunda ruptura epistemológica se da con la “Contrarreforma” en 1544-1563, formulada en el concilio de Trento, en donde, tras esta crisis de la iglesia católica, se trata de ganar nuevos adeptos (y conservar los presentes). Surgió la figura de Ignacio de Loyola, con sus ideales laicos cristianos esperaba reestructurar la iglesia y terminar con su corrupción. Respuesta a esta necesidad publicitaria, a contra posición de “el protestantismo, que era algo “iconoclasta”, los jesuitas lanzaron una moda que causó furor: la del Barroco” (Barreau y Bigot, 2006, pág. 201).

Esta segunda ruptura, ocasionaría una exaltación de la moral cristiana, una revalorización de sus valores y convierten a la teología y sus misterios en base de la novedosa estructura social.

El cambio del saber entre estas dos épocas se aprecia en el lenguaje. Foucault dice:

“Los códigos fundamentales de la cultura –los rige su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá.” (Foucault, 1998, pág. 13)

Por lo tanto, si se analizará los problemas de la humanidad contemporánea, es preciso partir de un análisis de la configuración del saber (expresado en el lenguaje), pasando por el Renacimiento y enfocándonos especialmente en el siglo XVII-XVIII con la Ilustración.

Para explicar la configuración del saber del siglo XVI y XVII, nos basaremos en el texto de Foucault y en sus ejemplos: Las Meninas de Velázquez para el siglo XVI y El Quijote de Cervantes para el siglo XVII.

Para el autor las Meninas son: “la representación de la representación clásica” (Foucault, 1998, pág. 32) característica del siglo XVI, mientras que El Quijote es: “la representación de lo Mismo” (Foucault, 1998, pág. 17), que equivale a la configuración de la episteme del siglo XVII.

2.1.Las Meninas de Velázquez y la episteme del siglo XVI

El cuadro representa el sentido de la representación en el siglo XVI por tres razones en especial:

1.- El cuadro muestra la escena “contrapuesta” a la misma pintura de Velázquez (que se encuentra en el lienzo del cual nosotros sólo podemos ver la parte de atrás del marco y que contiene el retrato de los reyes: Felipe IV y su esposa), así, lo que se encuentra aquí, frente a nuestra visión, es una cara que refleja a la otra. El lenguaje y la episteme del siglo XVI estaban basados en *la semejanza* (ya sea por *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* o *simpatía*) (Foucault, 1998, pág. 36-42). Esto vuelve al saber de este siglo un saber pobre (según Foucault), primero porque al ser ilimitado, permitía la entrada de cualquier semejanza (bastaba con que haya un ligero punto en común entre las dos

realidades comparadas) al campo del conocimiento. Y segundo porque el análisis era general y los conceptos universales. Al conocerse el género se creía conocer la especie y así sucesivamente. Así se imposibilitaba un análisis individual.

Esto se ilustra claramente en el cuadro de Las Meninas, pues se conoce (a través de la vista) el lado representado (en donde aparecen la infanta Margarita y sus damas) y por una interpretación y semejanza, se cree conocer el lado “invisible” (como lo llama Foucault). En la pintura existen tres rasgos que dan cuenta de la existencia (invisible) de esta ante-cara: las miradas, la luz y el espejo del fondo que refleja a los reyes. Sin embargo, el espectador (nosotros) cree verse representado en la obra, de la misma forma que la semejanza, como configuración del saber, daba la ilusión (en términos de Bacon) de un conocimiento de dos objetos o dos realidades a partir del conocimiento (superficial) de solamente una (como criticará Descartes).

2.- La luz que sale de la ventana lateral izquierda (a nuestra derecha) ilumina el cuadro y que al mismo tiempo “ilumina nuestro espacio” (o el espacio de los reyes, que claramente es comprobable a través de la luz reflejada en el espejo del fondo), hace la referencia a la necesidad de la *signatura* para la validación del saber del siglo XVI. Es a través de la luz que se conectan ambas instancias, ambos espacios de ambas caras. Es esta misma luz la que ilumina la representación como la realidad. De igual manera funciona la *signatura*, pues es la *marca* que hace posible la semejanza entre dos realidades. La *signatura*, al igual que la luz del cuadro muestra la necesidad de la episteme del siglo XVI por encontrar un punto en común entre cosas diferentes (para relacionarlas y encontrarles sentido).

3.- Finalmente, es claro que el cuadro muestra el método de conocimiento presente en este siglo, el cual se basaba en la *interpretación*. El juego con las escenas, los

personajes, puntos de vista, perspectiva, reflejos de luz, etc. convierten a este cuadro en un ejemplo perfecto de la interpretación, pues no se muestran o representan individualidades o sujetos que se conozcan por sí mismos, sino que se representan dependencias entre instancias basadas en la semejanza, que necesitan de una interpretación comparativa y constitutiva para su comprensión. Tanto el cuadro como el lenguaje del siglo XVI representan un saber basado en semejanzas y sus categorías: La conveniencia (semejanza ligada al espacio), emulación (conveniencia desligada de espacio), analogía (similitud basada en relaciones sutiles) y simpatía (la semejanza se forma entre cosas que se atraen o son simpáticas y rehúye de las cosas que tienen relación antipática).

En conclusión, las Meninas ejemplifican la concepción global de la episteme del siglo XVI, en tanto responde a una representación de la necesidad de la semejanza para el entendimiento de la realidad. Nos muestra el imperativo de la signatura para la interpretación (entender de perspectiva, óptica, etc.) y para entender la marca que une los dos espacios separados. Finalmente, es prudente decir que el saber del siglo XVI forma una insatisfacción de lo individual y establece una dependencia entre las realidades, pues el entendimiento mismo se basa en los rasgos comunes entre dos y no en rasgos propios de uno. Foucault dirá que las palabras y las cosas se encuentran unidas.

Ahora bien, según esta perspectiva de Foucault, podemos ver como en la época pre-ilustrada, el saber se formaba por la semejanza establecida por signaturas específicas. En esta época, el saber pasó de una conformación de semejanzas según la teología, a una conformación de semejanzas respecto al hombre (Foucault, 1990). La signatura antes del renacimiento era la iglesia y su doctrina, mientras que la signatura en el renacimiento será la naciente razón, aun plagada y ligada a Dios. La realidad del hombre dependía de la interpretación de las personas que manipulaban y podían leer *las marcas*. “El conocer las

similitudes se basa en el registro cuidadoso de estas signaturas y de su desciframiento.”(Foucault, 1990, pág.45). El conocimiento de la realidad individual sería totalmente insatisfactorio (así en el siglo XX los fenomenólogos tomaran este vacío para explotar). El saber sólo se constituía en una clasificación del mundo (Foucault, 1990).

2.2.El Quijote de Cervantes y la episteme del siglo XVII

El Quijote, según Foucault, representa “la primera obra literaria moderna” (Foucault, 1990, pág.65) y esto es precisamente porque se ve el surgimiento de la *identidad*. La episteme del siglo XVII rompe con la semejanza del siglo XVI, pues en este siglo la razón-técnica entra con fuerza avasalladora y ve en la semejanza una limitación al conocimiento. Aquí se da el primer quiebre epistemológico. Mientras en el siglo XVI el conocimiento del mundo se daba por la *interpretación de las semejanzas* entre las cosas, en el siglo XVII el saber se sustentará en el *discernimiento* sobre la *identidad*, el *orden* y el *método* (*matematización de la realidad y Taxinomía*) “A principios del siglo XVII, en este período que equivocada o correctamente ha sido llamado barroco, el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza.” (Foucault, 1990, pág. 67).

En el Quijote vemos la representación de un *sujeto*, que intenta “conocer”, en tanto y por medio de su individualidad, o podría decirse, no en sus semejanzas con el mundo, sino en sus *diferencias*. El método que identificará Foucault para esta época, así como fue la semejanza para el siglo XVI, será la *representación duplicada*. Este tipo de representación es lo que se ve presente en la obra de Cervantes. Don Quijote de la Mancha, al igual que el lenguaje del siglo XVII, deja de representar al mundo y se sumerge en su individualidad. La palabra toma un *sentido arbitrario*, pues deja de estar ligada a la cosa y

demostrarla. La palabra se simboliza, simplifica y se pone al mando del conocimiento, como un código binario: *representación - cosa representada* (Foucault, 1990).

Aquí encontramos un cambio epistémico muy grande, pues si bien para los Bizantinos, claro ejemplo de una época teológica, el conocimiento se podía esparcir a través de los *íconos*, siendo estos representaciones interpretables de “la realidad”, el siglo XVI mantiene esta semejanza entre representación y realidad; y el siglo XVII la rompe, dejando de lado los *íconos* (realidades) e instaurando los *símbolos*.

En conclusión, el Quijote ilustra un paso de la episteme previa a un nuevo “*campo estructurado*” del saber (como dice Foucault) en donde la realidad se basa en la razón. El Quijote es un loco, quien representa la semejanza, en tanto está absorbido por el mundo, y al mismo tiempo representa la búsqueda de identidad característica de la episteme del siglo XVII.

La razón se impone, y con la crítica de Descartes y Bacon hacia la semejanza, establece, junto con la matemática de Leibniz, una “matematización” de la realidad, como dice Foucault, o en nuestros términos: una racionalización de la verdad.

Este cambio epistemológico del siglo XVI al XVII acabará con la imaginación, pues las cosas se desligarán de las palabras y el funcionamiento del saber será, ya no interpretar semejanzas, sino *ordenar* la realidad. Si bien el *signo* en el siglo XVI designaba al objeto como realidades co-dependientes, en el siglo XVII el signo está a servicio del conocimiento, ya no del objeto mismo y por tanto deja de tener referencia directa con él.

2.3. Episteme en el siglo XVIII

La episteme del siglo XVIII no es sino una continuación y desarrollo de lo que se comenzó a finales del siglo XVI y se extendió durante el siglo XVII, la matematización y Taxinomía de la realidad. Todos los conocimientos comienzan a responder a un orden y método: así nacen “la historia natural...la teoría de la moneda y del valor...la gramática general...” (Foucault, 1990, pág. 90) todos tratando de acercarse a ser una *ciencia*.

“Con relación a la mathesis, la taxinomia funciona como una ontología frente a una apofántica; frente a la génesis, funciona como una semiología frente a una historia. Define, pues, la ley general de los seres y, al mismo tiempo, las condiciones bajo las cuales se les puede conocer.” (Foucault, 1990, pág. 90)

Se percibe cómo el discurso racional comienza a explicarlo todo, dejando el carácter apofántico (de interpretación), para instituirse como una verdad.

El centro del saber de este siglo, y del anterior también, es el *cuadro* (Foucault, 1990). El saber se vuelve completamente sólido y estable (cosa que conllevará al cambio epistemológico más grande que Bauman en “Vida Líquida” identifica después la post-modernidad).

El lenguaje pierde su función de representar la realidad y se vuelve un instrumento del conocimiento.

Para fines del siglo XVIII el saber da otro vuelco, con el “neo-clasicismo” se restablecieron los valores de la semejanza y el saber del siglo XVI, sólo que esto se dislocaría dando paso a una forma nueva de saber. (Foucault, 1990, pág. 231).

2.4. Episteme en el siglo XIX

Si bien el lenguaje del siglo XVI servía para designar la realidad y en los siglos XVII y XVIII servía como una herramienta del saber, en el siglo XIX el lenguaje se cerrará sobre sí mismo, se volverá un lenguaje puro, vuelto en su ser y en su función, se constituirá entonces *la literatura*. (Foucault, 1990, pág.107).

“El orden clásico (siglo XVII) distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separaban y unían las cosas: este orden reinaba soberano, pero cada vez de acuerdo con formas y leyes ligeramente diferentes, sobre el discurso de los hombres, el cuadro de los seres naturales y el camino de las riquezas. A partir del siglo XIX, la Historia va a desplegar en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas.” (Foucault, 1990, pág. 232)

Sin embargo, el afán de la cientificidad sigue vigente, peleando ahora con un nuevo enemigo: la subjetividad. El positivismo se pone de moda junto con las teorías de la conciencia. El ser humano se vuelve en “el ser de la conciencia” en donde la razón se camufla.

2.5. Episteme de los siglos XX y XXI

En el siglo XX se comienza con lo que los autores postmodernos como Lyotard o Vattimo llaman: el pequeño discurso. Las ciencias sociales cada vez intentan inmiscuirse en el papel de la *ciencia*. Lo cualitativo sede el paso a lo cuantitativo. Tras las guerras mundiales hay una ruptura con la razón que hasta ahora venía subyugando todos los

campos del saber. Los movimientos pacifistas y alternativos surgen con propuestas, mientras en sentido paralelo la tecnología comienza a desarrollarse con fuerza. El arte le da la espalda a todo lo anterior y se revoluciona en un intento (infantil y fallido) de mostrar las ideas protestantes de sus autores. Comienza la época del consumo cultural (que ya se desarrollaba desde el siglo XIX) (Adorno y Horkheimer, 2000).

A fines del siglo XX y principios del XXI se entra en el mundo líquido (Bauman, 2009). El saber deja una base sólida y se vuelve un líquido que fluye. El afán del conocimiento del siglo XVI se convierte en reproducción de información. Los grandes intentos de los enciclopedistas de reunir el “saber universal” son repudiados por la nueva moda de las pequeñas historias. Los grandes discursos que comprendieron el siglo XVII y los ideales mismos de la Ilustración ahora son ahora vistos como obsoletos, pues el sentido concreto del saber es desplazado por una adaptación que vuelve al saber en líquido y sin sustento (Bauman, 2009). Con la crisis de la razón, la misma razón y el discurso positivista se adaptan y toman otro nombre, como lo será el “índice de desarrollo humano” y otros métodos incapaces de abarcar con la realidad humana más que desde un campo estadístico.

El lenguaje se simplifica y pierde toda la forma que tanto se trató de establecer en el siglo XVII. Si bien el siglo XIX rompió con la representación en una forma de abstracción (Foucault, 1990), la ruptura con el lenguaje de esta época se da por el mero “comunicarse” en una proliferación del lenguaje coloquial a través de las tecnologías. Así mismo, el saber se vuelve leve, pues lo importante es *el cambio* (Bauman, 2009).

En conclusión, la configuración del saber y cómo se interpreta la realidad, desde un ámbito no filosófico ni reflexivo, sino en la mera cotidianidad y lo coloquial de las masas, ha tenido un cambio desde la percepción del mundo como un afán de conocimientos proliferados en la semejanza, pasando por una configuración matemática, a una

subjetividad, una levedad y finalmente, terminando en una “despreocupación” por el saber mismo.

