UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

"LA POSIBILIDAD DE RETORNO DEL SUJETO COMO CREADOR DE SENTIDO A TRAVÉS DE LA LIBERTAD"

INFORME FINAL PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Estudiante: Camila Castro Díaz

Profesor guía: Sergio Rojas

Santiago, 2016

A todas las personas que forman parte de cada una de

mis experiencias, las pasadas, las presentes

y las que están por venir

INDICE

Introducción _____ Pág. 4

Capítulo 1: Nuestra época actual: el individuo aislado y desvinculado; controversias de la posmodernidad_____ Pág. 7

Capítulo 2: Vaticinio de dos grandes visionarios: Nietzsche y Heidegger a través del pensamiento débil_____ Pág. 18

Capítulo 3: La acción como retorno al sentido _____ Pág. 32

Consideraciones finales_____ Pág. 48

Bibliografía _____ Pág. 55

Introducción

El presente trabajo se plantea como objetivo indagar en torno a la época actual, caracterizada por el agotamiento de la modernidad, o dicho de otro modo, concebida como la era posmoderna. Específicamente lo que se intenta es establecer una reflexión en base a las dificultades que se le presentan al individuo posmoderno, dando especial énfasis a aquella problemática que se liga a la pérdida de rumbo que padece dicho individuo, quien queda sometido a una completa incertidumbre y desorientación con respecto a su existir.

En base a ello, es posible decir que hoy en día nos encontramos en medio de una sociedad que está compuesta por individuos aislados, quienes presentan gran resistencia a cualquier tipo de compromiso. Frente a esto, como sociedad nos vemos altamente afectados principalmente por aquella resistencia a la responsabilidad del tipo político, es decir, por el rechazo a adquirir cualquier forma de compromiso que sea capaz de generar acciones en común, es decir, en unión a otros individuos.

Es por lo anterior, que nuestra sociedad se ha ido configurando como una sociedad reacia entre quienes la componen. Cada individuo actúa de manera independiente y desvinculada, desvinculada ya sea de la forma hacia otros individuos, o desvinculada con respecto a algún tipo de sentido. Pues se dice que el individuo posmoderno ha extraviado el sentido, en tanto ya no experimenta mayor trascendencia ni en lo que respecta a su pensamiento o creencias, ni tampoco en su actuar.

Es por ello que el presente escrito se propone elaborar, a partir de la filosofía contemporánea, una mirada reflexiva respecto a la situación de incertidumbre que padece la sociedad de hoy, caracterizando conceptualmente tal fenómeno, dentro de los límites que las siguientes páginas lo permiten, y no a partir de una tradición filosófica en específico. Así se intentará indagar en asuntos que abarquen la cuestión del sentido para el individuo de hoy, preguntándose por la posibilidad de remisión para éste, dentro de los marcos de la

posmodernidad. Así, a través de la lectura del presente texto será posible hacer surgir cuestionamientos tales como si es acaso posible que el ser humano sea capaz de sobrellevar su existencia sin algún tipo de trascendencia, o de forma contraria, cuál es el sentido que le es posible experimentar a dicho ser humano, considerando también en este caso, qué sería aquello que le otorgaría sentido a su existir.

Para acercarse a los anteriores cuestionamientos, será necesario comenzar por definir lo que se entiende actualmente por *posmodernidad,* intentando dar cuenta de algunos de los principales debates que existen en torno a este fenómeno. Así se generará un análisis de los aspectos, tanto positivos como negativos, que ésta trae consigo. Se pretenderá, por ende, explicar los aspectos que nos han conllevado a dicha época categorizada como poco trascendente, o dicho en otras palabras, esta época vacía, donde no logramos encontrar nada. No obstante, también se realizará un esfuerzo por rescatar los aspectos positivos de esta era posmoderna, dando cuenta, de que no todo está perdido en nuestra sociedad, como muchas veces se suele creer.

Lo anterior será posible entonces, gracias a la inclinación hacia lo que se postula a través del pensamiento débil, el cual a partir de una multitud de pensadores, da cuenta de los aspectos positivos que trae consigo la posmodernidad, realizando entonces, una especie de apología de ésta. Así, se hace necesario también, mostrar la clara y gran influencia que tiene para estos investigadores las reflexiones realizadas por dos de sus antepasados, hablamos de Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche.

Tanto Heidegger como Nietzsche fueron capaces de prever lo que ocurriría en un futuro, que para nosotros corresponde a nuestra actualidad. Nietzsche definiendo lo que sería el nihilismo arribado al mundo de occidente, es decir, precisando aquel momento en que los hombres terminarían de creer en un trasmundo, derrumbando los ideales de la metafísica, entendidos como los valores supremos y la religión. Heidegger, por su parte, no se queda atrás, determinando que el hombre ha incurrido en el peor de los errores al intentar manipular al ser, creyendo moldearlo a la manera que a éste le plazca, llegando a establecer una superioridad de la raza humana, lo cual, lo visualiza por medio del humanismo. De esta

forma es como ambos filósofos direccionan sus críticas a la metafísica, quien ha pretendido a lo largo de su despliegue establecer una verdad universal y totalizante.

Es por lo último que finalmente lo que acá se respaldará es el surgimiento de múltiples verdades, en tanto, sea posible dar crédito a los relatos de cada individuo particular, en la medida que éstos surjan de la autonomía de pensamiento. El pensar por sí mismo es la labor más importante de llevar a cabo en estos momentos, ya que a partir de ella resulta posible que los individuos puedan conectar con algo que realmente les entregue sentido, para posteriormente ser el inicio de un movimiento, de un movimiento llevado a cabo por la acción.

Finalmente lo que se propone a continuación es pensar en torno a la posibilidad de que la acción sólo surja a partir del sujeto autónomo, para luego ser capaz de trascender la individualidad, generando accionar político. Pero ¿cómo es posible ese enlace entre el pensamiento autónomo del individuo y ese actuar en comunión? La respuesta clave entonces tendrá que analizar el concepto de libertad. Así la misión aquí, una vez más, apuntará al intento de revelar qué sería realmente la libertad, la cual, aportaría en el retorno del sentido al individuo de hoy.

Capítulo 1:

Nuestra época actual: el individuo aislado y desvinculado; controversias de la posmodernidad.

La problemática en torno a la vivencia a la cual está sometido el individuo de hoy, dice directa relación con aquello que comúnmente se suele denominar *posmodernidad,* la que se reconoce como un patrón dominante de la época actual, y que trae consigo una serie de consecuencias, tanto a nivel colectivo como individual. Es así, como dentro de estas consecuencias, se encuentra aquella que hace alusión a la desorientación y pérdida de sentido que experimenta el individuo en medio de una realidad que se presenta con infinitas posibilidades.

El término posmodernidad se remonta a la época de los años sesenta en Estados Unidos, es ahí donde surge y desde donde se comienza a divulgar, sin embargo, su desarrollo se aplica a Europa occidental, en donde se instala como una especie de paradigma tras los debates de mayor confrontación intelectual ocurridos en los años setenta, ochenta y noventa en dicho lugar. Así, lo que se denomina posmoderno, hace alusión al nombre que refiere a un conjunto de situaciones que comparten determinados rasgos, que se desplegaron en un específico momento de declinación de lo llamado *moderno.* Frente a esta posmodernidad que ha padecido el mundo occidental, surge cierta reflexión en torno a lo que ocurre con aquellos países que presentan sociedades no primermundistas, como es el caso del continente latinoamericano, generándose un debate con respecto a si es posible que en tal localidad surja dicha posmodernidad, y si así fuese el caso, si ésta responde a un fenómeno importado desde el primer mundo occidental, intentando hacer plena imitación de él, o bien, a un fenómeno que se desarrolla de forma paralela bajo las condiciones propias de cada país.

En relación a esta última perspectiva, se señala que no es condicionante el hecho de que la posmodernidad en América Latina sea el resultado de una copia a Occidente, ya que, sea cual sea el lugar en donde exista lo moderno, yace la posibilidad de que se origine lo

posmoderno, como un *post* de la propia vivencia moderna. Así, bajo esta línea, John Beverley argumenta que es necesario hacer hincapié en que lo posmoderno debe ser entendido "dentro de la complejidad latinoamericana de su <<modernidad desigual>> y el desarrollo de culturas híbridas entre pre y pos-modernas"[1].

Sin embargo, desde la otra postura aludida, hay quienes establecen que la posmodernidad es algo que emana desde un centro capitalista avanzado hacia la periferia neocolonial todavía dependiente. Por ello, la llegada de la posmodernidad a los países de Latinoamérica ha ocurrido de manera imperfecta y ligada al neoliberalismo, provocando que dicho continente se convierta "en una nueva periferia, esta vez del capitalismo tardío, gracias a lo cual caería con más facilidad en las manos uniformadoras de la lógica global del mercado o a los pies del imperio de la globalización"[2]. Con esto es posible decir, por tanto, que la condición periférica impide llevar a cabo gran parte de las transformaciones que implica el fenómeno de la posmodernidad. En efecto, la escritora argentina, Beatriz Sarlo, establece que la condición posmoderna que se está instalando en América Latina, es preocupante en el sentido de que se presenta de forma contradictoria y anormal por darse bajo dicho contexto periférico, el cual, le impide concretar los aspectos positivos que posee la posmodernidad, tales como, la aceptación y el reconocimiento de la diversidad y el pluralismo cultural.

Pese a todas las discusiones no resueltas, se hace plausible manifestar que desde la perspectiva de los estudios culturales, lo posmoderno ocupa un lugar importante en la medida en que constituye un ambiente cultural que conlleva cambios en la sensibilidad, en las formaciones discursivas y prácticas, que puede caracterizarse como un conjunto de supuestos, experiencias y propuestas. En este sentido entonces, dentro de aquellas culturas posmodernas que se han logrado levantar en América Latina, se encuentra el caso de la sociedad chilena, la cual, presenta altos índices en cuanto a la reproducción de estándares occidentales. Chile es un país que se caracteriza por estar en vías del desarrollo, y dentro de

---

[1] Beverley, J. Aronna, M. y Oviedo, J. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Citado en Nah, H. 2007, pág. 40.

[2] Nah, H. Lo posmoderno en Chile. Tesis para optar al grado de magíster en estudios latinoamericanos. Santiago, Universidad de Chile, 2007. Pág. 39.

los países vecinos, se presenta como la nación mayormente neoliberal, generando condiciones óptimas para un desencuentro con su propia cultura e identidad. Con ello, surge la cuestión de si la posmodernidad que afecta a tal sociedad se relaciona con la posibilidad de que lo posmoderno sea un sustento para el neoconservadurismo, provocando con ello que las diferencias y la diversidad que trae consigo la posmodernidad "caiga en la trampa del "todo vale", en el relativismo valórico o en las visiones neoconservadoras como el eclecticismo, el individualismo exacerbado o el conformismo".[3]

De esta manera, al ser parte de tal sociedad, nos enfrentamos a un panorama que se corresponde con el de un mundo contingente, en donde la sociedad del Chile actual es cada vez más industrializada, tecnificada y acelerada. Esto trae directas consecuencias en el plano individual en el que el hombre aparece perplejo, pues sometido a cambios rápidos, se ve afectado en su autoconcepción y ubicación dentro del mundo, presentando dificultades para orientarse, para comprender lo que está sucediendo y para relacionar el presente con el futuro, no entendiendo así su propia historicidad. Pues como bien lo establece Horkheimer, cuando nos referimos a un individuo como una categoría histórica, estamos haciendo alusión al hecho de que ese individuo es portador de su propia individualidad en tanto es un ser humano consciente, y por ello, portador a la vez, de su propia identidad. No obstante, el individuo posmoderno no puede detenerse y permanecer quieto, pues nos movemos y nos vemos en la obligación de hacerlo, porque no somos capaces de encontrar satisfacción permanente en algo determinado; así es como lo expresa perfectamente el siguiente pasaje de *La nueva Eloísa*:

> Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que cautive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a qué pertenezco[4].

Como es posible notar, el vivir dentro de la posmodernidad significa estar constantemente un paso delante de uno mismo, en estado de constante transgresión, en el

[3] Ibíd. 41.
[4] Rosseau, J. *La nueva Eloísa*. Citado en Berman, M. 1982, pág.4.

sentido de que poseemos una identidad que sólo existe en tanto proyecto inacabado. Con esto, se obtiene que el individuo de hoy, quien aparece viviendo sólo en el presente y no en función de un pasado y de un futuro, presenta una pérdida del sentido de continuidad histórica, la cual, refiere a aquella "erosión del sentimiento de pertenencia a una serie de generaciones enraizadas en el pasado y que se prolonga en el futuro"[5]. Algo similar expresa Jameson, al establecer que estamos vivenciando la desaparición del sentido de la historia, en tanto, todo nuestro sistema social contemporáneo ha empezado poco a poco a perder su capacidad de retener su propio pasado, conllevando a vivir en un presente perpetuo y en un perpetuo cambio que arrasa con todo aquello que se configuraba como estable. El autor alude además a la imagen del esquizofrénico, idea que es originaria en Lacan, el esquizofrénico correspondería a aquella persona que experimenta significantes materiales aislados, desconectados, discontinuos que no pueden unirse a una secuencia coherente. "Así, el esquizofrénico no conoce la identidad personal en el sentido que nosotros le damos, puesto que nuestro sentimiento de identidad depende de nuestro sentido de persistencia del yo a lo largo del tiempo"[6].

Sin embargo, las dificultades no sólo se presentan en el ámbito anteriormente descrito, sino también en el plano colectivo. En efecto, para Bauman la posmodernidad refiere al hecho de que el gran esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado a su límite natural, estableciendo con ello, la noción de una *modernidad líquida*, en el sentido de generar un contraste con la pasada época de la solidez, en donde las formas se conservaban en el tiempo. Así, para para los líquidos, es decir, para aquello informe y de transformación constante[7], el tiempo adquiere un rol fundamental, lo cual provoca que el espacio público se convierta en un derivado del movimiento, perdiendo su consistencia, ya que, la velocidad imperante hoy en día, va limpiando el entorno, no dejando rastro de lo que ayer se configuraba como realidad.

---

[5] Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2002. Pág. 51.
[6] Jameson, F. *Posmodernismo y sociedad de consumo*. En *La posmodernidad*. Editorial Kairos. México, 1988. Pág. 177.
[7] Bauman establece que los sólidos se están derritiendo en la actualidad, aludiendo así, a la época dela modernidad líquida.

El individuo se halla expuesto entonces, ante una situación, cuya realidad debe ser seleccionada, padeciendo, de esta manera, una suerte de presión y confusión. Pues como se mencionaba en un comienzo, en la época actual se presentan infinitas posibilidades, más aun, si pensamos en términos de la era de consumo en la cual nos vemos insertos.

En efecto, es posible reflexionar en torno a la anterior condición y darnos cuenta de que sus orígenes se remontan al mundo de la técnica. Para ello, es conveniente recurrir al término utilizado por Heidegger, *Ge-stell,* el cual es posible de traducir por *imposición,* sin embargo, esta imposición posee un sentido paradójico debido a que aquello que se impone corresponde a una determinada disponibilidad, es decir, a esa disponibilidad que impone la técnica, así, su imperar es esta Ge-stell, lo cual, concierne a todo lo que aporta la técnica con su interpelar, con su provocar y con su determinado tipo de ordenamiento. En base a ello, es posible percibir, que cuanto mayor es el interés de un individuo por tener poder sobre las cosas, paradójicamente mayor será el dominio que sobre él ejercerán dichas cosas. En este sentido, establece Horkheimer que mayormente se transformará el espíritu del individuo en un autómata de la razón formalizada. Sin embargo, el autor expresará que el ocaso del individuo no debe ser atribuido a la técnica en sí, pues no se trata de la producción *per se,* sino más bien, de las formas en que ésta tiene lugar, haciendo alusión a las relaciones recíprocas entre los seres humanos dentro de los marcos del industrialismo. De tal forma, se dice que el esfuerzo humano, la investigación y la invención son una respuesta al desafío de la necesidad, no obstante se convierten en un absurdo en el momento mismo en que el hombre comienza a transformarlos en ídolos.

Así, tras la argumentación anterior, es posible dar con el pensamiento de Roberto Follari, quien enfatiza que la "modernización científico-técnica continúa, pero, precisamente, su exacerbación y despliegue son los que deslegitiman el prestigio de la razón. El proyecto científico técnico de dominio del mundo, aquél al cual la razón occidental se liga, ha promovido como resultado de su propia imposición una cultura que resiste a sus principios

iniciales"[8]. Lo que se propone entonces, es que lo que ha ocurrido alude precisamente al colapso de la razón universalista, provocando con ello, el rebasamiento de la modernidad.

Así, es posible visualizar como la disciplina industrial, el progreso técnico y el conocimiento científico, o dicho de otro modo, el progreso económico y cultural es quien está en el origen de la crisis del propio individuo. Pues es dicho progreso quien colabora con la resolución inmediata de supuestas problemáticas que se le presentan al individuo actual, dejando de lado la reflexión y abriendo el camino, a la vez, para la aparición de nuevas y múltiples supuestas necesidades. Y es así, como dentro de este marco surgen nuevos problemas, y con ellos, nuevas soluciones suministradas por la técnica, luego por el mercado, quien ofrece una variedad de productos para cada dificultad acaecida. En este sentido, Marcuse distingue entre necesidades verdaderas y falsas, así, estas necesidades falsas son impuestas al individuo por intereses sociales particulares de carácter represivo, es decir, aquellas necesidades que van en pos del trabajo, la agresividad, la miseria y la injusticia. También el comportamiento y el consumo pautados por la publicidad pertenecen a estas falsas necesidades. La respuesta que concibe el autor frente a esta problemática se halla en la capacidad de autonomía por parte del individuo, en tanto tome conciencia de estas necesidades y satisfacciones impuestas, pues en tanto siga siendo manipulado por ellas no será capaz de concebir una verdadera libertad, la cual, está encubierta por esta libre elección entre una amplia gama de bienes y servicios. De tal forma, el mercado y la sociedad de consumo a la cual éste conlleva se manifiesta como un agente de *personalización*, o dicho en otras palabras, como un agente de responsabilización por parte del individuo, el cual, le obliga a escoger y a cambiar los elementos de su modo de vida constantemente. De esta manera, se visualiza a la sociedad actual como una sociedad que se configura en pos de un individuo inmerso en un consumo masificado, estableciendo con ello, un cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de socialización. Pues el proceso de personalización, determina esta nueva forma de comportarse, de organizarse y de orientarse, en donde prevalecen las elecciones privadas dentro de mecanismos abiertos y plurales. Con esto, se determina que en la sociedad de hoy, se ha establecido una cultura de consumo de masa,

[8] Follari, R. *Pensar la posmodernidad*, En *Antroposmoderno* (www.antroposmoderno.com), Argentina, 2005.

centrado en la realización personal, la espontaneidad y el placer, y que junto a ello, se produce una suerte de *democratización del hedonismo*, en donde, las búsquedas innovadoras son legítimas, y en donde el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores predominantes de la época.