En nuestro estudio identificamos que desde la Ilustración en el siglo XVIII, el saber toma una forma racional (después de haber pertenecido a una teología) y se institucionalizan las verdades, ahora ordenadas y matematizadas. En el siglo XIX, el discurso sobre el hombre responderá a la conciencia (acontecimiento que desencadenó Descartes) y el hombre será establecido como “ser pensante”, ya no como lo presagió Aristóteles, sino de una forma solventada por la ciencia y no la especulación. El cambio epistémico en donde la razón se camufla tras los discursos, o las ideologías como dice Žižek, se manifestará de forma sutil (Žižek, 2005) y enmascarada en: un control del yo, una moral mediocre y una pérdida de humanidad, que se hace presente en una libertad y una reflexión que se escapan de nosotros. *Y todo esto mientras nadie se entera...*

3. CAPÍTULO TERCERO

Encuentro del discurso *Pseudohumanitas*

Si comparamos el cambio epistemológico con los sucesos que ocurrían a lo largo del siglo XVIII podemos percatarnos que en este punto es donde nace lo que llamamos el discurso *pseudohumanitas*

Si bien antes del siglo XVI el saber y entendimiento de la realidad se centraban en la figura del poder de la iglesia, el concepto de humanidad era un concepto ideal, muy preciso y que identificaba a cada hombre. Con las reformas de este siglo, la humanidad comienza a entrar en otro entendimiento de la realidad, sin embargo, el hombre se mantenía definido y estable, y hasta podría decirse, exaltado en mayor medida. Sin embargo, para el siglo XVII la razón comienza a sustituir a la teología en la comprensión de la realidad. A esto llamamos *Racionalización de la verdad*. Este hecho, junto con el cartesianismo enmarcó al hombre como un *ser cognoscente* y su humanidad se capsuló en el ámbito de la razón. Pero será en el siglo XVIII donde comience la pérdida de la humanidad, pues los discursos, que se habían hecho habían sido: Discursos para comprender la humanidad. El nuevo discurso que nació en el siglo XVIII fue un discurso de: Entender la humanidad. Al mismo tiempo que se trataba de definir a la humanidad, encontrar sus derechos y principios, la historia nos da cuenta de que se libraban guerras, intereses políticos, corrupción, esclavitud, etc. ¿Cómo se puede diseñar un concepto de dignidad humana si es que no se lo practica?

En este punto es donde nosotros identificamos que la teoría se separa de la práctica y la humanidad nace como *mero discurso*. Se abre un abismo entre la práctica de la humanidad y el *λόγος* de la misma. La moral, que ya desde la época post-cristiana había

reinada, se instituye como una *ley humana* y deja de verse como moral (costumbre). Se pierde la ética, pues la consonancia entre la virtud y la práctica es desligada, ahora: “todo hombre es igual y por el hecho de ser hombre, ya es virtuoso y libre”.

La humanidad pierde una fundamentación ontológica (que en la época pre-ilustrada se manifestaba en la teología) y se vuelve un ámbito puramente mundano y legal (son las estructuras: sociales, políticas y legales las que definen al hombre). Como se verá en la segunda sección, el hombre cae en el abismo de la *pseudohumanitas* y pierde su libertad y su sí mismo al configurarse como un yo líquido quien deja a un lado la reflexión sobre la verdad y la humanidad.

SEGUNDA PARTE

ESTUDIO DE LOS CUATRO PROBLEMAS HEREDADOS DE LA ILUSTRACIÓN

4. CAPÍTULO CUARTO

Construcción del yo a partir de la Ilustración

Configuración del yo como pseudohumanitas

“Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la “empatía” y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajenos que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios.” (Husserl, 1994, pág. 51)

El yo es siempre atravesado por una dinámica de poder, y ésta, junto con las estructuras sociales, juegan un papel fundamental en su configuración (Foucault, 2004). El yo contemporáneo, si bien responde a una historia del saber, ha sufrido varios cambios a lo largo de la época post-ilustrada, esto es, desde el siglo XIX en adelante. El yo es la pieza fundamental en la construcción del sí mismo y de la humanidad como tal. Parece que, a lo largo de esta serie de rupturas epistemológicas, el yo fue cada vez viéndose más desprovisto de una base sólida y desquebrajándose en la nada.

El yo contemporáneo es un yo basado en lo que denominamos *pseudohumanitas*, se ha dejado de lado el fundamento ontológico existencial del hombre para convertirlo en un discurso.

El yo, en la configuración teológica rompió con el “*epimelesthai sautou*” (cuidado, ocuparse de sí) de la cotidianidad griega, y siguiendo los pasos del principio délfico y que Sócrates solía decir, la constitución del yo se centró en el: τὸ γινῶθι σεαυτὸν (*conócete a ti mismo*) (Foucault, 1999, pág. 50), esto implicaba un alejamiento del cuerpo y un reposo en

el alma. La diferencia es que para los griegos, el alma no se trataba como una sustancia que debía ser cuidada, sino que a través del cuidado de la acción el alma se veía cuidada (Foucault, 1999, pág. 59). Para los cristianos, el alma se volvía el centro del cuidado del hombre (en forma de oración, penitencia y todo los ideales ascéticos (Nietzsche, 2004)), y podría decirse que la configuración del yo respondía a la doctrina cristiana de cómo asegurar que el alma vaya al paraíso.

“En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental.” (Foucault, 1999, pág. 55).

El cristianismo comenzó a poner en la cuerda floja al yo a través de sus prácticas sobre el conocimiento del sí mismo. La primera es la *exomologésis*, que consistía en la expresión penitente de aceptarse como pecador. La segunda es la *exagoreusis* que trataba de “una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia el otro”. (Foucault, 1999, pág. 93). Estas prácticas comenzaron con la decadencia de la ética, pues el hombre comenzó a comportarse según cómo el cristianismo decía y dejó de comportarse éticamente según su yo.

Cuando se dio el paso a la configuración racional (a partir de la segunda mitad del siglo XVII), la configuración del pensamiento, y con ella el yo, respondieron a una *matematización* (Foucault, 1998). El yo se volvió una *res cogitans* (una cosa pensante). Aún en esta época el yo se mantenía configurado dentro del campo cognoscente. El yo era sólido, en términos de Bauman, pues se apegaba a un discurso preciso y que abarcaba a toda la humanidad: “*cogito ergo sum*”, así para existir, se debía pensar. Con el discurso y la bipartición cartesiana, el “*epimelesthai sautou*” quedó olvidado.

Cuando se entra a la modernidad, tras este giro cartesiano, los pensadores comienzan a restablecer el “*epimelesthai sautou*” como un principio fundamental, por ejemplo Nietzsche y su re-valorización de los instintos, etc. Pero en el ámbito cotidiano, el común denominador de la población seguirá respondiendo al saber teológico y más que nada, a éste enmarcado en el saber cartesiano. El yo de la modernidad entonces es un yo cartesiano, que se crea a partir de un “método científico”.

Con la llegada del positivismo a inicios del siglo XIX, el yo no sólo se estanca en el conocimiento, sino que pierde todo aspecto cualitativo. Nos referimos a que la razón-técnica toma el mando y despoja a todas las demás, desacreditando todo lo estético y ético, pues sólo lo medible y experimentable se vuelve *verdad*. Si la teología decía, con San Agustín, por ejemplo: *Quis facit veritatem* (producir la verdad en sí mismo, acceder a la verdad) (Foucault, 1999, pág. 81), el pensamiento moderno verá a la verdad en términos de *apreciación* (Heidegger, 1952), esto es, apreciación de la *res extensa*. Si bien el tema de la verdad no es concerniente a este estudio (pues necesitaría un estudio propio), nos permite entender la configuración del yo del hombre moderno, pos-moderno y líquido.

En la modernidad el hombre, que ahora posee conciencia, se pregunta por sí mismo en términos de método, pero podría decirse que por lo menos se pregunta por el ser humano, y esto es claro en el afán de las ciencias sociales en convertirse en “ciencias exactas”. Así, aunque sea a un nivel puramente racional, se tratará de definir al ser humano.

El verdadero problema con el yo comienza desde la posmodernidad, en donde se rompe con los grandes discursos que trataban de explicar la humanidad y al individuo. Las ciencias comienzan a enfocarse en “fenómenos particulares”, así, por ejemplo Freud analiza a Dora, la antropología de Claude Lévi Strauss analiza el pensamiento abstracto de

“los pueblos primitivos”, etc. Se deja de englobar a la humanidad, como por ejemplo se vio claramente en la Declaración de los Derechos del Hombre el 16 de agosto de 1789. Sin embargo, en estos pequeños discursos, todavía hay un afán de englobar a la humanidad, pues a través de la explicación de un individuo o una cultura, se buscaban pautas en común para el estudio de una estructura más grande (Bauman, 2009).

Aún así, los pequeños discursos, ante una primera impresión parecería que fortalecen al yo y su individualidad, sin embargo, lo que en verdad ocurrió es que el yo se volvió frágil. Al haber tantas teorías sobre tantas individualidades (muchas veces contrapuestas) hicieron que nada (ninguna ciencia o saber) logre alcanzar al yo. La humanidad se volvió, ya desde la Ilustración en un discurso *pseudohumanitas*, y con la pos-modernidad, este discurso se dispersó y fraccionó. Los pequeños discursos explican al individuo, pero para que se de una explicación valedera en la que se pueda sustentar el yo como humano, debe entonces haber un estudio y explicación de todos los seres humanos (individualmente), lo cual es imposible. El concepto de humanidad y con él, el concepto de individuo se ven opacados por un nuevo concepto: el de *sujeto*.

Sujeto político, sujeto jurídico, sujeto social, etc.: el individuo entra en una dinámica de control y poder, en donde su yo se vuelve el resultado tangible (en tanto su cuerpo) de esta dinámica (Foucault, 2004). Las estructuras de poder comienzan a disciplinar al sujeto configurándolo de una manera útil para la misma sociedad (Foucault, 2004). Recordemos que esta sociedad de la que hablamos es una sociedad positivista en donde se ha olvidado el sentido por el fundamento ontológico de la humanidad y en vez de eso transcurre un discurso de *pseudohumanitas*.

Al olvidarse el planteamiento del ser humano como ser ontológico-existencial, se entra en una pluralidad discursiva que lo único que intenta alcanzar es poder (Foucault,

2004). Ya para el siglo XXI no se puede saber si “la versión de vida” de un hombre determinado es naturalmente humana, pues el saber ha tomado el ámbito de la pluralidad y del *respeto*. Cualquier discurso *pseudohumanitas* ahora es permitido, reconocido y dignificado. Se diluye la explicación y se diluye lo explicado.

Aún configurado como *sujeto*, el yo seguía existente (que exista por sí mismo, ya es otro dilema). En el siglo XXI, en la época líquida de Bauman, el sujeto, quien ha dejado de tener una sujeción a un discurso sólido (desde la pos-modernidad), se ve “desencadenado” y comienza a fluir (Bauman, 2009). Si el moderno trataba de construirse como yo-moderno (según el discurso vigente), el posmoderno renuncia a los discurso e intenta fabricarse como individuo (insatisfactoriamente ya que sin discurso no tiene una pauta de lo que intenta lograr² y deviene como un sujeto producto de la dinámica del poder), el líquido, por otro lado, al no tener ninguna sujeción a un discurso pierde definición (o adquiere toda definición) y se vuelve “el todo” y a la vez “la nada”. Se rompe con el principio de contrariedad aristotélica ya que sin importar que una opción termine con la otra, y que la otra a su vez termine con la una, el líquido da cabida a ambas opciones.

El yo (ya inexistente y expresado como sujeto) se transfigura en un “ser-adaptable”, en donde la indefinición es el fundamento que ha sustituido a la humanidad.

Así, esta transgresión al yo causa tres problemas fundamentales:

4.1. Primer problema

El hombre se vuelve un discurso cambiante.

Como ya se dijo, al romperse la sujeción a los discursos “sólidos”, cada hombre se vuelve un discurso en sí. Si bien desde la Ilustración se creó un discurso *pseudohumanitas*

² Es imposible lograr construirse como individuo si se carece de un conocimiento, comprensión y reflexión sobre lo que “individuo” significa. Para esto se necesita de un discurso. “Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca.” (Heidegger, 1997, pág. 15)

generalizado, ahora en la época líquida cada sujeto constituye su propio discurso pseudo-humano. En manera de evitar el conflicto, el líquido se amolda (adapta) a cualquier discurso y es incapaz de mantener con solidez uno propio (Bauman, 2009). El yo se desfigura y su sí mismo pierde validez en el mismo hecho del cambio infinito.

Si Foucault planteaba al sujeto como un resultado del poder (Foucault, 2004), el líquido no sólo es un resultado del poder y sus estructuras, sino que, como el poder se manifiesta como saber (Foucault, 2004), y el líquido acoge cualquier discurso, el líquido se vuelve en el producto de miles de saberes entrecruzados. De aquí tenemos en el “mundo globalizado” un sacerdote cristiano que practica yoga.

En conclusión, el yo (ya desintegrado formalmente) del líquido se vuelve precisamente un líquido que fluye y se adapta a todo discurso, definiéndose por la misma indefinición.

4.2.Segundo problema

El hombre deja de ver al otro como humano y lo ve con respeto.

Cuando decimos *respeto* nos referimos a su origen en latín *respectare* (mirar atrás) que denota una no-confrontación en la medida de un intento de “develar la verdad” (ἀλήθεια). *Respeto* aquí toma el carácter de *sumisión*, de *pasividad* y de *ser-consecuencia*. En la época líquida el respeto se vuelve el “discurso por excelencia” de la humanidad: la máxima expresión de la *pseudohumanitas*. (Žižek, 2010)

Al no tenerse una identificación de humanidad, el hombre deja de verse a sí mismo como humano (ontológicamente fundamentado) y mira al otro como “una opción viable” a la humanidad, pero no como un humano en sí. En el ágora ateniense se discurría para identificar cuál era la manera más viable para vivir como ser humano; una vez que una

versión “ganaba”, todos se atenían a ella, pues sería un proceso que Husserl llamaría simpático (Husserl, 1994). Ahora, el hombre deja su yo de lado (en el *cambio*) y mira al otro, no como una posibilidad firme para la humanidad, sino como una posibilidad *respetable*, pero que ni siquiera consideraría para su vida. El círculo de la política aristotélica se ve roto y con él, la ética yace agonizante a su lado.

El *otro* con el que antes se hacía ἀλήθεια ahora es un discurso in-fundamentado y cambiante. La verdad se vuelve relativa a cada individuo, y ya no relativa a su capacidad de razonar, como lo fue desde San Agustín; sino que la verdad se vuelve en el discurso del respeto. Algo sobre lo que no se necesita, ni interpretar, ni discernir y menos aún reflexionar.

Para resumir, el respeto toma la potestad sobre la verdad, produciendo que el hombre líquido se vuelva pasivo ante el intento mismo del develamiento del fundamento ontológico-existencial del ser humano. Ve al otro y no es capaz de entrar en simpatía (Husserl, 1994) con él.

4.3.Tercer problema

Pérdida del sí mismo.

Tras la racionalización del saber, el hombre se ha apartado del *ser*. Si bien el *ser* es el concepto más universal, es indefinible y es “evidente” por sí mismo (Heidegger, 1997, pág. 13-15) y todo esto lo aleja (en una cercanía absoluta) de la comprensión humana, el preguntarse por el *ser* es el aspecto más ontológico-fundamental del hombre, pues es lo que lo distingue de todos los otros entes (Heidegger, 1997). Si bien el sí mismo, al tener un carácter ontológico-fundamental no puede ser desapropiado del hombre (pues él es en sí mismo), el sentido a cerca de lo que Sartre llamaba el “*para-sí*” es lo que en la época post-

ilustrada se perdió. El ser conscientes de nosotros mismos, junto con la subjetividad, es lo que nos distingue de los demás entes. Este mismo para-sí, es lo que nos permite ser-para-otro (Sartre, 2005).

“Si el para-sí no es nada más que su situación, se sigue de ello, que el ser-en-situación define la realidad-humana, dando razón a la vez de su ser-ahí y de su ser-allende. La realidad humana, en efecto, es el ser que es siempre allende su ser-ahí” (Sartre, 2005, pág. 742).

Sartre en su reflexión manifiesta la extrema “necesidad de un *ser allende*” (más allá de) pues la validez y existencia de éste, es siempre relativa al *ser-para sí*. En una época donde el sí mismo ha perdido sustento, ¿cómo piensa encontrarlo en el otro? La vida misma del hombre se vuelve la vida del otro (y esto, según Sartre, más explícito en su muerte).

Con la pérdida del cuestionamiento por el ser, en la cotidianidad y lo coloquial (lo que Heidegger llama impropiedad), el sí mismo se ve desplazado, el yo se fracciona y el *sujeto* (entendido según Foucault) se vuelve en una célula esquizofrénica cambiante e indefinible por su total definición discursiva *pseudohumanitas*.

En conclusión, en lo que refiere a la transformación que sufrió el yo a través del cambio epistemológico impulsado en la Ilustración, con el paso de la teologización a la racionalización del saber se pueden decir tres cosas:

1.- Primero, el yo se fundó en la razón y adquirió un carácter pseudohumanitas, alejándose del fundamento ontológico y acercándose al discurso.

2.- En un segundo momento, el yo se volvió líquido y con esto, reemplazó la verdad por el *respeto*. El proceso del develamiento de la verdad y la pregunta por el *ser* cesaron llevándose consigo la dignidad humana y su ética.

3.- Como tercero y último, tras volverse *sujeto de poder* el hombre se abrió a todo discurso posible, y perdió la noción del sí mismo y, con la pérdida del sí mismo, se perdió la humanidad desde una fundamentación ontológica.

5. CAPÍTULO QUINTO

Cambio axiológico y moral en la Ilustración

El predominio de una moral des-humanizante (pseudohumanitas)

“Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder” Nietzsche. Así habló Zaratustra. De la superación de sí mismo. Pág. 175

La época post-ilustrada sufrió un cambio axiológico y con esto la moral, que ya para Nietzsche estaba en decadencia en la época moderna (Nietzsche, 2004), se volvió en el fundamento del hombre mediocre. Todo cambio epistemológico trae consigo una transvaloración, que si bien del paso de la época pre-cristiana a la post-cristiana se basó en el resentimiento (Nietzsche, 2004), en la época post-ilustrada se basará en “el respeto” (el derecho). Los códigos de bien y mal, en donde se fundamenta la moral se solapan en la *pseudohumanitas*.

En el cambio epistemológico que inició el cristianismo, el noble³ se conceptualizaría como “malvado” y todos sus valores (que nacieron no de la utilidad social, sino de *lo bueno en sí*, como voluntad de poder del noble) se invertirán en una respuesta a un resentimiento del pueblo, que verá ahora lo bueno como “lo contrario a lo noble” (Nietzsche, 2004). De esta forma, el simple (plebeyo) “schlicht” que formaba parte de la conceptualización de lo malo “schlechz” se irá en contra de la misma antítesis de lo

³ Nótese que en el contexto la palabra “noble” no refiere a “aristocracia” o “noblesse” sino que adquiere un sentido más profundo en tanto su origen etimológico ἑσθλός que refiere a lo que “tiene realidad, que es real, que es verdadero” (Nietzsche, 2004, pág. 41)

bueno-malo, que en su origen más primario se formaba por una relación “especie-superior” sobre “especie-inferior”, revirtiendo los valores, y con los mismos, haciendo del hombre mediocre una meta (Nietzsche, 2004).

En respuesta a este acontecimiento, la cultura, junto con sus mecanismos o instrumentos, se vería como el opositor más grande de la nobleza, pues sería la encargada de “sacar del animal rapaz “hombre”, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico...” (Nietzsche, 2004, pág. 56). Es claro que el juicio de Nietzsche no acabó con la modernidad, sino que sigue vigente a lo largo de toda nuestra época, con el ligero cambio de que la cultura, por sí misma, se convirtió en algo ajeno al hombre que debe (como imperativo) consumirse (Adorno y Horkheimer, 2001).

El problema fundamental de la época post-ilustrada recaerá en los valores heredados del propio cristianismo como la paciencia, el perdón y la compasión (Nietzsche, 2004), valores que se pueden resumir en “el respeto”. Si bien “todos pertenecemos a la especie humana” y por tanto, somos “iguales”, el respeto se vuelve en la base de esta falacia, no empujando a la superación y “a lo bueno” (como lo hizo el dialogo griego) sino que se volverá en la contraposición de lo “malvado”, de lo todo lo cual amenace la igualdad del hombre y su “lamentable bienestar”. (Nietzsche, 2004 y Nietzsche, 2008).

Con esto se pierde, en el hombre post-cristiano, la capacidad de la “mala conciencia” (como cita Nietzsche a Goethe, refiriéndose a la voluntad de maltratarse a uno mismo en la aspiración por la excelencia) y la crueldad propia de las “culturas superiores” que empujan al hombre a superarse constantemente (Nietzsche, 2004). El hombre se convierte ahora en una consecuencia social y no en una causa. Los valores que se desprenden de este “hombre inferior” (hombre faltante de reflexión y voluntad de poder) devendrán en la necesidad de leyes y estructuras que “sobre-guarden” al mediocre. El

mediocre necesita que se le provea de estas estructuras, pues él solo es incapaz de sostener su palabra, ser ético y virtuoso (Nietzsche, 2004); así en la Ilustración vemos el claro ejemplo de cómo el hombre gana “derechos” y “obligaciones” (que le son ajenos) en orden de “mantener al Estado” en óptimas condiciones. La moral surge con esta dinámica: “...el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales “culpa” (Schuld), “conciencia”, “deber”, “santidad del deber”” (Nietzsche, 2004, pág. 85)

Así, en la Ilustración y claro en el discurso de Rousseau sobre la moral, “Para el ser sensible en el estado de naturaleza, no hay ni bondad ni maldad, sino existencia en el instante.” {Pero si bien el hombre se encuentra en esta libertad...} “Es necesario que aparezca la *conciencia* para transformar en voluntad de bien esa obra de la libertad.” (Châtelet, 1982, pág. 365-366). La conciencia es imperativa para la moral post-cristiana, pues es lo que distingue al hombre (animal con mente) del puro animal. Será la falta de voluntad de poder (en la conciencia del bien y el mal) lo que empujará al hombre post-cristiano a la necesidad del “castigo” (Nietzsche, 2004) y que en la época post-ilustrada se volverá un imperativo (ya que se sustituye el castigo público por la configuración disciplina-utilidad) configurado en la propia sociedad (Foucault, 2004).

El hombre poco a poco se despoja de su fundamento ontológico para convertirse en una masa social, en una maquinaria social. El hombre cristiano creó sus ideales como “ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.” (Nietzsche, 2004, pág. 122) La moral del siglo XVIII por el otro lado tuvo grandes propuestas al “querer romper con una doble tradición: la tradición estoica, que enseñaba a endurecerse contra las pasiones, y la tradición cristiana, que hacía hincapié en la miseria del hombre.” (Châtelet, 1982, pág. 294). La pasión se revalorizó viéndose como la energía que movía el acto, se la diferenció

del capricho, y se la elogió como una manera de hacerle comprender mejor al hombre su sentido de relación con el prójimo. (Châtelet, 1982) Al mismo tiempo, se intentó sustituir la visión cristiana por una visión más consciente y razonable (lo que no tuvo éxito).

Por otro lado, Diderot presagiaría lo que Foucault después retomaría: “Sólo somos lo que conviene al orden general, a la organización, a la educación y a la cadena de acontecimientos.” (Diderot, Carta a Landois, 1756). El espíritu de Diderot también criticará lo que la propia Ilustración traerá como consecuencia, pues dice: “el hombre está sometido a un código civil y a un código religioso que se contradicen entre sí y que ambos contradicen a la naturaleza.” (Châtelet, 1982, pág. 296) Ya que el mayor problema de la moral ilustrada es que, como ya se dijo, se basará en el Estado y el código legal (que por cierto también es ajeno a la naturaleza del hombre según Hobbes y Locke).

La Ilustración por tanto, gatilló cuatro problemas fundamentales que repercutirán a lo largo de toda la época que le siguió.

5.1. Primer problema

La instauración de los valores cristianos en la moral a través de una configuración estatal.

Los valores cristianos, que surgieron de una transvaloración de los valores nobles (Nietzsche, 2004) serán vistos como el fundamento de la *especie* humana (Châtelet, 1982). La moral cristiana como tal, es una moral que impide (y hasta cierto punto recrimina) la superación personal (ἡ ὕπερῆ), que por ejemplo los pueblos griegos del siglo IV tanto valoraban (Jaeger, 1997). Esta moral cristiana, pese a los intentos de los pensadores ilustrados de deshacerse de ella (Châtelet, 1982), seguirá siendo la moral de occidente que predomine sobre la masa. Ya Weber, en un análisis sociológico-económico, identificó que

esta moral cristiana (en comparación con la protestante) retenía al hombre ante el progreso y desarrollo.

Ahora bien, Nietzsche identificó en su genealogía de la moral que las leyes y códigos de comportamiento en la antigüedad fueron el resultado de la preponderancia de una moral de pueblo, junto con una clara falta de voluntad de poder, en donde el hombre necesitaba de un factor ajeno a él para actuar (Nietzsche, 2004). En la época post-ilustrada este acontecimiento se verá magnificado en una instauración constante y proliferación de leyes y códigos de comportamiento que adiestrarán al cuerpo a una pasiva efectividad social (Foucault, 2004). Ahora la moral dejaría el puro ámbito de la costumbre, para inmiscuirse en el ámbito estructural legal del Estado.

Los pensadores del “Siglo de las Luces” enmarcaron la tradición que venía desde el cristianismo en un contexto razonable. En el siglo XVIII, se quería fundar la ley “sobre principios y derechos eternos, accesibles a la razón.” (Châtelet, 1982, pág.296) De esta forma la moral cristiana se configuró, no sólo como “lo que se debe hacer”, sino como “*lo que la ley dicta hacer*”. Claramente desde el código de Hammurabi las leyes se han creado siguiendo una estructura lógica y racional junto con una concepción de la cotidianidad, sin embargo, en la Ilustración se creó una ruptura en tanto que los ilustrados establecieron las leyes (y con ella una moral) en nombre, no de un pueblo, rey, etc. sino en nombre de la humanidad y por lo tanto la humanidad se volvió un “*discurso legal*”.

Según Foucault, al institucionalizarse un discurso (en este caso el de la moral como ley) se crea un espacio para la dinámica de poder, en donde como resultado, el campo del castigo se ve abierto (Foucault, 2004). La moral noble no necesitaba del “campo del castigo”, pues no estaba institucionalizada externamente por un organismo regulador (sea un rey, el Estado, etc.), sino que respondía a la ética misma del noble; por el otro lado, la

moral del “plebeyo”, se fundó en una dialéctica de “hacer esto” para no ser reprendido por el sistema legal o punitivo (Nietzsche, 2004). La moral entonces deviene, desde la época cristiana, como un código comportamental basado en el miedo al castigo, no basado en la ética y el *απετέ* (como era el caso de los griegos). El hombre se convierte en consecuencia social y deja de ser causa y por tanto se perderá la ética.

La moral y la cultura se solapan una tras de la otra y en una época en donde el desarrollo industrial se dispara y los auges económicos ganan espacio, los ideales y fundamentos de la sensibilidad humana se ven perjudicados. La moral, al igual que el arte se “estandarizan” desligándose del individuo para convertir al hombre en una masa social:

“...la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica de la técnica como tal.” (Adorno y Horkheimer, 2000, pág. 166)

La moral, al estar institucionalizada en el Estado es algo que debe consumirse de manera obligatoria, perdiendo su fundamento en la ética (como en el caso del noble) y ganando fundamento en lo que Adorno y Horkheimer llaman: la industria cultural.

Como dice Nietzsche, la moral se basará en el instinto más débil del hombre (Nietzsche, 2004), pues para los ilustrados, la moral debía basarse en la conciencia (Châtelet, 1982). Así se puede ver cómo la razón se inmiscuye tanto en la moral como en la formulación de un código legal.

La moral, por tanto, crea un problema tras el cambio epistemológico ocurrido en la Ilustración: Lo que antes eran “las costumbres” de un pueblo (el pueblo cristiano) se institucionalizan y establecen como norma estándar en el código legal de los Estados y en

el mismo discurso sobre la humanidad, logrando que el hombre pierda toda ética y necesidad de superación.

5.2.Segundo problema

Confusión entre moral y ética.

Al perderse el sentido de la moral ligada a la ética como una práctica misma de la felicidad del hombre, la misma ética se desvalorizó y perdió su fundamento. La ética por tanto tiende a volverse un sinónimo de la moral. Ética profesional, ética médica, ética... La ética dejó su ámbito originario y se volvió, al igual que la moral, un código de comportamiento generalizado.

No obstante el hecho de que usualmente siga nombrándose con el término “ética” a la disciplina que se encarga del estudio de la moral, supone de manera intrínseca, que entre un término y el otro, subyace, aunque de modo “originario” una relación etimológica que se fundamenta en la pérdida de sentido del término “original”. Esta relación se pone mucho más en evidencia, si tenemos en cuenta que la palabra moral adquiere implícitamente un significado peyorativo en comparación con su supuesto “homólogo”, el término ética. Es por eso que con mucha frecuencia suele asociarse el término moral, con lo externo, lo superficial, la hipocresía, la decadencia. En el caso de la palabra ética, intenta sobrevivir, quizás de modo incipiente a estas alturas, su significado helénico original, que tiene más que ver con la naturaleza del ser humano, es decir una ontología.