De esta manera, en medio del universo de los objetos, de la publicidad y los medios de comunicación de masa, la vida del individuo pierde su peso propio. Las personas han sido incorporadas al proceso de las modas y de la continua obsolencia que resulta del movimiento acelerado. En otras palabras, la realización definitiva del individuo coincide con la desubstancialización, con el surgimiento de entes aislados y vacilantes, vacíos y reciclables ante la continua variación de modelos.

Es así como se genera el contexto que se identifica con el reino del ego puro, ya que, la realización personal llega a ser el valor fundamental de la sociedad, lo cual, prepara la antesala para la aparición de un nuevo protagonista epocal, *Narciso*, quien es descrito por Lipovetsky en su análisis de la época actual expuesto en la obra *La era del vacío*. Narciso nace de la deserción generalizada de los valores y finalidades sociales provocadas por el proceso de personalización, y de la lógica individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y de los signos. En este sentido, es posible percibir cómo la edad moderna actuaba en pos de la producción y la revolución, mientras que la edad posmoderna lo hace en función de la información y la expresión. Sin embargo, tal como lo establece el mismo autor

> cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto. Paradoja de que en el fondo, nadie está interesado por esa profusión de expresión, a excepción del emisor o el propio creador. Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor[9].

Se habla, por tanto, de un proceso que ha derivado en que la "ética de la autorrealización y el logro individual es la corriente más poderosa de la sociedad occidental

[9] Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2002. Pág. 15.

moderna. Elegir, decidir y configurar individuos que aspiran a ser autores de su vida, creadores de su identidad, son las características centrales de nuestra era"[10].

Sin embargo, para el individuo de la posmodernidad esto no es una tarea sencilla. Como ya se ha manifestado, dicho individuo ha olvidado su lugar junto con el sentido de las cosas y el sentido propio, debido a que ha perdido aquello que guiaba e indicaba lo que debía hacer, quedando como un ser que observa lo infinito cuestionándose sobre su propia existencia y sobre cuál es el camino adecuado sin hallar respuesta. La verdad para este individuo es algo que ya no tiene cabida en su existencia presente, pues la denuncia del imperio de lo verdadero es una característica típica dentro de la posmodernidad, en tanto, el aludido "proceso de personalización disuelve una última rigidez y altura, (…) a través del derecho a las diferencias, a los particularismos, a las multiplicidades en la esfera del saber aligerado de toda autoridad suprema, de cualquier referencia de realidad." [11]

De esta manera, es posible hablar, en palabras de Simone Weil, de un nuevo tipo de necesidad, a saber, la necesidad de lo ilimitado, en donde la infinitud del mundo posmoderno desencadena la imaginación, la cual, al desvincularse del *cosmos,* como lo denomina la autora, se vuelve sobre sí misma, es decir, la imaginación no se liga sino a otra cosa que ella misma. Continuando con su análisis, Weil propone que esta libertad, aparecida de la desvinculación hacia el cosmos, corresponde a un movimiento indefinido de la imaginación, a una rotación del movimiento sobre sí mismo, como una obsesión. Tal obsesión es descrita como una caída sin fondo, la que designa el desequilibrio, mediante el cual la necesidad no es aceptada, sino sufrida. Con ello, se visualiza cómo se produce una ruptura de todo principio ordenador, dando paso a la impotencia de la mirada dirigida a lo ilimitado y, por consiguiente, a la pérdida de todo contacto con la realidad, que para la autora corresponde al naufragio.

Resumiendo lo anteriormente planteado por Weil,

> obsesiva es, por tanto, toda subordinación a lo ilimitado. Simone Weil identifica el dominio de lo ilimitado con un tipo de imposición no redimible, sin posibilidad de

[10] Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Editorial Siglo Veintiuno. Madrid, 2006. Pág. 13.
[11] Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2002. Pág. 115

> salvación. La obsesión no define sólo la sujeción a la fuerza en las situaciones límite, sino la condición de la existencia propia de la época actual. Así es el conocimiento de hoy; se desgaja de la contemplación de los límites y de la regularidad del cosmos, para transformarse en autoconocimiento, en saber obsesivo.[12]

Pero yendo más allá, la época posmoderna se erige como un lugar que dio cabida a un giro historicista, a través del cual, se reemplazó la *verdad* por la *libertad* como meta del pensamiento y del progreso social. De esta manera, manifiesta Lyotard, en palabras muy simples, que se entiende por *posmoderna,* la incredulidad con respecto a los metarrelatos, en tanto, este desuso de los dispositivos metanarrativos de legitimación proviene especialmente de la crisis que padece la filosofía metafísica. Con esto, comienza a reinar en el imaginario de los individuos la idea de que la verdad es algo que se construye y ya no algo que debe ser hallado.

Frente a lo anterior, la época comienza a dar crédito al relato personal, dejando atrás las ideas del tipo universal. Es posible recordar acá la *observación de segundo orden* propuesta por Luhmann, en su conocida teoría de sistemas, en donde se determina que la observación llevada a cabo por un sujeto jamás será completa, pues existen puntos ciegos en la acción de observar, por ello, nunca se es capaz de observar la totalidad, es posible decir, que los 360 grados no existen y, por ende, el conocimiento total tampoco existe. Por lo mismo, existe un modo de observación flexible, sujeto a cambios, en tanto depende de la perspectiva adoptada, y por ello, en base a esta perspectiva adoptada es que surgen los distintos relatos, cobrando sentido acá, la propagación de los juegos de lenguaje. Sin embargo, como indica Lyotard, es a través de estos mismos juegos de lenguaje en donde el sujeto social pareciera desaparecer. Para el autor, el lazo social es lingüístico, no obstante, éste no se reduce sólo a un tipo de lenguaje, más bien, convergen un número indefinido de juegos de lenguaje que remiten a diversas reglas. Por tanto, es posible deducir, que al no existir un lenguaje universal, nos encontramos en medio de una sociedad en donde el proyecto unificado fracasa, ejemplo de ello, sería el hecho de que la emancipación de la que alguna vez se habló o se sigue hablando, nada tiene que ver con la ciencia, o bien, que las

[12] Dal Lago, A. *La ética de debilidad: Simone Weil y el nihilismo.* En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 158.

numerosas labores de la investigación se convierten en tareas divididas en superficies que nadie domina, o más aun, ni siquiera accede. Con esto, los intentos por aumentar nuestro conocimiento del mundo, la necesidad de generar mayor información, va creando, a la vez, nuevas formas de *riesgo*, mediante el cual, se produce una suerte de conocimiento y desconocimiento simultáneo, en la medida que estamos en posesión de un determinado conocimiento, en cuanto sabemos cuál es la problemática que se está avecinando, pero no sabemos si el modo en que abordaremos dicha problemática será el más óptimo. En suma, nos presentamos como seres vulnerables ante la toma de decisiones y el modo de actuar frente a los riesgos, ya que, todo está elaborado en base a una constante incertidumbre, en tanto, no contamos con una experiencia previa. Esto conlleva a establecer el término de *consecuencias no deseadas,* las cuales corresponderían a aquellas consecuencias no previstas y que actúan en desmedro de la sociedad, Beck nos dice que mientras más se ha transformado la sociedad a medida que ha ido avanzando el proyecto de la modernización, van surgiendo más de ellas, lo cual, pondría en tela de juicio tal proyecto moderno.

Es así, como se padece una incertidumbre tal, que provoca el hecho de que las vidas humanas se desenvuelvan atormentadas ante la difícil misión de elegir los fines a los cuales se quiere llegar, y más aún, los medios que se deben utilizar. De esta forma, todo parece concordar en que los tiempos a los cuales nos enfrentamos nos sumergen en profundas contradicciones y paradojas desconcertantes, aturdiéndonos mediante una suerte de desesperación. Pero es preciso hacer un intento por reescribir nuestra era actual y hacernos partícipes y protagonistas de la evolución que está sufriendo nuestra sociedad. Como ya se anticipaba, se ha instaurado en ella, el hecho de que la verdad hoy en día se construye, lo cual se entiende en tanto ésta se despliega en torno a proposiciones del lenguaje, en donde estas mismas aluden a creaciones humanas. La verdad entonces, no se puede concebir fuera, como algo establecido o fijo, ya que, ésta no puede tener existencia al margen de la mente humana. El mundo está ahí afuera, frente a nosotros, no así las descripciones que de él hacemos; sólo estas descripciones pueden ser enjuiciadas como verdaderas o falsas, el mundo en sí mismo no puede ser abordado bajo tal condición. Frente a esto, lo que nos queda es comprender que todo está sujeto a cambios, en cuanto, nuestra propia conciencia,

nuestro propio léxico, y por tanto, nuestro propio yo y nuestro propio entorno padecen de la contingencia y fragilidad del mundo actual. Finalmente, la posmodernidad no es más que un escenario que ofrece aventura, poder, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos, arrojándonos a un torbellino de constante desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia.

Capítulo 2:

Vaticinio de dos grandes visionarios: Nietzsche y Heidegger a través del pensamiento débil

La crisis de los fundamentos a la cual nos enfrentamos hoy en día es algo de lo que no se puede renegar, y como ya se ha visto, es una peculiar característica dentro de lo posmoderno. En base a esto, se debe considerar que los teóricos de la posmodernidad se posicionan desde diferentes perspectivas. Dentro de ellas, existen algunas que abogan por concebir a la posmodernidad como una continuación de la modernidad, apelando al carácter inacabado del proyecto moderno; mientras que por el contrario, aparece la noción de la posmodernidad como completa ruptura frente al antiguo paradigma de la modernidad, entendiendo esto no como un abandono del proyecto iluminado, sino más bien, como la aceptación de que el proyecto de la modernidad está liquidado. Desde otra línea, se encuentra también, la concepción ahistórica de lo posmoderno, oponiéndose a la concepción que lo entiende como fenómeno histórico, que se erige gracias a condiciones específicas, y que por tanto, constituye un factor propicio para el despliegue de la sociedad.

En torno a lo anterior, es preciso dejar de manifiesto que para fines de este trabajo, se entenderá el concepto de posmodernidad bajo la luz de lo que establece el *pensamiento débil* (pensiero debole), el cual, viene a realizar una especie de apología de la cultura posmoderna, rescatando los aspectos positivos que ésta trae consigo, en donde además, se ejerce una reflexión del tipo no absolutista, dejando de manifiesto que ya no es posible establecer la verdad universal, en tanto ésta ha perdido su estatus epistemológico. Así, la aludida crisis de los fundamentos ya no puede ser tratada como algo incongruente, ni tampoco como algo susceptible de ser sustituida por una nueva verdad, ya que de hecho, lo que ha entrado en crisis para el pensamiento débil es la propia idea de verdad.

Con todo, el pensamiento débil no corresponde a una escuela de pensamiento en estricto rigor, debido a la diversidad de autores que reflexionan y escriben en torno a él, no obstante, existen algunos puntos de convergencia entre ellos. Dentro de éstos, cabe

mencionar, en primer lugar, el reconocimiento de la decadencia en la cual ha caído la razón, concibiendo esto a modo de *desborde de la modernidad*, en tanto, lo que ha ocurrido es que lo moderno devino en sobremoderno, pues lo postulados que se proclamaban en la modernidad, terminaron siendo absorbidos por el sistema imperante y devueltos en su forma inversa, vaciándola de su contenido y dejándola "reconvertida a efectos reproductivos de una modernidad hegemónica"[13]. En segundo lugar, se encuentra el hecho de declarar que si persiste la vigencia del fundamento es gracias a relaciones de dominio, ya sea, dentro o fuera del sujeto. Bajo esta línea es posible hacer alusión a lo que establece Foucault cuando afirma que la verdad es un claro efecto del poder. Por último, establecen que no es necesario ofrecer una nueva filosofía emancipadora, que haga el papel de desenmascaradora, sino que sólo basta con intentar disminuir la angustia metafísica en pos de mirar de forma más amena el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y formas simbólicas, de manera tal, de aceptarlos como posibles experiencias del ser.

En base a lo último, el pensamiento débil no alude a una superación, sino por el contrario, como su nombre lo dice, a una noción débil de lo que implica el pensar, lo cual, es posible comprender mediante el término heideggeriano de *Verwindung.* Bajo la lectura que hacen los seguidores del pensamiento débil, tal término hace alusión a la transformación del pensamiento fuerte al débil, en la medida que alude a un <<reponerse de>>, pero como ya se decía, no en el sentido de una mejoría, sino como un proceso de rememoramiento del ser, en donde jamás se logra hacerlo presente, sino que siempre se le evoca como algo que ya se ha ido. Desde esta misma perspectiva, se postula que el pensamiento se articula a *media luz,* en tanto se comprende la identificación entre ser y pensar como una posible huella o recuerdo del ser, es decir, "como un ser consumido y debilitado…y sólo por ello digno de atención"[14], y no como medio para reencontrarse con el ser originario o verdadero, intento del que la metafísica ha estado a cargo, sin mayores éxitos.

---

[13] Espeche, E. (2003). Ciencias sociales, inflexiones políticas y contexto histórico-cultural. De la modernidad negativa hacia la posmodernidad. *Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. 8 (21), 47-57.

[14] Vattimo, G. *El pensamiento débil.* Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 15.

En base a lo expuesto es posible expresar ahora, que en la ontología contemporánea, mediante el pensamiento heideggeriano y por medio de su lenguaje, nos encontramos con otro término que se torna de gran ayuda para la comprensión de lo que aquí se trata. Dicho término, corresponde al de *Lichtung,* el cual, se traduce como <<claro en el bosque>>. En este sentido, es posible continuar con el análisis anterior, ya que, Lichtung, no sólo correspondería a un lugar luminoso, sino más bien a un lugar que ha sido *abierto a la luz.* Pues si insistimos en esta visión, logramos comprender que la esencia del hombre se configura como un habitar, como un residir en la Lichtung del ser; pues el individuo no es amo y señor de la luz, no obstante, se encuentra en constante relación con la luminosidad de la cual acá se habla, es decir, con la luminosidad que emana de esta Lichtung. Así, "el respecto al ser constituye la esencia del ser-ahí, y esto es lo que hace posible que el ser-ahí plantee la pregunta relativa al ser. La apertura iluminada del ser-ahí corresponde a la historia iluminadora del ser"[15].

En base a lo expresado, es posible deducir entonces, que este lugar abierto a la luz no se encuentra cercado por el individuo, muy por el contrario, es este lugar apenas conocido, quien rodea a todo ente. Lo que se entiende como Lichtung, por tanto, es aquella dimensión que, tal como se expresaba con anterioridad, corresponde a un desvelarse-retirándose. De tal manera, desde la filosofía heideggeriana, se postula que el claro del ser significa que el ser se manifiesta, pero por ningún motivo se identifica con lo ente, pues en tal caso, perdería su condición de manifiesto, entendiendo esto como *aletheia*, por ello, se capta que el hombre, si bien es el lugar de la manifestación del ser, no es sujeto de dicha manifestación, es decir, ésta no acaece por obra de él. El pensamiento de Heidegger, bajo esta visión, podría homologarse a un camino, en donde lo fundamental no radica en el *hacia,* sino más bien, en el camino mismo, camino que se dibuja en la vecindad del ser; así, se vuelve otra vez al punto que sostiene que por la misma esencia del hombre, éste se encuentra en permanente relación con el ser, y, por otro lado, que dicho camino no indica simplemente

[15] Rovatti, P. *Transformaciones a lo largo de la experiencia*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 203.

un medio para conseguir una meta, pues de hecho, el camino se torna importante, convirtiéndose este mismo en la meta, en tanto, "lo que permanece constante en el pensar es el camino"[16].

En este sentido, es posible pensar que la metafísica se despliega como *algo por conseguir,* quedando reducida a un simple medio que intenta alcanzar la verdad. Por ello, se hace imprescindible el que la racionalidad se debilite*,* ésta debe ceder terreno, sin miedo a un supuesto retroceso hacia la oscuridad, sin quedar paralizada ante la pérdida del punto de referencia luminoso, único y estable. Pues, por el contrario, es necesario vivir las experiencias del pensar a través de análisis móviles, sin permanecer detenidos en un punto fijo.

En base a esta idea de que el ser nada tiene que ver con la estabilidad, surge el planteamiento de que su debilitamiento corresponde, a la vez, a su clara manifestación temporal. Nace entonces, la tarea que involucra el comprender qué significa realmente que el ser sea concebido bajo dicha temporalidad, o dicho en otros términos, tras la noción de caducidad y mortalidad. Es por ello, que se torna fundamental aclarar que son éstas las que corresponden a aquello que es realmente trascendental y que posibilitan cualquier experiencia del mundo, pues la consistencia del ser alude nada más que a una apertura que actúa en base a un anticiparse a la muerte. Así, al estar plenamente conscientes del acaecer del ser, éste logra ser entendido como mera proyección o destino, en esto es posible considerar a Vattimo, precursor del pensamiento débil, cuando expresa que "el ser no es, sino que su-cede."[17]

Bajo la misma línea, Alessandro Dal Lago reflexiona en torno al pensamiento de Simone Weil, calificando sus reflexiones como una *ética de la debilidad.* Sin embargo, lo que interesa resaltar ahora, es que la filósofa parisiense, acepta su limitación dentro del cosmos,

---

[16] Ibíd. 225

[17] Vattimo, G. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 34.

es decir, su debilidad y, por ello mismo, sugiere que el conocimiento no debiese apropiarse del mundo, sino más bien, limitarse a formar parte de él:

> El juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre lo armónico y lo inarmónico, entre lo finito y lo infinito, está configurado de tal manera que hiere el alma. Y la hiere porque, en la concepción de Simone Weil, el conocimiento de lo real es en primer término pasión de lo real, un padecer de lo real. Y se constituye como padecimiento porque el conocimiento no es aquí decisión, corte de los lazos que unen el hombre al mundo, sino abandono, identificación con la realidad; y no destrucción de lo real a través de la afirmación del sujeto que conoce. El conocimiento padece la realidad, porque toma como modelo las heridas de lo real, su desequilibrio.[18]