Aristóteles ya en el siglo IV a.C. advirtió que la ética, en orden de llevarnos a la felicidad, dependía de nuestro propio “término medio” y así, era personal e intrínseco a cada ser humano la adquisición de virtudes (Aristóteles, 1998). ¿Qué pasaría con el

hombre si la ética se vuelve un “seguir al resto”, como lo es la moral? ¿Sería posible que un mismo conjunto de virtudes haga la estructura inconfundible de dos seres humanos?

El término moral proviene de la palabra latina *mos* (*mores* en plural) que se traduce a nuestro idioma como *costumbre* (*consuetudo*). Cicerón dictaminó que la *mos* (costumbre) es una *práctica* establecida por una tradición de uso. Es una manera de obrar que depende de un contexto histórico, geográfico, político, demográfico, etc. Es un “hacer” de la manera establecida por una sociedad, el cual es mutable a través del tiempo. Toda costumbre se establece por el hábito.

Por el otro lado, ética viene de la palabra griega ἠθική, que significa “morada” o más común “habitación” (nótese la cercanía con la palabra hábito que implica costumbre τὸ ἦθος). Sin embargo, en Aristóteles se pone en evidencia otra de sus acepciones, la que denota el *carácter distintivo* de cada ser humano como individuo τὸ ἦθος. Por tanto, la ética es el carácter individual, lo característico (τὸ ἦθος) del hombre, de ahí que para el Estagirita haya tenido un carácter medular el estudio de las virtudes.

La ética surge cuando el individuo cuestiona la costumbre. El *sujeto moral* sigue las costumbres sin criticarlas o reflexionar sobre ellas, sólo lo hace porque “así se hace”. El *ser ético* reflexiona sobre sus acciones y delibera sobre si ellas le son productivas, si son virtuosas o viciosas, si conllevan a su felicidad y la de la polis, etc. (Aristóteles, 1998).

Al confundirse la moral con la ética, el ser humano pierde de por sí su *carácter* y lo sustituye con la *costumbre*. ¿Será precisamente ésta una de las consecuencias que desencadene la pérdida de la reflexión en el hombre y la concreción de la humanidad como un discurso *pseudohumanitas* que nos define a todos como *iguales*?

5.3.Tercer problema

Fundamentación del “respeto” en la aceptación de la mediocridad y el hombre mediocre como meta.

Nietzsche bien escribió:

“- ¡qué complaciente, qué afectuoso se muestra todo el mundo con nosotros tan pronto como hacemos lo que hace todo el mundo y nos “dejamos llevar” como todo el mundo!...” (Nietzsche, 2004, pág. 123)

Claramente el comentario de Nietzsche es acertado o sino ¿Por qué le dieron a beber cicuta a Sócrates? ¿Por qué crucificaron a Jesús? ¿Por qué se condenó a Galileo? La “normalidad”, que no es más que un discurso (Foucault, 2004), se convierte en lo más llevadero y útil. La moral cristiana hace del hombre un “hombre mediocre” sin voluntad de poder (Nietzsche, 2004), que prefiere evitar el conflicto y “hacer lo que todos hacen”. Bauman nos dice que en la “modernidad líquida” del siglo XXI, la configuración del hombre es hacia la liquidez, hacia el fluir, hacia el adaptarse y evadir el conflicto. Aquí está claro que la moral es una de las causas que llevará lo que llamamos *respeto* y sus consecuencias.

En la modernidad no sólo se *respet*a la mediocridad, sino que dado que “toda forma de vida es válida y *respetable*” el hombre-mediocre se convierte en una meta (Nietzsche, 2004).

5.4.Cuarto problema

Moral como gnothi sauton (conocerse a sí mismo)

El cambio epistemológico sobre el ocuparse a sí mismo (que ya se explicó en el capítulo anterior) logró que la moral cristiana se base, no en virtudes de un ocuparse por sí

mismo, sino en preceptos en donde el cuidarse no se da “en la vida” a través de la virtud y la ética, sino que es una procuración de la “trascendencia” al cielo. Y el conocerse a sí mismo, con el que desde la época teológica prevaleció, lo que procuraba, paradójicamente, era el conocerse para después renunciarse a sí mismo. (Foucault, 1999, pág. 54) Así lo que heredamos de esta moral en la actualidad es un alejamiento del sí mismo (en cuanto ocuparnos) y un acercamiento a un conocernos, pero desde una perspectiva de ley y costumbre. Al volvernos costumbre, nos volvemos masa, y con esto, se pierde la individualidad, y tal como dijo Foucault, se renuncia al sí mismo. El conócete ha oscurecido al preocuparse por sí mismo, porque “nuestra moral insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto”. (Foucault, 1999, pág. 54)

La moral cristiana nos dejó un actuar-por-ley, en donde la ética se ve totalmente perdida, pues la ética no impone medida externa, como el mismo Aristóteles escribió, en la ética (al igual que en la prudencia y toda virtud) la medida no es la misma para todos, sino que depende de cada quien. (Aristóteles, 1998) Por el contrario la moral cristiana sólo convenía en recordar leyes-del-actuar (los diez mandamientos, los siete pecados capitales, etc.) de forma que el individuo no tenía medida sobre tal aspecto. “Es una actitud general y también un acto preciso de cada día, se retira uno dentro de sí para descubrir –pero no para descubrir faltas y sentimientos profundos, sólo para recordar reglas de acción- las principales leyes de la conducta.” (Foucault, 1999, pág. 72) El hombre pierde su poder sobre el sí mismo. Se vuelve consecuencia y deja de ser causa de su devenir.

En conclusión, la moral se instituyó desde la época cristiana y post-cristiana como una “moral del mediocre” en donde se establecía una pauta de comportamientos “buenos y malos” que obligaron al hombre a ceder su ética en conformidad de “adaptarse” a este nuevo sistema. La ética no sólo fue sustituida por la moral sino que fue “igualada” a ella

perdiéndose en la sinonimia. Tras la Ilustración esta moral (que respondía a un código teológico) fue institucionalizada en una racionalización de la misma: en manera de leyes estatales (punitivas) en nombre de la humanidad. La humanidad, fruto de este atropello devino como un discurso *pseudohumanitas* en donde la moral formaba parte del “conocerse a sí mismo” y de la constitución misma del hombre.

Si la buena voluntad de Kant dictaba que:

«Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio» (Kant, 2007, pág.84)

La moral actual es un simple “seguir lo que todos hacen” sin tener una reflexión sobre el acto, sus consecuencias y sobre el sí mismo.

6. CAPÍTULO SEXTO

El sentido de libertad heredado de la Ilustración

Cuando el hombre se encarcela en su libertad

*“Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad.”
Nietzsche. Así habló Zaratustra. Del árbol de la montaña.
Pág. 78*

Parecería que la libertad se volvió el *sentido y fundamento* de la humanidad. Dado el paso de la teologización de la verdad a la racionalización de la de la misma, la libertad se convirtió en el argumento que definiría al ser humano como tal y alejaría a todo lo diferente al espacio indigno del azar; de esta forma, la libertad sería sólo otorgada al humano y desde el humano. La contingencia de su existencia en este salto generacional generó la necesidad de que se institucionalice y concrete, como si por pura humanidad no tendría valor, la libertad, en consecuencia, devino en una ilusión creada por la misma especie para satisfacer su angustia por la incertidumbre de la propia humanidad.

Como diría Lacan, este paso de la inocencia al pecado es lo que originó un vacío en el hombre (Lacan, 1984) que posteriormente devendría en los ideales ilustrados y con ellos, en la *pseudohumanización* (propia y única de la humanidad) de una idea de libertad. En la época post-Ilustración, de acuerdo al gran discurso antropocéntrico y tecno-céntrico predominante, la libertad devino en uno de los órganos más importantes para el desarrollo de toda “sociedad post-Ilustración”, pues se convirtió en el *ser* del hombre, *ser* que sería usado por la maquinaria de poder social.

La libertad, como discurso o ente, ha respondido a una voluntad de verdad, en términos de Foucault, de la ontología contradictoria y bipolar del hombre, ya que, en primer momento, se le atribuyó a Dios el manifiesto de nuestra libertad y ahora se le ha arrebatado de las manos esta potestad, confiriéndosela a una humanidad huérfana de reflexión.

6.1. Teologización de la verdad “libertad”

La libertad siempre fue importante como ilusión en la humanidad. Sin embargo, los cambios epistémicos han sutilizado esta ilusión, haciéndola cada vez más poderosa e influyente. Para emprendernos en el estudio de la libertad, en la post-Ilustración, debemos hacer una pequeña parada en donde creemos que se originó el problema. La libertad, si la tomamos como atributo intrínseco y esencial de la humanidad, debió nacer con el humano mismo.

Dejando de lado la religiosidad o las teorías racionales del comienzo de la humanidad, queremos enfocarnos en el efecto psicológico de la libertad desde el mito. El amplio espectro de mitos en la humanidad es incontable, por lo que nos centraremos en el primer mito según el cual surge la humanidad –en una cultura occidental cristiana-, este es el mito originario del Edén. Circunscripta en el mito nace una humanidad ajena a sí misma, y en esta lejanía, ajena a la libertad. El Dios creador otorga libertad al humano como quien vierte agua en un vaso. El humano nace, desde su constitución, privado de decidir sobre sus actos y su devenir, pues está enmarcado en un control binario del “bien y el mal”. La libertad se le escapa en el mismo momento en la que es depositada en él:

“... “¿No está la paradoja de la elección forzosa inscrita ya en la estructura del primer don de Dios al hombre, la libertad? El hombre recibe la libertad con la

expectativa de que no la (mal) use para liberarse del creador, es decir para volverse efectivamente libre.⁴” El único modo de usar el don de la libertad sin incurrir en la culpa es no usarlo en absoluto; en resumen, lo que encontramos aquí es la verdadera estructura de la elección forzosa:” eres libre de elegir, con la condición de que hagas la elección correcta...”No sorprende que, de acuerdo con la habitual interpretación gnóstica de la caída, la serpiente que tienta a Eva en el paraíso es un beneficioso agente de sabiduría que intenta impartir conocimientos Adán y Eva, prisioneros entre las paredes del paraíso por su malvado creador que pretende mantenerlos en la ignorancia. Sin embargo, hay una tercera (y bastante obvia) solución, ni la lectura ortodoxa de la Caída, como el acto del pecado original, ni la redención de la Caída como el primer paso a la sabiduría: que el propio Dios al prohibirle explícitamente a Adán y Eva que coman la manzana del árbol del conocimiento, quiere efectivamente que ellos violen la prohibición que den un paso para conocer el bien y el mal, y así se den cuenta de la vergüenza de su desnudez. Aquí, Dios resulta incoherente se muestra dividido, dice una cosa y entre líneas murmura otro mandamiento encubierto. Esto nos lleva al enigma central en relación al sacrificio de Cristo: “Nadie me quita la vida sino que la entrego por mi propia voluntad”. Así, Cristo muere libremente con su consentimiento, pero todos debemos compartir la culpa por su muerte. ¿Por qué?” (Žižek. 1997, Pág. 146)

Desde el inicio, la libertad se dibujó, en la mente humana –dejando de lado la esencia-, de una manera ajena a la constitución fundamental del hombre; el hombre estaba ya “terminado” y se le fue entregado un regalo que le era distante hasta ese momento. Este hecho hará de la humanidad una célula esquizofrénica que se constituye a sí misma

⁴ Véase Peter Sloterdijk. (2001), Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Fráncfort, Suhrkamp. Pág. 98

viéndose ajena a sus atributos, esto es, sintiéndose poseedora de su libertad en vez de verse siendo libre. La libertad se forma, entonces, como un ámbito cercano y a la vez lejano o, incluso, inalcanzable. Es el regalo que fuimos obligados a tomar. Por esto, al momento de constituirse a sí mismo, y ensayar construir “humanidad” el humano necesitará -desde “la creación”- de una orientación del *ser* desde un punto que no le es propio. El hombre se vuelve dependiente de un pastor que dirija su acción y libertad, un pastor que en un principio será el nombre de Cristo, y con su muerte, será la sociedad. La libertad teológica fue la puerta a la crisis existencial de la búsqueda eterna del ser humano por verse libre.

Si bien el desconcierto del hombre nace con la libertad teológica y su des- apropiación de la dignidad del acto (decisión), la libertad se encontraba retenida por un Dios en el que se mantendría intacta y protegida. El verdadero conflicto de la época post- Ilustración es que ésta asesina a este Dios y esparce de manera ingenua en la sociedad la libertad como si la libertad podría construir al humano, ya no desde Dios, sino ahora desde *el otro*. La Ilustración y la filosofía moderna reclamarán de las manos de Dios la libertad, pero ignorará que los humanos se sienten vacíos de la misma, y que, al momento de arrebatar de las manos de Dios la libertad, arrebataron la estabilidad aparente de la humanidad. Ahora, el hombre ya no es solamente una célula esquizofrénica en búsqueda de su libertad, se vuelve una célula inconsistente y *loca*, (pues no distingue diferencia alguna entre su sí mismo y el otro) que busca la libertad en sí misma, apuntando su mirada al exterior, esta vez ya no en Dios, sino en el reflejo semejante de la “humanidad” que cree encontrar en el otro⁵ (Foucault, *Las palabras y las cosas*, pág. 66).

⁵ “Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacerle caer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.” (Sartre; *El Existencialismo también es un Humanismo*. Pág.33)
 “...cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad.” (Sartre; *El Existencialismo también es un Humanismo*. Pag.68)

Al fundar en las manos de Dios la libertad, se producían dos aspectos benignos que serían abolidos. El primero era que se identificaba a la libertad como un atributo que fue vertido sobre los hombres por parte de un Dios, agente externo infinitamente omnipotente, que haría que la duda de su regalo fuera inaceptable, pues se sentía a este atributo como real y cotidiano. El segundo aspecto era que al poner la libertad en las manos de Dios se convertía a Dios en real. Si aplicamos de manera metodológica el principio de la pregunta por el ser de Heidegger: “No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: ¿qué es “ser”?, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. (Heidegger, Ser y Tiempo. Pág. 16) y, tomando en cuenta que la episteme pre-racional igualaba a Dios con el ser:

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν· καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. (Éxodo 3:14)⁶

Ἐγὼ εἰμὶ τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει Κύριος ὁ Θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ. (Apocalipsis 1:8)⁷

Entonces, al desenvolvemos en una comprensión de Dios, lo constituimos como *existente* y co-fundado en nuestro mismo estar; Dios se vuelve el espacio real en donde depositamos nuestras carencias e incertidumbres y así, el pensamiento en Dios ocasionó en esta época, un fenómeno real en el cual se podía confiar la libertad. Al eliminar a Dios (en cuanto fenómeno) se creó, de manera equitativa, la incertidumbre humana sobre la misma humanidad, pues el vacío en el que la misma humanidad habitaba se hizo visible. El humano no era nada y lo era todo, se hizo cotidiana la opinión de que todos somos

“...una elección que al comprometerme, comprometo a toda la humanidad.” (Sartre; El Existencialismo también es un Humanismo. Pág.70)

⁶ Y dijo Dios a Moisés: "Yo soy el que soy," y añadió: "Así dirás a los Israelitas: El que es me ha enviado a ustedes." (Éxodo 3:14)

⁷ Yo soy el Alfa y la Omega--dice el Señor Dios-- el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso. (Apocalipsis 1:8)

humanos y se igualó el *ser* con la especie; con esto, vínculo con la verdad se romperá definitivamente.