De esta forma, la concepción de los límites del saber se contrapone claramente a la experiencia fuerte del pensamiento, caracterizada por ese dominio de la verdad y del fundamento absoluto. Con esto, el pensamiento que nace a partir de la finitud no persigue un concluir, sino que por el contrario, busca mantener ese espacio del pensar siempre abierto a posibles cambios y renovaciones. "Salir de la lógica de absolutización equivale, efectivamente, a ponerse fuera de la alternativa esperanza-desesperación, o mejor, constituye la apertura a una nueva esperanza no ilusoria: la de poder adherirse, sin ceder a la tentación de negarlo o eliminarlo, a la imposibilidad de armonización propia de ex-sistir"[19]. En consecuencia, lo que importa es mantener intacta aquella tensión que, en vez de implicar una totalización, da lugar a múltiples y diversas realidades y discursos coexistentes. Bajo esta misma perspectiva, en el escrito *Transformaciones a lo largo de la experiencia*, de Pier Aldo Rovatti, otro pensador del debilitamiento, se manifiesta que el pensamiento débil equivale a una peculiar actitud cognoscitiva, la cual, "tiene la pretensión de resquebrajar tanto al que conoce cuanto a lo conocido"[20]. Pues en el fenómeno de la posmodernidad se padece precisamente ese intento por derribar el poder o la fuerza de la unidad. Para Rovatti, dicha unidad, a la cual se adecúa el conocimiento, es el punto que debe ser debilitado. Así, para el

---

[18] Dal Lago, A. *La ética de debilidad: Simone Weil y el nihilismo*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 153.
[19] Crespi, F. *Ausencia de fundamento y proyecto social*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 346.
[20] Rovatti, P. *Transformaciones a lo largo de la historia*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 62.

filósofo, el relato se torna fundamental a la hora de dicha labor, ya que, precisamente a través de él, se va tornando mayormente probable el poder decir la verdad en base a experiencias comunes y corrientes que vive cada sujeto. Y, de esta forma, como tales vivencias son distintas con respecto a un individuo de otro, es posible establecer que la multiplicidad de relatos va en camino a convertirse en la categoría de un nuevo pensamiento, de un pensamiento débil.

Es por lo anterior, que es preciso considerar que la experiencia desde la que debemos iniciar la aventura del pensar y a la cual debemos aferrarnos es la que se corresponde con lo *cotidiano,* en virtud de que ésta es lo suficientemente apta para develar lo más profundo de nuestro pensamiento, así, se determina que el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica. Pues ésta se torna fundamental, en tanto, permite liberar al pensamiento, dando paso a la actividad interpretativa del *acaecer del ser,* adquiriendo un potencial emancipatorio, en donde se logra hallar la verdad en base a la autonomía del pensamiento. Bajo la lectura que hace Vattimo en su obra *El fin de la modernidad,* en base a la postura de Heidegger con respecto a la hermenéutica, se establece que todo acto de conocimiento no es más que una articulación, una interpretación de esta familiaridad preliminar con el mundo. Así, se configura que bajo la óptica de los estudiosos del pensamiento débil, se concede que es Heidegger quien establece las bases de la ontología hermenéutica, en tanto establece la conexión que existe entre el ser y el lenguaje, ya que, el círculo de comprensión e interpretación aludiría a nada más y nada menos que a la estructura central del mundo.

De lo anterior se desprende que, dentro del pensamiento del Heidegger, es posible encontrarnos con un claro atisbo nihilista. Esto es posible considerarlo, en tanto el pensador establece un análisis en donde el Dasein, al estar constantemente experimentando la posibilidad de no ser más ahí, se constituye como totalidad hermenéutica. Vattimo señala en este punto que “podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del Dasein

coincide con su <<falta de fundamento>>”[21]. Así la constitución hermenéutica del Dasein se logra percibir a través de su búsqueda por un sentido afín a los caracteres efímeros del existir, es decir, como algo que está cercado por los límites del nacimiento y la muerte.

Si seguimos la meditación del pensamiento débil, es posible hallarle sentido, en tanto, determinan que dicha constitución hermenéutica del Dasein, se encuentra en evidente conexión con las reflexiones que del fenómeno nihilista realiza Nietzsche. Este último utiliza el concepto de nihilismo para esclarecer cuál es la posición en la que se encuentran los individuos de la sociedad de hoy, explicando el proceso que están padeciendo, el que está directamente relacionado con el curso de la historia occidental, dentro de la cual, surge y se despliega la vivencia nihilista. Como bien se sabe, el diagnóstico realizado por el filósofo, también dirige un ataque hacia la metafísica, pues para Nietzsche, lo que ésta ha hecho en su levantamiento y desarrollo, no es más que plasmar una ilusoria división entre aquello que es sensible de aquello que es suprasensible.

Es así como en la obra *Humano demasiado Humano,* cuya primera edición data en el año 1878, Nietzsche vendrá a establecer que es de completa necesidad aplicar a la moral y, más bien a todos los ideales metafísicos existentes, una suerte de *método químico* con el fin de descubrir en qué se sustenta esta moral y estas ideas metafísicas, frente a lo cual, se hace necesario ir analizando y disgregando paso a paso, tal como lo hace la química, en sus elementos fundamentales hasta dar con aquella respuesta. Una vez que Nietzsche realiza esta tarea, determina que éstas tienen su base, nada más ni nada menos, que en causas y necesidades netamente humanas, demasiado humanas. Pues el hombre actúa guiado bajo el principio de conservación, que para Nietzsche, se traduce a la evitación de dolor y la búsqueda de placer, los cuales provienen, a su vez, de la búsqueda de seguridad y de certeza mediante la definición de realidades por parte del ser humano, creyendo así, entenderlas y controlarlas; pues al mantener el control de éstas surgiría el placer, ante lo cual, el individuo

[21] Vattimo, G. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Editorial Gedisa. Barcelona, 1986. Pág. 104.

buscaría la explicación de todo, llegando incluso a establecer una causa primera, a saber, Dios.

Frente a lo anterior se demuestra, según el filósofo, que tanto la moral como todos aquellos ideales metafísicos se derrumban, produciéndose así algo paradójico, puesto que si es el propio hombre quien crea la ciencia para explicar la causa de las cosas, es la misma ciencia quien destruye a la metafísica por no poder probarla, la cual como ya se ha explicado, también ha sido creada por el hombre[22]. De esta manera, Nietzsche concluye que los ideales metafísicos son representaciones humanas que realmente no existen, pues "lo que es creído como Dios, como algo que está más allá del hombre y de la tierra, es sólo una dimensión de la existencia humana proyectada fuera de ésta por el hombre".[23]

Es así, como Nietzsche presenta el argumento de que el ser de Dios, se presenta como destino de una exigencia, de esta manera, la existencia de Dios comenzaría desde su misma ausencia, pues lo que lo hace existir es la necesidad de él. Si bien, "Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo suprasensible, en general, Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales"[24]. Es éste un lugar generado por la propia subjetividad en su afán de trascenderse a sí misma, dicho en otras palabras, en su afán de vivir como algo superior a la existencia humana. Por lo tanto, si Dios es una creación del mismo hombre queda inscrito dentro del ámbito humano, pero éste, a su vez, representa la necesidad de ir más allá, lo cual para Nietzsche, sería la necesidad de negarse. Para el pensador, los valores y el ideal metafísico, representan una olvidada proyección trascendental de la existencia, ante esto, lo que intenta establecerse entonces, es que toda existencia humana requiere de un fundamento trascendente, ya que esto a su vez, da fundamento a la propia voluntad, y cuando se busca un fundamento, lo que se busca realmente, es negar esta voluntad propia.

---

[22] Recordemos que Nietzsche no valora a la ciencia por su carácter objetivo, sino más bien, por el ideal metódico que ésta posee, a la vez, de ser capaz de hacernos conscientes del error.
[23] Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Editorial Alianza. Barcelona, 1996. Pág. 64.
[24] Heidegger, Martin. *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto",* en *Caminos de bosque.* Editorial Alianza. Madrid, 1996. Pág. 162.

Para Nietzsche, quien crea desde su propia voluntad es el *superhombre,* que correspondería a una etapa posterior a la del hombre actual. Así, para el pensador, el superhombre debe ser el futuro humano, por lo que resulta necesario aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental. De esta forma, preparando el camino para el despliegue de su famosa y controversial frase, a saber, *Dios ha muerto*, enunciada por vez primera en la obra que lleva el nombre de *La gaya ciencia,* aparecida en el año 1882, el filósofo plantea que el superhombre es aquel ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno. Sin embargo, hoy nos encontramos en una fase tal en la que no es posible dar un fundamento alguno a la voluntad, estamos declaradamente en presencia del nihilismo, representado por este proceso de supresión de la diferencia entre el mundo verdadero del más allá y el mundo aparente del más acá. No obstante, cabe destacar con esto que

> la concepción básica de Nietzsche es aquí que la moral anterior no llega a su fin por un acontecimiento casual o por un nuevo impulso vital, sino que es sólo un llegar históricamente al fin, un haber llegado ya a agotarse su punto de arranque (…) La idea de la muerte de Dios es, por un lado, una interpretación histórica de la situación moderna del hombre, como llegada del nihilismo, y, por otro, una crítica radical de la religión, la moral y la filosofía en la era de la metafísica.[25]

De esta manera, bajo el dictamen de Nietzsche, nos encontramos en una fase intermedia, en una transición de la humanidad denominada nihilismo, que como ya se ha dicho, corresponde a la situación en la que el hombre declara la ausencia de fundamento como algo constitutivo de sí mismo. De esta forma, es posible volver al vínculo que existe entre el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Para este último, la no identificación de ser y fundamento forma parte de uno de los puntos centrales de su ontología, en tanto propone que es necesario *dejar perder el ser como fundamento*.