Las ansias por lo humano, la reflexión, el amor y la ética se verán desplazados por la maquinaria social del argumento biológico que profetiza que es la especie lo que determina al individuo y, peor aún, que la especie es lo que define qué es un ser humano y qué no lo es (sin preguntarse ni por tropiezo con el ¿quién?). La expresión cotidiana: “Eso es in-humano” es muestra clara de la ambivalencia de lo que ahora es un “simple término lingüístico”, pues el “inhumano”, ante los ojos del otro será siempre un “humano” más.

Se creó, -como postularía Žižek en su análisis de Lacan “la nada, la contingencia de la esencia humana y la angustia de la misma.” (Žižek, 1997)

Todo este escenario abrió la puerta para que la Ilustración predique fácilmente y sin complicación ni mentira aparente, sobre la ahora huérfana y perdida *libertad*.

6.2.Racionalización ilustrada de la verdad “libertad”.

Cuando se dio el paso a la época “ilustrada”, toda explicación de verdad dejó el ámbito de la teología; la gran respuesta omnipotente del cristianismo se inclinó ante una nueva religión naciente, ésta, con sus propios ídolos, profetas y concreciones de la verdad; la “religión de la razón científica” tomaría la posta ante el saber. Según Armstrong⁸, la religión, después de la Ilustración, cedió el paso de la descripción del mundo y la concreción de la verdad a la razón, y no a la razón en conjunto divergente de estética, ética y episteme, sino sólo a ésta última, a la ciencia (Armstrong, 1995). La razón se transformó y tomó la figura de Dios, los teóricos y técnicos se volvieron los nuevos profetas y todo el

⁸ Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Capítulo 10 ¿La muerte de Dios?* Barcelona: Paidós

pueblo cayó rendido ante lo “irrefutable”, volviéndose así en fieles creyentes. La ciencia comenzó a explicarlo todo y formar del todo un ente concreto. La ciencia se convirtió en una religión más fuerte que el mismo cristianismo, esto, por la forma en la que recae en el método científico de la comprobación física y práctica de las ideas y las “esencias”; a contra posición de la religión cuyo único soporte era la fe; aún así, en esta estructura sólida del saber, sólo se logró crear una delgada capa de objetividad que encubría la gran ilusión. Estas dos fuerzas (cristianismo y ciencia) se enfrentaron en un mundo de vagabundos que buscaban respuestas y mientras la ciencia probaba sus teorías a través de un método comprobable, la religión sólo podía manifestarse en el mito. Se puede decir que los post-ilustrados han dejado de lado lo mítico que los caracterizó en la época de la pre-Ilustración, y se concentraron en seguir los pasos de la nueva ilusión de lo comprobable, los hechos se volvieron en lo único valedero para el “hombre post-Ilustración”, pues en el mundo positivista los fundamentos ontológicos, han sido relegadas a la pura intuición y en el peor de los casos al olvido. Heidegger expuso ya que en esta nueva cotidianidad en la que nos hemos adentrado, la pregunta por el ser ha sido dejada de lado (Heidegger, Ser y tiempo, §1)

La libertad, en consecuencia a todo esto, se volvió un concreto y un fenómeno racionalmente articulable. Se dejó de ver la libertad como propia y se comenzó a pensarla. La libertad, con la institucionalización de los valores ilustrados, se convirtió en algo que debemos poseer, que tenemos que ser, y no en algo que somos. Esto es deducible de los mismos “discursos post-Ilustración” a cerca de la libertad: por ejemplo, a partir de la declaración de los derechos humanos en París, 1789 se destina como irrefutable que todo hombre (entiéndase mujer también) tiene el derecho a ser libre; se pone la libertad como un

algo que le puede ser *otorgado* o *arrebataado* al ser humano sin alterar su fundamento de humanidad.

Esta ruptura y extracción de la libertad del ser, formó un ente que extravió su libertad, pero al mismo tiempo, un ente que se define por una ilusión de la misma. Esta extirpación generó una bipolaridad en los post-ilustrados, en la que creen ser un proyecto que en su devenir llega a ser libre, pero que en sí no es nada. La libertad se volvió en algo a lo que aspira todo *ser actante* en el mundo y no en algo en lo que el hombre se funde.

Una vez institucionalizada la libertad como discurso lingüístico que valida al humano, a través de la estructura sólida del saber técnico, el hombre no se encuentra satisfecho y experimenta la represión de su propio puño cerrado. La libertad está en su exterior y él tiene que tenerla. La externalización de la libertad, otra vez citando a Lacan, generó el deseo, el vacío, la posibilidad y la nada (Žižek, 1997). Al enfrentarnos a la contingencia externa con una vista interna, en vez de la óptima contrariedad, caemos en la angustia y nos edificamos débiles ante los impulsos externos que necesitamos nos definan. La libertad se vuelve, en la época post-Ilustración, en nada más que un discurso ideal-legal impropio del hombre y, en cuanto a la praxis, en una *trasgresión a la norma*; la ruptura de la prohibición trae alivio al hombre consternado, Libertad se vuelve sinónimo de “contrariedad ante la prohibición”, de recaída en el pecado (Žižek, 1997). Una vez más, aunque la episteme sufrió un giro brusco, la libertad se mantiene recelosa y ajena al hombre, como una sombra que se persigue en el día.

Una vez expuesto a breves rasgos el problema, vale la pena profundizar en las problemáticas sobre la libertad en la época post-Ilustración. Parece, como ya se dijo, que la Ilustración acarrió tres problemas fundamentales en cuanto a la libertad representada.

6.2.1. Primer problema:

Se formó el imaginario (la ilusión) del “derecho atribuido” de libertad.

Esto significa que la sociedad se convirtió en la fundamentación pasiva de la humanidad, dejando de lado la posibilidad de ser, o no, libres y de manifestar, o no, esta libertad. La pasividad de la sociedad ante este hecho es clara en la concreción de la humanidad basada sobre la ley, el Estado, las creencias, la ciencia, etc (sobre un discurso pseudohumanitas). Se perdió la potestad de la preguntar por el ser, pues los hombres “ya eran libres por ley”. *¿Para qué preguntarse sobre el hombre y la libertad?*

6.2.2. Segundo problema:

La concreción y cosificación de la libertad.

La libertad, se deja de ver como un fundamento ontológico del hombre y se concretiza como un ente o hecho. El problema aquí es: ¿quién develó el ser de la libertad y lo concretizó? ¿Cómo es posible que este ente creado no responda a un carácter óptico derivado de la percepción fenoménica del ser o a una maquinaria del poder? La humanidad post-ilustrada considera la libertad como algo existente en tanto hecho, en consecuencia, deja de lado su contingencia, pues al estar –este hecho- apoyado en la razón política, legal, científica, etc. se vuelve en algo real y definido, que no necesita más comprobación que el estar presente en una pila de papeles.

6.2.3. Tercer problema:

La externalización de la libertad.

El ser humano es concebido como un ser no libre que en su derecho, dentro de una construcción legislativa, halla libertad. Son las leyes y las estructuras las que proveen

ahora al hombre del derecho de ser libre. El hombre por sí mismo, en su fundamento ontológico existencial carece de libertad (Sartre, 2009).

Estos problemas tienen su sustento en la estructura post-ilustrada “*pseudohumanitas*”, construida por el flujo de poder de los ideales ilustrados y sus interpretaciones ambiguas. Esta estructura, como toda estructura, toma su potencialidad de la eficiencia de su sistema –de cada órgano, cada tejido, cada célula-. Los ideales ilustrados se instituyeron con fuerza, debido a que nacieron en el vacío angustioso de una transformación estructural de la humanidad.

Ahora bien, los tres problemas mencionados tienen a su vez tres vértices o puntos de presión (discursos en los que se fomentaban). Si bien, en la época pre-ilustrada ya existían estos atributos, en la teología tradicional, el cambio epistémico los puso en el mapa como la nueva esperanza que salvaría la humanidad, y por tanto, estos principios se volvieron en las columnas salomónicas que sostendrían el edificio de la nueva sociedad. Claramente se planteó a estos atributos como “ideas” humanas, sin embargo, en su misma construcción guardaban su caída.

6.3. La igualdad:

Idealmente, la igualdad debería darse entre el hombre como sí mismo y ante el otro. Según Husserl “Cada yo “sabe” =está seguro de ello= que el entorno puesto como existente en el modo de la intuición inmediata es sólo la parte vista de un entorno total y que las cosas se extienden en el espacio infinito euclídeo; así mismo, cada yo “sabe” que el momento temporal de la existencia actualmente recordando es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial que se remonta hacia el pasado infinito del mismo

modo como, por otra parte, conduce a un futuro sin fin.” (Husserl, 1994). Así cada hombre debe estar en consonancia con sí mismo si es que intenta siquiera llegar a entender al otro, que por su parte, es una comprensión única y aislada del universo. Por tanto, la atribución a una “igualdad” parece efímera e inalcanzable, pues para que dos conjuntos lleguen a ser iguales, deben compartir los mismos atributos en exacta proporción y distribución. Así, como se ideó este atributo desde la razón y sus trampas, si A es igual a B y B es igual a C, A es igual a C, y en este razonamiento, A y C “dejan de ser” al mismo tiempo que se convierten en uno sólo, llámese A o C, pero no ambos. En cuanto a una metodología matemática (abstracta) A es igual a C sin que C pierda su carácter de individualidad (nombre) respecto a A, sin embargo, en un ámbito mundano, es imposible que se de esta diferenciación, por ende, parece que este atributo no fue pensado más que como un ideal.

Explicándolo de otra forma, la igualdad predica que cada ser es un yo, y en tanto es un yo construido por la propia predicación, es igual al otro, pues ambos responden a la misma constitución de atributos. Ahora bien, no se debe confundir igualdad con equidad⁹ o armonía, pues en equidad cada yo responde a una medida diferente y que le es propia, y al ser esta medida diferenciada, el entorno cósmico es relativo a esta misma diferencia y se vuelve propia. En la equidad se funda el sentido mismo de la ética, ya que convierte a cada yo en el vértice euclídeo de su mundo particular. Esto es, los “yoes” salen del campo yóico para transferirse a la individualidad y se vuelven equitativamente significativos para la relación entre ellos con los otros. La igualdad, por el otro lado, predica que cada hombre es un yo y en su quiddidad yóica se encuentra con el entorno cósmico común de un habitar social. Si cada uno es un yo que ha perdido el mismo carácter de la unidad y se ha concentrado en el ámbito de la yoidad como concepto aplicable a cualquier hombre, la

⁹ Se dice que algo es equitativo, cuando posee la cualidad de la justa proporción, o cuando se provee lo que cada uno merece.

única forma de estar en contacto y en igualdad con el otro, sería a través de la relación. La relación, como proceso, sólo es posible si ambos conjuntos, llamemos a uno el “mismo” y al siguiente “el otro”, estos dos se diferencian entre sí de forma que viéndose separados, se acerquen a través del movimiento (Platón, 1992). Si por algún motivo alguien intenta argumentar que dos yo no necesariamente deben ser el mismo para ser iguales, pues responden a expresiones del atributo diferente, deberán basarse en el cuerpo¹⁰, y por más sorprendente que sea este razonamiento, se verá más adelante de este estudio, cómo es el cuerpo la herramienta del ciclo de la igualdad y “masificación” (pérdida de individualidad) del yo.

La consecuencia de la igualdad es el definir a todo hombre como un “hombre” en términos de razón, especie (biológico) y tecnicismos en vez de verlo como un ser existencial y ontológico. La dignidad del hombre es arrebatada, la virtud y ética dejan de imponerse ya que se destruye el mismo caminar del hombre hacia un fin, pues todo hombre se vuelve en “igual” al otro y por tanto, en el otro mismo.

6.4. La fraternidad:

La fraternidad ideal refiere a un hombre ético que se relacione con el otro en términos humanos. Husserl denomina a este encuentro, entre dos yoes constituidos como centro euclídeo de su universo “empatía” (Husserl, 1994). Sin embargo, el mismo Husserl anuncia cual será el problema de la “empatía”, pues cada yo sólo puede expresarse ante el otro a través del cuerpo y si “cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente al

¹⁰ Véase Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza. Pág. 50

cuerpo propio como *cuerpos ajenos*, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde nuevamente un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira a esos cuerpos como “portadores” de sujetos-yo, pero no “ve” los yoes ajenos en el mismo sentido en que ve o encuentra a sí mismo en su propia existencia”. (Husserl, 1994, pág. 50); por consecuencia, si el otro es ajeno al mismo, dado que éste segundo no puede experimentar la existencia del otro y viceversa, nunca se podrá dar una ética basada en un atributo relacionante como es la fraternidad. Esto quiere decir, que si cada yo construido, es ajeno a otro y se plantea como fraterno a éste sin primero constituirse ontológicamente como uno, nunca podrá relacionarse. El mismo Platón nos dice que si la mismidad no se constituye a ella misma como sí misma, nunca podrá relacionarse con la alteridad, aún siendo dependiente de la misma para su existir (Platón, 1992). Por tanto, el hombre debe estar constituido como sí mismo desde su existencia para poder así ser empático, pero no puede ser fraterno si él mismo no ha desarrollado la ética primero.

6.5.La libertad:

La libertad como ideal debería ser –según nuestro análisis precedente- la unión en la que todos los hombres se conocen como un yo equitativo y son capaces –al tener un cuerpo y entablar relación- de formar una ética que recaerá en la empatía con el otro, y, de esta manera, construir una percepción simpática de las esencias (verdades), y de la misma libertad.

Sin embargo, como se pudo constatar, la Ilustración ha manejado estos tres ámbitos de forma equívoca, pues los institucionalizó y al hacerlo, revocó del hombre la dignidad

ontológica, llevando al campo de la moral y a las leyes jurídicas, campo social que el es ajeno como individuo ético.

De esta manera, si se analizan estas tres propuestas o vértices nacen tres problemas fundamentales.

6.5.1. Primer problema

La imposible igualdad

Un yo nunca puede ser igual a otro yo, si convenimos en que este yo se manifiesta a través de un cuerpo (según Husserl) y este cuerpo siempre está en un campo social como ζῷον πολιτικόν (Aristóteles, 1994), el hombre de por sí pertenece a una estructura social en donde su cuerpo es una célula de la misma estructura, con una función específica para la red de poder. Esta maquinaria debe disciplinar a cada sujeto en términos punitivos y a través del cuerpo (Foucault, 2002) y conferirlo a un ámbito social específico que produzca eficiencia para la maquinación del conjunto. Ahora bien, si partimos del axioma que cada acto humano dibuja al hombre mismo, definiéndolo en el proyecto de su existir (Sartre, 2009), su determinación sutil como “sujeto-productor” de la maquinaria lo instauraría como diferente al otro en términos mismos del cuerpo.

El “yo fenoménico de Husserl” o el “yo existencialista” dependen de la interacción y por tanto, se vuelven en el producto de la misma disciplina y utilidad a la que han sido expuestos. El yo fenoménico o el yo en tanto hecho, son definidos siempre y cuando se expresen con la existencia y la acción, y por ende, cambian, se transforman y se definen de acuerdo al hecho específico al cual han sido “encomendados”. El yo, en conclusión, no puede ser igual ni por esencia ni por cuerpo, al otro, pues se define en diferentes instancias y en diferentes sectores de la maquinaria estructural post-moderna.

6.5.2. Segundo problema

La mal entendida fraternidad

El segundo problema surge en la percepción de cada yo sobre el universo. Cada yo está limitado en su percepción por su propia constitución espacio-temporal (Husserl, 1994). Si bien la diversidad en cuanto a la percepción crea mundos circundantes individuales (Heidegger, 2004) y éste hecho a su vez ayuda al develamiento del ser mismo a través de la ἀλήθεια, la concepción de la igualdad y la fracasada fraternidad imposibilitan este acontecer por el mismo hecho de su intento de igualdad y *respeto*. A más de esto, cada yo está expuesto a un indeterminado universo de microfísicas¹¹ de poder que lo manipulan sutilmente, alterando su percepción del entorno cósmico: reduciéndolo, alargándolo o simplemente disponiéndolo de cierta manera uniforme. Si la construcción de la verdad se da bajo este ámbito, en donde el hombre carece de una libertad (pues depende de la estructura), ha fracasado en su fraternidad (pues no se ha constituido como un sí mismo antes de interactuar con el otro) y se basa en la idea de la igualdad en vez de la equidad, el “ser” que se crea develar en el proceso de la empatía no será más que un producto uniforme de la dinámica estructural de la utilidad misma. El hombre basa su fraternidad en el *respeto* pues es incapaz de la ἀλήθεια. Aquí entendemos que la estructura no sólo es en sí lo estructurado, sino lo estructurante también. De esta manera, es como la estructura de la Ilustración creó, tanto el concepto de libertad que debe ser pensado, como el pensamiento de la humanidad respecto a “la libertad”. El hombre se vuelve el producto de la “libertad” ilustrada y el consumidor de la misma, como una masa que se define en tanto a su consumo (Adorno y Horkheimer, 1994). De este hecho nace el problema más grande que desencadenó la Ilustración respecto a la libertad.

¹¹ Véase Foucault: Vigilar y Castigar. Pág. 33 El cuerpo de los condenados.

6.5.3. Tercer problema

Ilusión de libertad

Este problema yace en la total contraposición de la misma libertad con la dependencia. Este problema es el mismo que se estudió en la libertad teológica en la que Dios nos atribuye la libertad y nos hace libres siempre y cuando dependamos de su decisión sobre nuestra libertad. La diferencia está en lo que ya describimos: En el mito originario del ser humano, Dios es identificado como el ser que tiene posesión de nuestra libertad y por ende es él quien nos puede hacer dependientes de la misma o de él mismo. En la Ilustración y su posteridad, Dios es eliminado y la libertad del humano es esparcida en los mecanismos de poder más sutiles que hacen creer al hombre ser libre, alejando su vista a la dependencia que construye cada vez más hacia la estructura que sustituyó a Dios, pero que trabaja de la misma manera. La época post-Ilustración logró despistar al hombre a cerca de su libertad, asegurándose de que éste, al tenerla como ilusión en frente, no la conozca y no la busque nunca¹².

En conclusión, la época post-Ilustración se vinculó con lo que Adorno y Horkheimer llaman la industria cultural, la cual convirtió a la libertad, al ponerla en manos de la razón científica-técnica, en su opuesto, una dependencia consumible. La post-Ilustración centralizó su discurso en la oportunidad, o deseo, llamando ónticamente a esto: “libertad”. Entre más oportunidades posea, el sujeto cultural siente más deseo, y a la vez, más se satisface con el consumo y el descuido de su existencia, pues está ubicado en el nihil existencial. La libertad, por tanto se convirtió en un objeto que debía por mandato humano ser consumido por cada sujeto.

¹² “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de lo buscado.” (Heidegger; Ser y Tiempo. Pág.16)

La masa, ahora, con el modelo de “ser libres”, se abrió en el pecho un altar al consumo y la oportunidad, aparente (en decisión propia), del mismo. La razón, sustituyó el sentido teológico de la construcción de verdades, creando una esperanzada humanidad epistémica cegada por la propia razón. La promesa de la libertad se infiltró en la necesidad humana como una ideología calculada y poderosa, tan sutil que parece referir a ningún poder, pero que por sí misma actúa sobre el hombre (Žižek, 2005). Esto cegó a la nueva humanidad creyente de todos los problemas que se han identificado.

Es sensato admitir nuestra limitación en cuanto a la percepción del ser¹³, y la repercusión de la misma. Es preciso percibir, o por lo menos imaginar, el gran mecanismo que nos ha sido impuesto y nos ha vuelto cuerpos dóciles¹⁴ ante el sentido humano- post-ilustrado de la libertad. No basta con sentirnos libres, este sentido nos esclavizó y como dice Sartre “Estamos condenados a ser libres”. Se nos condenó con el libre albedrío antes y se nos condenó con el don de la “elección” y el consumo ahora. El momento en que se nos brindó la incertidumbre, nació en nosotros la idea invisible de la “libre elección”, el vacío que dejó la muerte de un Dios libertador produjo en el hombre un sentimiento de libertad ilusorio. Con esto, nos hemos convertido en una masa no-pensante, que es tanto consumidor como producto consumido (Adorno y Horkheimer, 2001), una masa presa de su angustia que se aferra a lo más útil de la maquinaria social¹⁵, a la vida cotidiana e impropia (Heidegger, 1997) de una libertad-cultural.

¹³ “La metafísica occidental fue, si se exceptúa a los herejes, una metafísica a través de una ranura. La divinización del sujeto –de suyo un mero factor limitado- fue castigada con la reclusión eterna en su yo. Como a través de las troneras de una torre, el sujeto mira un cielo negro, en el que sale la estrella de la idea o del ser.” (Adorno, *Dialéctica negativa*. Pág. 143)

¹⁴ Con cuerpos dóciles nos referimos al concepto foucaultiano de cuerpos que han sido disciplinados de una forma en la que responden a un estímulo de una manera deseada por el que lo ejerce. Véase: Véase: Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Disciplina: I Los Cuerpos Dóciles

¹⁵ Tómese útil, no como la utilidad de los esencialistas que constaba en lo más benéfico respecto al bien para el ser humano, sino como la utilidad pos-estructuralista de Foucault que identifica lo útil como sinónimo de “productivo” dentro de la maquinaria de enlaces de poder, de la sociedad.

Si antes teníamos angustia de vernos no-libres en las manos de Dios, ahora tenemos “angustia” de lo cotidiano, del trabajo, el dinero, la ciencia; y nos convertimos en un ser de masa, al cual no le interesa construirse como *ser humano pleno*. La libertad ha sido relegada ante la sombra del ente concreto que se ha creado de ella, y ante este concreto objetivo y empírico, no nace duda alguna. La paradoja existencial de la libertad, ha vuelto de su contingencia un logos innecesario, una ontología de poetas y locos. Hemos sido “bendecidos” con el consumo del prototipo de libertad post-ilustrado, el cual nos ha quitado el “peso de la angustia” y nos ha brindado la ligereza del concreto. La libertad se aleja a la ontología y se convierte en un mero discurso.

Por si no basta con lo dicho, cabe decir una última sentencia que dejará un sabor amargo en la boca de quien termine esta lectura. Recuérdese que ya Nietzsche vio a la libertad, que se nos escurre de entre los dedos, como la voluntad de poder que daría a luz al superhombre, o en nuestros términos, al propio ser humano (Nietzsche, 2004). Voluntad que se ha perdido en el vacío de lo lleno, libertad que se ha escondido en la sombra del ideal; humano que le ha dado la espalda a la humanidad.

7. CAPÍTULO SÉPTIMO

La pérdida de reflexión que siguió a la Ilustración

Cuando muere la prudencia, la ética y la reflexión

“El excelente, como se ha dicho, necesita de la humanidad, pues se ve a sí mismo en ella y la ve en su sí mismo, es por tal razón que la mediocridad y la falta de reflexión le provocan náusea y angustia, pues limita su devenir, limitando el mundo como tal.” Ledesma, El hombre elevado en la excelencia. Cap. El pueblo. Obra inédita.

Si ya se dijo que se perdió la libertad en la época post-ilustrada, y que esta libertad refiere a la voluntad de poder, voluntad de creación del hombre, sólo basta afirmar que con esto se perdió la reflexión y el humano mismo murió. La voluntad se vio dañada en las vísperas del respeto. Ya Kant dijo que "La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente; sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones." (Kant, 2007). Sin embargo, en cuanto a voluntades se ha perdido la consistencia humana y se ha caído en lo que Nietzsche llamaba la "voluntad de la nada" (Nietzsche, 2004)

Ahora bien, en este estudio no se quiere concentrarse en una voluntad sino en la virtud, y puesto que Aristóteles nos dijo, mucho antes que Kant, que la virtud se debe practicar por la virtud misma y no por el acto de ser virtuoso o por el acto "bueno"

(Aristóteles, 1998). La virtud nos es importante porque abre el espacio a la prudencia, que como se verá, es el elemento clave para la reflexión.

La prudencia se encuentra dentro de lo que Aristóteles llama: Virtudes Intelectuales y se define como:

“*Capacidad para deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo.*” (Aristóteles, 1998, pág. 275)

A pesar del racionalismo ya muy presente en la obra de Aristóteles, y su definición de prudencia como un modo de ser racional, verdadero y práctico (Aristóteles, 1998, pág. 276), nos parece que su definición es satisfactoria para la introducción de lo que será la reflexión.

Primero estudiaremos parte a parte su aseveración:

¿Qué significa deliberar? La deliberación para Aristóteles es una especie de investigar que dista de la opinión. (Aristóteles, 1998, pág. 281) Es una actividad del razonamiento. Podría decirse que es la consideración (que requiere mucho tiempo) sobre un asunto antes de tomarse una decisión sobre el mismo. Ahora, el “buen deliberar” que es el propio del prudente, según Aristóteles, es el que considera un bien y se encamina a la rectitud (Aristóteles, 1998, pág. 282).

Esto nos lleva a la segunda parte de nuestra cita, ¿Qué es o en qué consiste la rectitud? La rectitud consiste en el *aurea mediócritas*. Esto es, “llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (Aristóteles, 1998, pág. 169) En conclusión, el término medio, y con él la rectitud, son lo que no excede ni trae defecto, sino la propia práctica de la virtud de la manera más conveniente *para cada uno*. Aristóteles crea un espacio muy interesante en el

pensamiento en este punto, pues desde Platón se pensaba que todo hombre participaba de la misma idea, tomemos, por motivo de nuestro estudio, a la εὐδαιμονία (felicidad). Para Platón la idea de felicidad sería la misma para todo hombre, pero cada uno participaría de ella de diferente forma, para Aristóteles, la felicidad es propia de cada hombre en todo aspecto y es relativa al mismo. Esto se puede percibir en el escrito de Aristóteles cuando dice “y éste no es ni uno ni el mismo para todos”. Entonces vemos que la rectitud es el camino propio y *no una moral de todos*.

Finalmente Aristóteles nos hace pensar ¿qué es lo bueno y conveniente? Y disimuladamente responde él mismo *para nosotros mismos*. Precisamente, lo bueno y conveniente refiere a nuestra virtud ética, lo que nos construye como seres de rectitud en la búsqueda *personal e individual* de la felicidad (Aristóteles, 1998).

En conclusión, la prudencia para Aristóteles devendría a ser la capacidad de un discernimiento sobre lo que nos es propio y conveniente en cuanto somos individuos que buscamos una vida ética y virtuosa (Nussbaum, 2006).

Ahora bien, ¿por qué citamos a Aristóteles y a la prudencia en un estudio sobre la pérdida de la reflexión? Reflexión viene del latín *reflexio* que significa “acción de reflejar o reflejarse” y a su vez reflejo significa la manifestación de una cosa sobre otra por un acto de “doblar” (*reflectum*). Así, y apoyándonos en el mismo Aristóteles, la reflexión es la capacidad puramente humana de reflejarse (desdoblarse) en manera de entablar una conexión con el mundo. Al llegar a este punto, la reflexión comienza a tomar un sentido ontológico que se separa de la misma razón, pues alude al comprender (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*) (otorgar significatividad) expuestas por Heidegger en Ser y Tiempo:

“El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser se abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (Heidegger, 1997, pág. 148)

“El ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar-en-el-mundo, se ha ligado de antemano. Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene sentido” (Heidegger, 1997, pág. 154)

Lo que se intenta aquí, es comprender la reflexión como el comprender mismo del Dasein. Para esto, entiéndase que el Dasein es el ser que se encuentra en su Ahí y por tanto, está en plena existencia. Al ser existente, el Dasein está fundado en existenciales, unos de éstos son el comprender y el interpretar mencionados. Éstos a su vez, son co-originarios y co-dependientes. Otro existencial es la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que será la disposición del Dasein a estar abierto ante su Ahí, su carga existencial y sus posibilidades de ser. (Heidegger, 1997)

La reflexión, en un aspecto ontológico y existencial deviene a ser el fundamento (no capacidad consciente o razonable como lo era en Aristóteles) mismo del hombre en tanto éste se encuentra anímicamente dispuesto y arrojado en el mundo para reflejarse en él (en su Ahí), de manera que comprenda y de significatividad a su propio existir (a sus posibilidades de ser).

Una vez definido nuestro concepto de reflexión y prudencia, se vuelven evidentes los problemas que el mundo post-ilustrado experimenta en relación a esto. Como ya se expuso anteriormente en este estudio, el hecho mismo de la racionalización y matematización del saber dejó la ontología de lado (Heidegger, 1997), e hizo del hombre

un *res cogitans*, impropio de un carácter existencial. Si bien Heidegger ya anunció que el hombre había perdido de vista la pregunta por el ser (y en consecuencia por sí mismo) y se había *caído* en la impropiedad cotidiana y la *inautenticidad* (Heidegger, 1997), Bauman nos podrá dar una visión más general sobre el problema que se desarrolló desde la concreción del saber en la razón (siglo XVIII) y su consecuencia en la modernidad, pos-modernidad y pos-pos-modernidad.