Si bien, es posible ver con claridad como ambos filósofos levantan una crítica a la metafísica, que en el caso de Nietzsche, se traduce, como recién se vio, a la creencia de un

[25] Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Editorial Alianza. Barcelona, 1996. Pág. 179.

trasmundo, el cual sería el equivalente de la religión y de los valores supremos que rigen a la humanidad, en el caso de Heidegger, esta metafísica se ve reflejada en los intentos del *humanismo* por establecer la primacía del sujeto, otorgándole un rol central o exclusivo, cuando, no obstante, Heidegger determinará que dicho humanismo ha entrado en crisis por no poder resolverse en una apelación a un fundamento trascendente:

> Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propia de toda metafísica se revela en el hecho de que es <<humanista>>. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico.[26]

Así en su escrito, *Carta sobre el humanismo,* Heidegger reflexiona en torno a las paradojas del siglo XX, sugiriendo que lo que se ha vivido en dicho siglo corresponde a la realización del humanismo, es por ello que intenta resolver cuestiones tales como ¿qué implica el humanismo? o planteado de otro modo ¿qué pensamos cuando pensamos en humanismo? En base a ello, Heidegger propone que tal humanismo involucra al hombre, estableciendo que éste se va realizando como humano en la medida que se va alejando del animal, por tanto, desde esta perspectiva, el humanismo significaría llegar a ser humano en tanto nos vamos *desanimalizando*. Sin embargo, para Heidegger, esta concepción impide que el individuo conecte con su verdadera esencia, ya que, "procediendo así el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial del animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica"[27], esto se entiende, ya que, en la medida en que buscamos diferenciarnos del animal, lo que estamos haciendo, en primer lugar, es pensarlo a él, así la consideración que se tiene del

[26] Heidegger, M. (n.d.) *Carta sobre el humanismo*. 1st. ed. [recurso electrónico] p.4. disponible en https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf . [Consultado 28 diciembre de 2015]

[27] Ibíd. 5.

hombre dista bastante de su origen esencial, pues "la metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no piensa en función de su humanitas".[28]

Es posible ver entonces, cómo el problema de la metafísica, o bien, del humanismo se halla en que éste no es capaz de pensar la verdadera esencia del hombre, la cual, corresponde a que éste es interpelado por el ser. Para el filósofo se vuelve necesario que aprendamos a experimentar de manera pura la esencia del pensar, lo que equivaldría a liberarnos de la esencia técnica del pensar. De esta forma es como Heidegger continúa su análisis exponiendo la problemática en torno a la creciente tecnificación que el mundo padece. Bajo su perspectiva, se establece que los intentos del hombre hoy en día apuntan al dominio de todo aquello que lo rodea, a través del cálculo y de las apelaciones a fundamentos y explicaciones de la ciencia y la filosofía, generando que nos topemos con lo ente como lo real. Pero está claro, dice Heidegger, "que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su <<sujeto>> para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada <<objetividad>>"[29]. Esto es a lo que el pensador se refiere cuando habla del olvido del ser, el cual, se anuncia de manera indirecta en este considerar y siempre volver a tratar nada más que lo ente por parte del hombre. Así, este olvido del ser, el cual tiene su momento cúlmine en el hecho de haber llegado al punto en que la técnica ya no corresponde a un medio, sino que a un patrón de pensamiento, provoca el destierro de los individuos, en tanto la técnica es la que comienza a trabajar al hombre, pasando éste a ser un mero agente de ella.

Como es posible notar, esta lectura heideggeriana se condice con la visión que poseen muchos otros autores con respecto a la llamada razón instrumental. Desde la escuela de Frankfurt, por ejemplo, se encuentran grandes exponentes, tal es el caso de Horkheimer, ya citado con anterioridad o Marcuse. Este último expresa que hoy en día, bajo dicha razón

[28] Ibíd.
[29] Ibíd. 8.

instrumental, las discusiones frente a los grandes fines o frente a las temáticas sustantivas, como por ejemplo el tipo de sociedad al que se aspira, quedan relegadas por la ciencia y la tecnología, apareciendo lo que el autor llama el hombre técnico-burocrático, quien sólo discute por cuáles son los mejores medios para alcanzar fines previamente establecidos por el orden dominante. Pese a todas las críticas direccionadas a este tipo de racionalidad, Heidegger dirá que finalmente "en su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido"[30].

Así se concibe que el humanismo, al establecer al sujeto como superior, termina reduciendo el ser a la mera presencia, es decir en el momento mismo en que se designa a la autoconciencia como el lugar de la evidencia del ser concebido como razón, éste se concibe como presencia plena. Es por ello, que Heidegger es enfático al determinar que es necesario "dejar que se pierda el ser como fundamento para <<saltar>> a su <<abismo>>"[31]. Entonces, el *rememorar* del cual se habló en un comienzo del capítulo, el cual, se opone al pensamiento fuerte o metafísico, caracterizado por el olvido del ser, se define como un saltar al abismo de la mortalidad, no obstante, este salto no significa que posea el privilegio de acceder al ser en sí, o dicho en otras palabras, que pueda hacerlo presente[32], como ya se decía, el ser nunca es verdaderamente pensable como presencia, el pensamiento que no lo olvida es aquel que lo recuerda, es decir, que lo piensa como ya desaparecido, como ausente. Con ello, y retomando la labor de la hermenéutica, es posible decir que ésta no consistiría en el intento de hacer presente al ser, sino más bien, buscar la liberación a través del salto al abismo de la mortalidad. Finalmente, la filosofía heideggeriana, bajo la concepción del pensamiento débil, debe ser entendida como una hermenéutica no en cuanto teoría técnica de la interpretación, ni tampoco en cuanto otorgar supremacía al fenómeno interpretativo, sino más bien, en el sentido más radicalmente ontológico de que la experiencia del ser es una experiencia que

[30] Ibíd. 12.
[31] Vattimo, G. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Editorial Gedisa. Barcelona, 1986. Pág 31.
[32] Pues eso es lo que hace el pensamiento metafísico, y precisamente, lo que aquí se critica.

recibe y transmite las aperturas históricas de destino que constituyen en el caso de cada humanidad histórica.

Asimismo, uniendo una vez más el pensamiento heideggeriano con el de Nietzsche, es posible plantear desde la perspectiva de Rorty, que la definición nietzscheana de la verdad hace alusión a un móvil ejército de metáforas, en donde, "los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones. Mientras que su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a buscar una nueva teoría"[33]. En efecto, esto se entiende como la capacidad de poder pensar por sí mismo, o como lo expresa el autor, de crear la mente de uno mismo por medio del lenguaje, antes de que el lenguaje de otros la invada. Pues, el proceso de autoconocerse, en medio de la contingencia, dice relación con el proceso de crear un nuevo lenguaje, es decir, de generar nuevas metáforas, en el sentido de dejar atrás, o bien, de superar lenguajes que ya están obsoletos. Bajo esta perspectiva, "fracasar como poeta -y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano- es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo."[34]

Lo que se intenta decir finalmente es que, si bien, ya no es necesario apelar a un fundamento trascendente para comprender nuestra existencia, sí es conveniente dar crédito a nuestros propios relatos y discursos, propios, puesto que es necesario que surjan desde la autonomía del pensamiento de cada individuo, tal como se explicaba en un principio en torno a la idea propuesta por el pensamiento débil. Por ello, el problema que se genera en base a la identificación entre ser y pensar no debe ser admitido como un medio para encontrarnos con el ser que la metafísica ha dejado en el olvido mediante su transformación en cientificismo y tecnología, en donde lo único que se genera es una excesiva limitación con respecto de lo que es posible percibir y de lo que es conveniente hablar. Por el contrario, dicha problemática debe ser vista como la ruta para volver a hallar el ser, pero entendido

[33] Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 37.
[34] Ibíd. 47.

como vestigio, recordando siempre que éste es inaprehensible. De manera tal, Heidegger nos dice que:

> Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέκνη, esto es en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural (…). Así, y contra su propia voluntad, dicha existencia da fe de la rendición ante los dictados de la opinión pública. A su vez, dicha opinión es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstas, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionadas metafísicamente (…). Así es como cae el lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública. Esta decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible.[35]

Es posible ver entonces, cómo la rigurosidad del pensar, a diferencia de lo que ocurre con la ciencia y su exactitud artificial, consiste en que "el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones"[36]. Por ello, es que se hace necesario un relato, pues a través de la narraciones que ejecuta cada hombre, va a apareciendo la posibilidad de que se diga la verdad en base a las experiencias de las cuales se habla. Así, los léxicos utilizados por las personas no pretenden ser representaciones de una esencia real o la vía para dar con un poder superior. En base a esto, Gadamer establece que el ser eventualmente se comprende en el lenguaje, o por lo menos, que se disuelve o resuelve en él; así tal lenguaje obraría como una suerte de mediación de las experiencias de mundo. Retomando una vez más a Rorty, es posible decir que bajo la lectura que hace éste de Heidegger, la verdad depende de la "propia elección de los fonemas, de los sonidos mismos de las palabras"[37], pues también para él, los léxicos no son meros medios para algún fin determinado, no son la búsqueda de superación ni el deseo de poder, sino realmente, la misma casa del ser.

---

[35]Heidegger, M. (n.d.) *Carta sobre el humanismo*. 1st. ed. [recurso electrónico]. p.4. disponible en https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf . [Consultado 28 diciembre de 2015]

[36] Ibíd. 2.

[37] Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 133.

Capítulo 3:
La acción como retorno al sentido.