En la modernidad (siglo XIX) la reflexión no se constituye como un fundamento ontológico (como se explico antes) sino que es vista como la capacidad cognoscente del *discernimiento*. Recuérdese que desde el siglo XVII la interpretación (que aunque no posee el carácter ontológico existencia de la interpretación heideggeriana, se acercaba a la imaginación) fue sustituida por el discernimiento y el orden con Leibniz. La ontología humana se veía reducida al mero pensar "*cogito ergo sum*" cartesiano. El yo era "sólido" pues se basaba todavía en conceptos universales que lo abarcaban y le daban definición (Bauman, 2009). Al paso de la época pos-moderna (1980-1990), el conocimiento sufre de una "crisis de la razón" producto de las guerras y las devastaciones en nombre de la ciencia, aquí florece un cambio epistemológico que romperá con el yo y lo volverá frágil. Los grandes discursos universales de las épocas precedentes dejan de tener fundamento y, sin romper con la tradición racionalista, el saber se dispersa formando "pequeños discursos" que buscan, ya no reflexionar sobre la humanidad, sino sobre un individuo, una cultura, una estrella, etc. (Bauman, 2009).

El humano se encuentra sin un sustento ontológico, si bien antes se sustentaba (aunque sea) en la consciencia, ahora "lo es todo y a la vez es nada", ninguna ciencia puede atraparlo y definirlo. El individuo se constituye con lo que Foucault llama "*el sujeto*", como un producto de la sociedad y su *dínamis* de poder (Foucault, 2004). La cosa empeora cuando entramos en la época de la *liquidez*. A finales del siglo XX y para la época

contemporánea el proceso que comenzó en el siglo XX da sus frutos: El hombre pierde todo sentido ontológico. En la época teológica el hombre encontraba su sustento en Dios, desde el siglo XVI el hombre da vistas al conocimiento y para el siglo XVIII el hombre se sustenta en él. En el siglo XX el hombre se va encaminando hacia la pérdida total de su humanidad (como fundamento ontológico) y para el siglo XXI, según Bauman, la definición pierde peso, ahora lo valorado es el cambio y la adaptación (Bauman, 2009). El yo se vuelve líquido, y como la capacidad de todo líquido es la adaptación total, el yo es ahora flexible, ha dejado de lado su solidez y carece de sustento.

En la época líquida el hombre deja de lado la reflexión por cinco razones fundamentales:

7.1. Primera razón

El hombre ya no otorga significatividad al mundo.

El mundo como tal, como un existencial del Dasein (como lo llama Heidegger) es un fundamento mismo del estar del hombre. Cuando se da el cambio epistemológico a la liquidez, el hombre se vuelve un flujo del mundo, sin tener preponderancia sobre él. Dar significatividad, como ya se dijo, es comprender el mundo como tal, y esto a su vez, es comprender las posibilidades de ser que se me son expuestas en la existencia (Heidegger, 1997). El hombre pierde su reflexión al dejar la relación activa con el mundo y su *Zusein* (*tener que ser*). El hombre contemporáneo ha dejado el “tener que ser”, pues sólo se preocupa por evadir el conflicto y fluir (Bauman, 2009).

Los grandes discursos y las explicaciones de la realidad humana se ven marchitos, el humano como tal queda ajeno de la propia humanidad. Sin un concepto de humanidad (aunque sea apoyado en la razón o en la teología), el hombre se ve desprovisto de una distinción sobre las cosas. Recordemos que bien Aristóteles dijo que algo no puede ser y no

ser al mismo tiempo por principio de contradicción, y si el hombre no está definido no puede tener definición y así, ¿cómo puede otorgar definición a las cosas?

Las cosas para el hombre líquido (y desde la modernidad) son meras cosas (*Ding*), *res extensa*, pues el hombre, al no tener fundamento ontológico, no puede interpretar el mundo. El hombre existencial ve las cosas como útiles (*Zeug*) pues les da significatividad respecto a sí mismo en la praxis. La reflexión postulaba, desde los griegos, un comprender de las cosas en un reflejo (deshablamiento) ante la misma, por eso ellos llamaban a la cosa *πράγματα* en relación a la *πράξις* (práctica: acción) (Heidegger, 1997, pág. 77). Por tanto, si se pierde la relación con el mundo, se perderá la noción ontológica de la interpretación del mismo y “el mundo” aparecerá ante nosotros como lo que llama Heidegger: “el mundo” (desde un concepto óntico) (Heidegger, 1997, pág. 73).

En conclusión, al alejarse de la reflexión sobre el carácter ontológico del hombre y centrarse en una “reflexión” sobre pequeños discursos, el hombre acabó perdiendo la reflexión misma, pues se desapegó del mundo, lo cosificó (ya desde Descartes), y abandonó el ámbito de la interpretación, para asumirse en un ámbito puramente ordenativo de la realidad (desde el siglo XVII).

7.2.Segunda razón

El fundamento del hombre deja el carácter ontológico y se encapsula en la indefinición y el cambio.

Heráclito ya dijo que el fundamento de todo era *el movimiento y el cambio*, y de cierto modo tenía razón. Pues, Heráclito dio un carácter activo al hombre y al universo. Por el otro lado, en la liquidez este *cambio* otorga un carácter de pasividad al hombre, pues éste es consecuencia y no causa del mismo. El hombre, en su indefinición, pues ya ningún discurso lo abarca (Bauman, 2009), se ve imposibilitado de dar definición al mundo

(significatividad) y se vuelve consecuencia del mismo. Si Descartes dividió al hombre en *res cogitans* y *res extensa* y dio primacía a la primera, el hombre del siglo XXI será pura *res extensa*, en un “dar la espalda” a Descartes. En el siglo XX los filósofos trataron de zurcir este error del cartesianismo rompiendo con la división cartesiana y dando al hombre un carácter existencial. Para el siglo XXI, el hombre no es más de “lo que se ve”, se ha dejado de lado la verdad teológica y la racional para ubicarse en el “desinterés”.

La indefinición no le repudia al humano líquido, por el otro lado, le da la capacidad de afrontar la configuración del mundo líquido, proveyéndole de la adaptación. Claro está que la adaptación es una acción de “voz media”, pues es una acción activa reflejo de una acción pasiva. El adaptarse siempre es un “adaptarse a...” El hombre queda desprovisto de su carácter más propio-existencial, el de actuar (ser causa).

El fundamento del hombre se vuelve “el cambio”, el “evitar el conflicto”, la “liquidez” (Bauman, 2009). La pregunta ontológica fundamental sobre el *ser* se pierde por completo. Según Heidegger en la antigüedad la pregunta había sido mal formulada (Heidegger, 1997), pero por lo menos había sido formulada. En la época de la liquidez poco importa esta pregunta, pues tras la pos-modernidad, que dejó de preguntarse por lo universal (como es el mismo ser), llegó al punto de: “Si no se puede responder qué es el ser, ¿para qué preguntarse por él?”

Heidegger nos dice que el simple hecho de formular la pregunta por *la pregunta por el ser* ya es una forma de desenvolverse en el ser mismo y una comprensión de él (Heidegger, 1997). Es claro que sin este cuestionamiento, la reflexión se pierde (ya que la pregunta por el ser es el ámbito mismo de la reflexión) y con ella el fundamento mismo de la humanidad.

7.3.Tercera razón

El sí mismo se pierde y la reflexión se ve interrumpida por la nada.

Así llegamos al tercer problema, la pérdida del fundamento ontológico de la humanidad trae consigo una pérdida del sí mismo del hombre y se entra en el campo del *nihilismo*. Al establecerse la razón como suma verdad en el siglo XVIII, el discurso de la ética y la estética se vieron interrumpidos y desacreditados. En el siglo XIX la subjetividad resurge, pero basada en la consciencia, lo que perdurará hasta el siglo XX (por su opuesto: el inconsciente). El sí mismo del hombre, que los existencialistas problematizarán y al cual dará dignidad, se verá sólo en el ámbito filosófico, mientras que en la cotidianidad carecerá de valor. El positivismo que comenzó en el siglo XIX dejará una secuela en donde el hombre ya no se constituye cualitativamente, sino que cuantitativamente. La modernidad estudiará al hombre no como un sí mismo, sino como parte de una cultura, enmarcando al yo a un contexto óntico. La reflexión moderna (basada en la razón) daba instancia a la creación de un yo sólido. La pos-modernidad rompe con los discursos sólidos y busca explicar al hombre tras pequeños discursos. Y la época líquida hereda un individuo flexible a todo discurso (Bauman, 2009). Y al ser flexible a todo, el líquido pierde su reflexión en lo que se conoce como “*respeto*”.

El respeto es la suprema capacidad de la evitación del conflicto entre dos reflexiones. El dialogo socrático que tenía como objetivo construir la verdad a través de la anamnesis, o el ágora para Aristóteles, se ven totalmente desplazadas por el respeto que implica: “No comparto lo que dices...pero lo respeto”. La verdad deja de construirse en el proceso que Heidegger (junto con los griegos) llamaban la ἀλήθεια. ¿Cómo se puede desocultar (α-λήθη) la verdad si se rompe el mismo carácter de la búsqueda?

En suma, el sí mismo se perderá en la indefinición del hombre, convirtiéndolo en nada. Este hombre líquido basará su comprensión y construcción de la verdad (al no tener un sí mismo) en el respeto, campo que abrirá a la misma verdad a la nada. Sin verdad, la reflexión se verá interrumpida y vaciada.

7.4.Cuarta razón

La pérdida de la prudencia.

Habíamos dicho que la prudencia era la capacidad de un discernimiento sobre lo que nos es propio y conveniente en cuanto somos individuos que buscamos una vida ética y virtuosa. La reflexión nos da la pauta para ser prudentes y la prudencia, para ser virtuosos. Si se ha visto dañada la reflexión, la virtud del hombre ha caído también. Nietzsche nos dice que las virtudes fueron transformadas, retirándose las virtudes griegas y nobles como el orgullo, por las virtudes cristianas y mediocre como la humildad (Nietzsche, 2004). Así, la época post-ilustrada (y en realidad desde la época post-cristiana) ha sabido llevar las virtudes cristianas como definiciones mismas de la humanidad, como ejemplo está la *igualdad* y *fraternidad* (que terminan siendo lo mismo Barreau y Bigot, 2006) de la Ilustración.

La virtud se deja de ver como algo que se practica (como la vio Aristóteles y el mismo Sócrates) sino que ahora se vuelve en algo otorgado por la ley. *La prudencia entonces ya no es necesaria, hagas lo que hagas, serás humano y serás libre, igual y fraterno.*

A más de esto, para Aristóteles la virtud se ubicaba en el *término medio*, término que se ve extinto por el exceso y defecto en el que se vive en la época líquida. Desde la Revolución industrial (finales del siglo XVIII- XIX) la proliferación de productos ha capturado al hombre en un círculo de consumo y excesos. La cultura misma se volvió un

producto estandarizado para consumir (Adorno y Horkheimer, 2000). Recordemos que el mismo Aristóteles dijo que la prudencia no era estándar y que el término medio no era “el mismo para todos” (Aristóteles, 1998). En una cultura, donde como se ha visto, el yo es construido según el consumo y la productividad, la prudencia cede su espacio ante “*lo normal*” como llama Foucault a lo que acostumbra todo el mundo.

La prudencia es la capacidad de deliberar racionalmente sobre lo que nos es provechoso y bueno. Ahora, en términos ontológicos fundamentales, la prudencia es el fundamento de la reflexión, que a su vez, es el fundamento de nuestra relación con el *Zusein* (*tener que ser*). La prudencia sale del espacio de la razón para convertirse en un fundamento ontológico del hombre, pues (al estar relacionada con el comprender y el interpretar) es lo que le permite al hombre a decidir sobre sus posibilidades de ser.

Recordemos que la prudencia nos guía ante la felicidad (Aristóteles, 1998), ¿cómo es posible desarrollarnos como seres humanos sin prudencia y reflexión? La época líquida pierde la prudencia y pierde lo que Heidegger llamaría “por mor de...” (Heidegger, 1997, pág. 146), pierde el significado del mundo y del propio hombre.

7.5. Quinta razón

Caída en el solipsismo

Desde Descartes y a lo largo de toda la época moderna el hombre cayó en un solipsismo. No en soledad, pues bien Nietzsche nos dice que el hombre moderno era, al igual que el cristiano, un “animal de rebaño” (Nietzsche, 2004).

Solipsismo se entiende por su raíz en latín *éγώ solus ipse* que denota una forma neta del la existencia única del yo sobre todo conocer y sobre todo el mundo. El solipsista cae en la falla de que cree ser capaz de crear la verdad por su cuenta. Para Platón la verdad era

inalcanzable, pero podía ser perseguida por uno mismo a través de la razón. Aristóteles, por el otro lado, consideraba que la verdad se construía en el ágora a través de la argumentación (también racional). En la época teológica, con Santo Tomás la verdad se volvió más subjetiva: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. En la Ilustración, la verdad se construía de manera “democrática” por así decirlo. Ahora, desde la modernidad hay una crisis de la verdad como mero *aspecto* o apariencia (*Schein*) (Heidegger, 1952) y para la era líquida, la verdad en sí deja su existencia y se vuelve en mera δόξα (opinión), algo, que desde Platón se hubiera visto con desagrado. Heidegger nos dice que la verdad se vuelve “la concordancia (*ομοιωσις*) de un enunciado (*λογος*) con una cosa (*πραγμα*)” (Heidegger, 1952) pero él mismo anuncia: “¿Qué es preciso buscar aún, si se admite que sabemos lo que significa la concordancia de un enunciado con una cosa? Pero ¿lo sabemos?” (Heidegger, 1952).

El hombre líquido se vuelve en un “creador de verdades” aparentes puesto que en la época líquida los grandes discursos desaparecen, cada hombre posee su propia verdad (Bauman, 2009). Ahora, esto podría parecer positivo, pero recordemos la pregunta de Heidegger: ¿Cómo puede crear verdad una persona que no sabe qué es verdad? ¿Cómo podría crear una verdad un hombre que carece de prudencia, sí mismo, se define por el cambio (que de ya imposibilita la verdad) y no ha desarrollado la interpretación?