A través de los capítulos anteriores hemos logrado determinar lo fundamental que es la emancipación por parte del individuo a la hora de forjar su pensamiento. No obstante, a continuación se propone develar lo imprescindible que se torna el dar un paso más para intentar reencontrar ese sentido que se cree perdido. Pues ya no basta con el mero acto contemplativo, luego de transitar por ese camino emancipatorio, en donde logramos despojarnos de las cadenas con las que alguna vez nos ató la metafísica, para lograr llegar a la autonomía del pensamiento y configurarnos como sujetos, haciendo referencia a la noción de sujeto desde la perspectiva kantiana que hace alusión a la mayoría de edad y que se corresponde con la capacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, hace falta algo más. Y es acá precisamente en donde aparece la necesidad de reflexionar en torno al concepto de *acción*, ya que, a través de dicho concepto, se hace plausible proponer como clave la necesidad que posee cada sujeto de elegir su propio *proyecto* de vida, en tanto entendemos por proyecto, aquello que cada uno elige hacer.

Como ya se ha manifestado con anterioridad, y esta vez haciendo referencia nuevamente a la teoría de Luhmann, en el mundo de hoy, nos vemos insertos en un *sistema,* que se relaciona con un entorno en el que las opciones y posibilidades aumentan a una elevada velocidad. Por ello, bajo la perspectiva de este autor, nuestro entorno se ha vuelto infinitamente complejo, pues existen tantos elementos que ya no es posible relacionarlos , así, esta complejidad se presenta como una relación entre sujeto y objeto, en donde, el sujeto es quien presenta las dificultades para comprender y llevar a cabo tales relaciones. Frente a esto, es posible percibir cómo a partir del pensamiento luhmanniano, el sistema ya no se considera como algo dado, para Luhmann, el funcionalismo de Parsons es conservador, porque éste supone un sistema estable, lo cual no daría cuenta adecuadamente de los cambios que sufre la sociedad, en tanto habla de un equilibrio, cuando realmente lo que hay es un desequilibrio evidente.

Si bien, la teoría de Luhmann no se enmarca dentro de una filosofía de la conciencia, es posible aplicar sus reflexiones y considerar que es el sujeto entonces, quien aparece con la fundamental labor de ir configurando su realidad. Esto se logra percibir, en cuanto la única solución frente a la problemática de la infinita complejidad, está en manos del individuo, quien tiene la capacidad de llevar a cabo una reducción de las relaciones existentes en el entorno, a través de un determinado proceso de selección. Con este proceso de selección el sujeto estaría respondiendo a qué función remiten las diversas relaciones; así, tales selecciones serían capaces de revelar sentido, en la medida en que éste correspondería al producto de la selección, dicho de otro modo, algo me entregaría sentido en tanto lo escojo. Con esto se hace necesario enfatizar que el resultado de los procesos de selección son contingentes, puesto que son movibles, así, la contingencia permitiría que las cosas avancen y no se queden estáticas o determinadas, pues cuando no escojo algo, no significa que esta posibilidad no seleccionada se elimine, ya que según Luhmann, sólo el tiempo, y no la negación, elimina definitivamente las posibilidades, en tal caso, éstas quedan suspendidas para una posible selección futura, en donde, estas posibilidades se *renovarían*.

Como es posible ver, el sistema entonces, no puede funcionar más que reduciendo la complejidad, por una parte, y, por otra, generando la adaptación de las aspiraciones individuales a sus propios fines. Así, como ya se decía, lo que elige el individuo es fundamental a la hora de generar sentido, ya que, aquello se transformará también, en lo que éste realizará, es decir, y como se anticipaba más arriba, en proyecto. Es por ello que a continuación, se trabajará en torno a la obra *Para qué la acción,* escrita en el año 1944, perteneciente a la filósofa parisiense, Simone de Beauvoir. En ella, la autora desarrolla un análisis con respecto a la importancia que posee todo proyecto por parte del individuo, en tanto, compromete una determinada acción, la cual, sería capaz de transformar al individuo en un sujeto trascendente, logrando además, generar el vínculo entre éste y su realidad, por medio de dicha acción.

En base a lo anterior, se hace necesario considerar que hoy en día nos encontramos en medio de un mundo que nos es casi ajeno. Frente a esto, la única salida se presenta por medio del accionar, debido a que es posible establecer como propio aquello que uno mismo crea, es decir, los propios actos. Así, en palabras de la autora se establece que "es mío solamente aquello en lo que reconozco mi ser y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido; para que un objeto me pertenezca es preciso que haya sido fundado por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto"[38]. Como es posible ver, en la medida que vamos creando a través de nuestras acciones, vamos construyendo con ello nuestro propio mundo, generando un sentido de pertenencia con el lugar que habitamos.

Así, es posible decir, que generar acción e ir creando realidad significa trascenderse a través de ello. Con esto se dice además, que el individuo está en completa libertad de elegir cómo y qué hacer; el sujeto autónomo es capaz de pensar por sí mismo, y en base a ese pensamiento escoge qué hacer en su temporalidad, en su paso por este mundo. Como ya se advertía, las relaciones que establecemos con las cosas no están dadas o puestas de antemano, en otras palabras, estas relaciones no son fijas, pues las vamos creando a cada minuto. Es así, como el individuo busca su ser mediante su accionar, mediante sus construcciones de mundo: "buscar ser, es buscar el ser, pues no hay ser sino por la presencia de una subjetividad que la devela"[39], por ello, un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene el sentido que se le da y no se lo puede definir desde afuera. Es posible acá, hacer alusión a las palabras sartreanas, cuando expresan que el ser del hombre no es el ser fijo de las cosas, por el contrario, el hombre tiene que ser su ser y a cada instante busca hacerse ser, por tanto, es posible mencionar acá que aquello correspondería a su proyecto.

[38] Beauvoir, S. (n. d.) Para qué la acción. 1st ed [recurso electrónico] elaleph.com, p. 18. Recuperado de http://biblioteca.salamandra.edu.co/libros/Beauvoir,%20Simon%20de%20-%20Para%20que%20la%20accion.pdf [Consultado 28 diciembre de 2015]
[39] Ibid. 117.

Con todo, es posible manifestar ahora que el hombre es parte de un mundo que está en constante construcción y, por ello, en constante movimiento, no obstante, la autora nos conduce a la siguiente pregunta: "¿qué es ese movimiento que no lo conduce a ninguna parte?"[40]. Planteado de esta forma, pareciera que todo proyecto humano es absurdo, pues no existe en cuanto tal si no le asignan límites alcanzables, por ello, ¿para qué comenzar si hay que detenerse en cuanto se alcanza ese límite? Sin embargo, es acá donde surge otra cuestión fundamental, ¿por qué detenerse justamente ahí y no ir más allá?

Si bien se estableció que es mío, en primer término, aquello que hago, es necesario mostrar también, que una vez que culmino algo, esto se separa de mí, se me escapa. "Desde que suprimo esa distancia que, separándome del objeto, me permite lanzarme hacia él, ser movimiento y trascendencia, esa unión fija del objeto conmigo no existe ya sino a la manera de una cosa"[41]. Con esto, es válido decir por tanto, que el individuo no debe agotar su espíritu en aquello que alcanza, sino más bien, debe empeñarse por siempre ir en busca de más, de más actuar, de mayor acción; pues finalmente, el sentido aparece en tanto busco alcanzar la plenitud y no se agota sino en la supresión de la distancia con respecto a *aquello por realizar.* Por tanto, desde que algo es logrado, nace un nuevo punto de partida, pues toda detención resulta imposible, en cuanto la trascendencia es una perpetua superación, y en efecto, no se puede superar un determinado proyecto si no es realizando otro proyecto. Así, para el hombre, el goce no tendría lugar en el descanso ni en el reposo, sino que por el contrario, todo su goce implicaría proyecto, pues mientras el hombre mismo es proyecto, su felicidad como sus placeres no pueden ser sino otra cosa. De esta manera, afirma Beauvoir, "que haya sobre la tierra cincuenta millones de hombres, o veinte, la humanidad es exactamente tan plena, y tiene siempre en su corazón ese <<hueco siempre futuro>> que le impide

[40] Beauvoir, S. (n. d.) Para qué la acción. 1st ed [recurso electrónico] elaleph.com, p. 32. Recuperado de http://biblioteca.salamandra.edu.co/libros/Beauvoir,%20Simon%20de%20-%20Para%20que%20la%20accion.pdf [Consultado 28 diciembre de 2015]
[41] Ibíd. 17

transformarse jamás en un paraíso. Si puede ser mirada como un fin imposible de superar, es que ella misma no está limitada a ningún fin"[42].

Con lo última frase citada, es posible recordar a Kant, en sus intentos por dejar atrás la noción de *filosofía de la historia*, para pasar a hablar de una *necesidad histórica*, en tanto, ésta última compromete al hombre proyectado desde sus inicios en el tiempo. Así, el pensador en lugar de cuestionarse por el sentido de la historia, se pregunta, más bien, por el sentido de la existencia humana misma, ya que, el acontecimiento histórico consiste justamente en que es la razón quien hace historia, o dicho de otro modo, son las ideas las que penetran en la facticidad misma, en el régimen de lo sensible. Se dice que la distancia corresponde a aquello que se demora en concretar un fin, sin embargo, lo que mueve al hombre no es el fin, ya que, éste está en conocimiento de que ese *telos* es inalcanzable para él y que sólo le es posible ver un *hacia,* sin determinar la última parada. Así, el fin, según Kant, estaría en cada estadio de la historia y no *al final.* Pues el hombre es un ser que se esmera en realizar su proyecto de mundo, pero el tiempo necesario para dicho proyecto abarca todo el tiempo, es decir, abarca un tiempo infinito. Nace así la problemática de que su proyecto es desde ya un absurdo, en tanto que, al plantearse una idea en donde su facticidad requiere de un tiempo infinito es irrealizable. No obstante, dirá Kant en este punto, que precisamente por ello, la única manera de pensar en la realización de este proyecto de manera plena es a través del tiempo histórico infinito, pues se sabe que el momento en que el orden sensible y el orden de la razón se cruzan corresponde a la realización en Kant, sin embargo, esta realización nunca se toca, a medida que nos acercamos a ella, ella se aleja aún más, pues sólo de esta manera el progreso se convierte en un eterno movimiento que nos orienta hacia un futuro con mejores experiencias.