Por tanto, a falta de argumentos, el líquido se vuelve solipsista, *¡no puede acudir al ágora demostrar su verdad, pues no sabe cómo!*

En conclusión, en el paso de la época pre-ilustrada a la post-ilustrada, el hombre sufrió una serie de cambios epistemológicos que lo constituyeron como lo que Bauman llama “líquido”. Esta liquidez del hombre aseguró, que pierda un fundamento ontológico de sí mismo de la humanidad, asegurando que su forma de relación con el mundo se separe de la interpretación (significatividad) y se concentre, primeramente en los siglos XVII-XVIII en el discernimiento, en los siglos XIX-XX en la subjetividad, y finalmente en

el siglo XXI en el “*respeto*”. El respeto llevó a que el hombre de esta época aparte su vista de la verdad o el proceso de su *develamiento* (ἀλήθεια). Esto terminó con la prudencia y a su vez con la reflexión, arrinconando al líquido en el solipsismo infructífero. En este aspecto, el hombre post-ilustrado se pierde su ética (pues no se construye como sí mismo) y la búsqueda de la felicidad, a través de las virtudes, queda supeditada por un afán de adaptarse al mundo, evadir el conflicto y ser flexible (echarse para afuera). En vez de ser re-flexivo. La humanidad se volverá en una sociedad *pseudohumanitas*.

8. Conclusiones

“Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” Aristóteles, Ética Nicomáquea, pág. 143

La pregunta fundamental ha sido: ¿Por qué se perdió el sentido ontológico sobre el ser humano y su humanidad?

Con la ruptura epistemológica que comenzó en el siglo XVI y se extendió hasta el XVIII, la razón desplazó la explicación teológica del saber y la realidad. Este acontecimiento logrará que una serie de rupturas se vayan desarrollando hasta nuestro siglo (siglo XXI). Cuando se enmarcó el sentido de la humanidad en la razón, ésta se descompuso, perdió su valor ontológico fundamental, y se concretizó como un discurso *pseudohumanitas*. La razón invadió todo ámbito humano y subyugó todo saber “irracional”. Con este suceso se desarrollaron cuatro problemas que llegaron hasta nuestro siglo. Esos cuatro problemas se desarrollaron paralelamente y evidenciaron la incongruencia que existía entre el ideal y la praxis de la humanidad.

El yo se concretizó como *sujeto* discursivo racional y se alejó de su fundamentación ontológica existencial (como sí mismo). El hecho de que se haya concretizado en este ámbito no significó que no adquiriera un carácter de liquidez en donde se alejaría de la vinculación con el otro y consigo mismo (Bauman, 2009). La única vinculación que se tendría con el otro sería a través de una indirecta en manera como: *respeto*, en donde se suprimiría la necesidad del develamiento conjunto de la verdad, la ética y la formulación de la pregunta por el *ser*.

Al mismo tiempo, una “moral mediocre” que se heredó desde la época cristiana se estableció para todo hombre de una manera externa, acabando radicalmente con la ética. La ética se igualó a la moral y el hombre perdió la noción de su propio acto. Con la pérdida del acto, el hombre perderá su fundamento ontológico *existencial*, deviniendo en un simple discurso *pseudohumanitas* legal *normalizador*.

La libertad, por su lado, fue expropiada de la integridad humana para convertirse en un discurso óptico de consumo obligatorio. Libertad se convirtió en sinónimo de oportunidad, deseo y transgresión a la norma. Si bien el hombre no fue libre desde la época teológica, con la racionalización de la verdad entró en una fase de vacío: El yo desapareció y se volvió en una “*masa igual*” útil y dócil ante la sociedad. Si bien Aristóteles en su lógica dictamina que dos cosas no pueden ser verídicas (ambas) si se contradice: ¿Qué pasaría si alguien desea no ser libre? La libertad se volvió en una obligación vacía del humano, pues no lo constituía como “humano”, sino como “discurso humano”.

El *hombre líquido* limitó su interacción con el otro y con el mundo a un simple *respeto*, lo que lo llevó a apartar su vista de la ἀλήθεια y con este alejamiento, suprimió su reflexión. Al actuar según la liquidez, el hombre dejó de lado la prudencia y la ética arrinconándose en el solipsismo y dándole la espalda a la virtud y la felicidad. Este afán del *respeto* y la falta de reflexión llevarán a que el hombre conforme su humanidad en el discurso del cambio.

Por tanto, el cambio epistemológico de la racionalización del saber tomó la herencia de la teología y creó un nuevo fundamento para el hombre, el del discurso. El hombre como tal se vio afectado perdiendo su ontología existencial y deviniendo en una *masa* consumidora de discursos. El problema fundamental y consecuencia de los problemas analizados es una humanidad desinteresada de sí misma, que se concibe como

un discurso pseudohumanitas y que ha abandonado al ética propia del ser humano, y con esto (siguiendo a Aristóteles) su felicidad.

Este estudio ha dado una posible respuesta a la pregunta de la pérdida de sentido sobre el hombre y la humanidad, pero si bien este panorama es desolador, hay que considerar que el humano en sí mismo es un ser ontológico-existencial y por su misma conformación no puede dejar de serlo (Heidegger, 1997) aún cuando se encuentre caído como diría Heidegger. Lo que es imperativo, en orden de resolver estos problemas, es plantearse una vez más la pregunta por el ser del hombre. Es imperativo que se incentive a la reflexión desde un ámbito, no racional, sino ontológico. El hombre debe buscar su fundamento en la excelencia (ἡ ἀρετή) y así ser autárquico. La moral debe ser reformulada, pues se debe hacer una moral basada en la ética del hombre mismo (y no viceversa). En la reflexión, el hombre encontrará la potestad sobre su decidir y su acción, así el hombre será libre en el mismo fundamento de su existir (Ledesma, *El hombre elevado en la excelencia*). Así, la humanidad re-tomará su significatividad al fin.

Bibliografía

- Adorno, T; Horkheimer, M. (2000). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta
- Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona: Paidós
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos
- Aristóteles. (1994). *Política*. Madrid: Gredos
- Barreau, J.C; Bigot, G. (2006). *Toda la historia del mundo*. España: Punto de Lectura, S.L.
- Bauman, Z. (2009). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Díaz, F. (1994). *Europa: de la Ilustración a la Revolución*. Madrid: Alianza
- Farga, M; Fernández M. (2008). *Historia del arte*. México: Pearson
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores
- Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI
- Foucault, M. (1999). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Hegel, G. F. (1999). *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial
- Heidegger, M. (1952). *De la esencia de la Verdad*. La Habana: Revista Cubana de filosofía. Traducción: Humberto Piñera Llera

- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza
- Jaeger, W. (1997). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Bogotá: Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Puerto Rico: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa
- Lacan, J. (1984). *El seminario. Libro VIII: La transferencia*. Barcelona: Paidós
- Lyotard, J.F. (1988). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial
- Nietzsche, F. (2008) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza
- Nietzsche (2004). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza
- Nussbaum, M. (2006). *El conocimiento del amor*. Madrid: Visor
- Platón. (1992). *Diálogos V. El Sofista*. Madrid: Gredos
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Córdoba: Edhasa
- Sartre, J.P. (2005). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada
- Žižek, S. (2010) *El prójimo. Tres indagaciones de teología política*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Žižek, S. (2005) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de cultura económica
- Žižek, S. (1997). *The indivisible remainder*. Londres: Verso Books

Índices de Autores y palabras clave

A

Adorno y Horkheimer, 7, 16, 18, 45, 60, 64, 84, 85, 86, 97
 Aristóteles, 14, 16, 22, 46, 65, 66, 68, 83, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 102, 104

B

Bauman, 17, 20, 43, 45, 51, 53, 54, 55, 67, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 104

C

cambio, 7, 8, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 25, 27, 31, 36, 37, 42, 43, 45, 46, 47, 55, 56, 57, 59, 60, 64, 67, 79, 92, 93, 94, 95, 99, 102
 cambio epistemológico, 7
 castigo, 61, 63

Ch

Châtelet, 15, 16, 17, 19, 61, 62, 63, 64

C

conocerse, 12, 39, 67, 68, 69
 consumo, 7, 18, 45, 84, 85, 86, 87, 97, 102
costumbre, 48, 63, 66, 68
 cotidianidad, 15, 45, 50, 57, 63, 76, 96
 cristianismo, 7, 51, 59, 60, 63, 75, 76, 104
 culpa, 61, 72
 cultura, 28, 37, 51, 53, 60, 64, 71, 92, 96, 97, 105, 106

D

Dasein, 16, 22, 91
 deliberación, 89
 Descartes, 15, 16, 19, 39, 42, 46, 94, 95, 98
 Dios, 15, 16, 17, 36, 40, 71, 72, 73, 74, 76, 85, 86, 87, 93, 104
discernimiento, 41, 90, 92, 97, 99
 discurso, 2, 3, 7, 8, 11, 20, 21, 23, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 77, 85, 87, 94, 96, 101, 102

E

epistemológico, 7, 8, 18, 19, 24, 25, 27, 41, 42, 43, 47, 57, 59, 64, 67, 92, 93, 102
 época líquida, 54, 55, 93, 96, 97, 98, 99
 época post-Ilustración, 85
 época post-ilustrada, 16, 17, 19, 24, 50, 56, 59, 60, 61, 63, 88, 97
 época pre-ilustrada, 19, 24, 25, 40, 48, 79, 99
 Estado, 16, 17, 33, 61, 62, 63, 64, 78
 ética, 11, 20, 57, 64, 65, 66, 68, 76, 81, 82, 90, 97, 100, 101, 102
 existencial, 16, 20, 22, 23, 50, 53, 56, 73, 79, 80, 81, 85, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 102

F

felicidad, 65, 66, 90, 98, 100, 102
 Foucault, 7, 9, 15, 17, 18, 20, 24, 30, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 61, 62, 63, 67, 68, 71, 74, 83, 84, 86, 92, 98, 104
 fraternidad, 12, 20, 81, 84, 97
 fundamento ontológico, 14, 15, 19, 23, 50, 53, 56, 57, 61, 78, 79, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 102

G

grandes discursos, 45, 52, 92, 93, 99

H

Heidegger, 16, 18, 19, 21, 22, 52, 54, 56, 57, 72, 74, 76, 84, 85, 86, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 103, 105
 hombre mediocre, 7, 12, 59, 60, 67
 hombre post-ilustrado, 7, 100
 humanidad, 2, 3, 7, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 36, 38, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 63, 65, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 84, 86, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 101, 102
 Husserl, 19, 22, 56, 79, 81, 83, 84, 105

I

ideales, 20, 22, 35, 37, 45, 51, 61, 64, 70, 79, 105
 igual, 18, 28, 39, 41, 48, 64, 65, 68, 80, 81, 83, 84, 97, 98, 102

igualdad, 12, 20, 30, 60, 79, 80, 81, 83, 84, 97
 Ilustración, 7, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 27, 30,
 32, 38, 45, 46, 50, 53, 54, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 69,
 70, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 88, 97, 99, 104
 individualidad, 7, 20, 21, 23, 41, 53, 68, 74, 80

K

Kant, 69, 88, 105

L

la ética, 22, 48, 51, 56, 63, 64, 65, 66, 68, 75, 80, 82,
 88, 96, 101, 102, 103
 la pregunta por el ser, 95, 103
 leyes, 7, 16, 18, 44, 60, 63, 68, 69, 79, 83
 libertad, 7, 12, 16, 18, 20, 30, 46, 48, 61, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 102
Libertad, 77, 102
 liquidez, 20, 67, 92, 93, 94, 95, 99, 101, 102
 líquido, 45, 48, 52, 54, 55, 56, 57, 93, 94, 95, 96, 99,
 102

M

malvado, 59, 60, 72
 mediocre, 9, 46, 60, 67, 68, 97, 101
 moral, 7, 9, 11, 16, 17, 18, 27, 36, 37, 46, 47, 59, 61,
 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 83, 90, 101, 103, 105

N

Nietzsche, 7, 9, 18, 19, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 67, 87, 88, 97, 98, 105
 noble, 59, 63, 64
 nobleza, 31, 60

O

ontología, 7, 16, 43, 65, 71, 87, 91, 92, 102

P

pérdida de reflexión, 7, 12, 88
 pérdida de sentido, 14, 65
 Platón, 17, 81, 82, 90, 98, 105
 poder, 15, 28, 32, 33, 47, 50, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61,
 63, 67, 68, 70, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91,
 92
 pos-modernidad, 53, 54, 92, 95, 96
 post-cristiana, 47, 59, 61, 68, 97
 pregunta ontológica por la humanidad, 8
 problemas, 2, 3, 7, 8, 15, 17, 19, 24, 25, 36, 38, 54, 62,
 78, 79, 83, 86, 91, 101, 102, 103
 prudencia, 12, 68, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 102
pseudohumanitas, 2, 3, 15, 23, 32, 47, 48, 50, 53, 54,
 55, 57, 59, 66, 69, 79, 100, 101, 102

Pseudohumanitas, 11, 22, 47

R

racionalización, 7, 18, 42, 56, 57, 69, 70, 91, 102
 razón, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 24, 30, 31, 32, 40,
 41, 42, 44, 45, 46, 47, 52, 57, 63, 64, 76, 78, 80, 81,
 85, 86, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 101
 reflexión, 5, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 25, 36, 46, 48,
 54, 57, 60, 66, 69, 71, 75, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103
res cogitans, 21, 51, 92, 95
res extensa, 21, 52, 94, 95
 respeto, 11, 12, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 67, 88, 96, 97,
 99, 101, 102
 ruptura epistemológica, 14, 24, 25, 37, 101

S

saber, 7, 16, 17, 18, 24, 25, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 76,
 77, 91, 92, 101, 102
 sentido de humanidad, 7
 sentido ontológico, 16, 18, 20, 21, 90, 93
Sentido ontológico-fundamental, 21
ser, 6, 8, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 38, 43, 44, 46,
 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 64, 65, 66, 68,
 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100,
 101, 102, 106
ser-humano, 18
sí mismo, 11, 12, 17, 21, 23, 44, 48, 50, 51, 52, 54, 55,
 56, 57, 58, 67, 68, 69, 73, 74, 79, 82, 89, 91, 92, 94,
 96, 99, 101, 102
 siglo XVIII, 7, 11, 14, 16, 17, 18, 27, 28, 29, 30, 43, 46,
 47, 61, 63, 92, 93, 96, 97
 significatividad, 12, 14, 19, 90, 91, 93, 94, 95, 99
 sociedad, 7, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 36, 53, 61, 66,
 70, 73, 78, 79, 86, 92, 100, 102

T

teologización, 7, 57, 70
 término medio, 65, 89, 97

V

valores, 7, 11, 33, 37, 43, 59, 60, 62, 77
 verdad, 7, 12, 16, 36, 37, 42, 43, 47, 48, 52, 53, 55, 56,
 57, 70, 71, 75, 84, 95, 96, 98, 99, 101, 102
 virtud, 22, 48, 68, 81, 88, 89, 90, 97, 102
 virtudes, 22, 23, 65, 66, 67, 97, 100
 voluntad de nada, 7

Υ

yo, 6, 7, 8, 11, 16, 17, 18, 21, 27, 46, 48, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 92, 93, 96, 98,
101, 102, 104

Z

Žižek, 7, 9, 46, 55, 72, 75, 77, 86, 106

ά

ἀλήθεια, 55, 56, 84, 96, 99, 102