Es posible comprender entonces, que la importancia atribuible a nuestros proyectos radica en el camino mismo, pues volviendo a Heidegger, al comienzo de su *Carta sobre el humanismo,* expresa que en la actualidad sólo se concibe a la acción como aquello que

[42] Ibid. 53.

produce un efecto, en término de la utilidad que ésta posee. No obstante, nos dirá el filósofo, que la esencia misma del actuar radica en el *llevar a cabo,* este llevar a cabo, por ende, respondería al camino seguido. De esta forma, "llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, *guiar* hacia ella, *producere*"[43].

Con lo dicho hasta ahora, se torna pertinente establecer una conexión con el pensamiento de Hannah Arendt, quien establece a través de su obra *La condición humana,* aparecido en el año 1958*,* un nexo con la noción recién expuesta en torno a la acción y la idea de que ésta no está orientada a reposar en un fin; a la vez, de presentar correspondencia con la perspectiva que rescata el pensamiento y discurso individual en cada ser humano. Con esto, es posible dar el siguiente paso con la cita que se presenta a continuación:

> Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (<<realidad>>), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (*no par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación. De la experiencia de esta plena realidad deriva su significado original del paradójico <<fin en sí mismo>>; porque en estos ejemplos de acción y discurso no se persigue el fin (*telos*), sino que yace en la propia actividad, que por lo tanto, se convierte en *entelecheia*, y el trabajo no es lo que sigue ni extingue el proceso, sino que está metido en él; la realización del trabajo es *energeia*[44].

Como se observa mediante la cita anterior, para Arendt, también se constituye como fundamental, el discurso y los actos de los hombres, los cuales, conforman un fin en sí mismo, dejando de lado la instrumentalización de éstos. Es posible ver entonces, como Arendt se suma a las posturas expuestas a través de este escrito, en primer lugar, a la noción de debilitamiento, a través de la importancia que le da al discurso propio, y en segundo lugar, a la acción. Con respecto al discurso, desde la perspectiva arendtiana, se establece que si los

---

[43] Heidegger, M. (n.d.) *Carta sobre el humanismo*. 1st. ed. [ebook] p.1. disponible en https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf . [Consultado 28 diciembre de 2015]

[44] Arendt, H. *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona, 1993. Pág. 229.

hombres no fueran distintos entre sí, con un pensamiento propiamente autónomo, prescindirían de él para entenderse. Por otra parte, en cuanto a la acción, es preciso señalar, de manera muy similar a Beauvoir, que "en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (…) poner algo en movimiento"[45], en este sentido, tomando a la acción como comienzo, se entiende la noción de *natalidad* trabajada por Arendt, en donde, esta acción como comienzo correspondería al hecho de nacer. Así, Arendt, parte de la base de que los hombres son *natales,* en cuanto vienen al mundo para tener la libertad de comenzar.

Con todo lo dicho hasta ahora, parece ser que entonces, que el sujeto es un ente libre de ejercer la acción que desee. No obstante, como se verá a continuación, es necesario especificar a qué tipo de libertad nos estamos refiriendo al momento de hablar de este sujeto trascendente.

Como se veía en el primer capítulo del presente documento, a lo que hemos llegado actualmente como sociedad, dice relación con una realidad un tanto desoladora. El nihilismo en torno al cual reflexionó Nietzsche, que se vinculaba con aquella depreciación de los valores supremos y aquel desierto de sentido, dista bastante de lo que sucede hoy en día en cuanto a la gran desmovilización de las masas, la cual, no presenta signos de desesperación ni de absurdidad provocados por la pérdida de sentido. En efecto, según Lipovetsky, se afirma que el desierto al cual corresponde esta posmodernidad, no tiene relación alguna ni con el nihilismo pasivo que experimentaba delectación en su inanidad universal, ni mucho menos con el nihilismo activo que proclamaba la autodestrucción. "Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le interesa. La visión religiosa y trágica se contradice con la apatía de las masas"[46]. Efectivamente se percibe cómo la angustia metafísica o la nostalgia de sentido han quedado desplazadas por la indiferencia total, por la naturalización de la ausencia, "por una estética fría de la exterioridad y la distancia, pero de

[45] Ibíd. 201.
[46] Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2002. Pág. 36.

ningún modo de la distanciación”[47]. Así, la oposición existente entre sentido y sinsentido ya no posee ese sentimiento desgarrador, lo cual le hace perder su particular radicalismo.

Asimismo, es posible también, aludir nuevamente a Narciso, quien vive el día a día al margen del nihilismo trágico, mostrando evidentes signos de su frívola apatía, pese a las múltiples realidades catastróficas que se observan a diario. Según el análisis realizado por el último autor citado, esto responde en parte, a la sobreabundancia de información que agobia al individuo, además de la rapidez con que ésta fluye, impidiendo de esta forma, cualquier emoción duradera. De todos modos, el individuo aparece invertido sobre sí, provocando que el espacio público se sature, y a la vez, se anule con el exceso de informaciones, de reclamos e inquietudes individuales que exigen ser dignas de atención. Se produce pues, con esta sobrevaloración del ámbito subjetivo, el excesivo aumento de la prioridad por la esfera privada, surgiendo un modelo de *psicologización* de lo social, de lo político, de la escena pública, y, en general, de todas las actividades humanas.

El individuo narcisista, por tanto, frente a la plena libertad que aparece ante sus ojos, queda en completa autoabsorción, dando paso a una *aparente* libertad. Aparente pues, porque el individuo confunde su libertad con la capacidad de desligarse de todo aquello de lo cual depende, dedicándose a satisfacer sus intereses y apetitos siempre contingentes y egoístas, así, esta libertad se mostraría sólo de manera ilusoria, en cuanto no hace más que considerar al individuo de manera aislada, logrando, de este modo, que ante todo instrumento de socialización abandone radicalmente la esfera pública y se adapte de manera funcional al aislamiento social. Con ello, es posible considerar el fin del *homo políticus* y el nacimiento del *homo psicologicus*, quien se presenta velando únicamente por su persona y bienestar. Si bien, es natural que la sociedad se configure en base a relaciones humanas que exigen barreras, las cuales, responden a reglas interpersonales capaces de proteger a los individuos unos de otros, hoy en día, esta situación se tensiona al máximo, provocando una obsesión en torno a la intimidad, conllevando a la desaparición de la comunidad y al hecho

[47] Ibíd. 37.

de que las relaciones humanas se vuelvan destructoras. Justamente bajo las reflexiones de Horkheimer, los individuos no serían más que la representación más perfecta de la teoría y práctica del liberalismo burgués, ya que, éstos sólo logran erigirse como seres sociales, en cuanto persiguen intereses a largo plazo, sacrificando las propias satisfacciones efímeras e inmediatas.

De esta manera, se muestra cómo esta libertad que cree haber conquistado el hombre en la época de la posmodernidad, pese a tener relación con una cierta independencia, carece de espíritu, pues tal libertad es meramente pensada y no efectivamente real. En palabras hegelianas, es posible decir que tal libertad "no aparece llena de contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de libertad, y no la libertad viva misma"[48]. Así, bajo lo que se exponía en el párrafo anterior, es posible determinar que cuando todos deciden valerse por sí mismo y atender sólo a sus propias personas, la individualidad se ve perjudicada. Si bien, *individualización* es un concepto que está en constante evolución, bajo la perspectiva de Bauman, implica el ver la identidad humana como una *tarea,* haciendo responsable a los actores de la ejecución de esta tarea y de las consecuencias de su desempeño. Con ello, y retornando una vez más a Sartre, los hombres ya no *nacen* a su identidad, sino que nacen con la necesidad de transformarse en lo que cada uno decide ser, lo cual, es característica fundamental de la vida actual. Asimismo, para Beck, la individualización no quiere decir <<individualismo>>, ni tampoco <<individuación>> haciendo referencia al convertirse en una persona única; para él, individualización es un concepto estructural que, de forma paradójica, alude a un estilo colectivo de vida, el cual, implica la dinámica de la libertad política, la ciudadanía, la sociedad civil; de esta manera, el mismo autor propone la existencia de nuevas orientaciones hacia el *nosotros,* en donde aparece "algo así como un individualismo cooperativo o altruista"[49].

Frente a esto, es necesario mencionar, que el individuo absolutamente aislado es finalmente una mera ilusión, pues muy por el contrario, se halla en medio de una multitud

[48] Hegel. G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de cultura económica. México, 1966. Pág.123.
[49] Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Editorial Siglo Veintiuno. Madrid, 2006. Pág. 106.

de relaciones enormemente complejas y móviles. En este caso, para Arendt el ámbito que concierne a los asuntos humanos, no puede estar sino formada por el entramado que resulta de las relaciones humanas, las cuales, existen en dondequiera que los hombres habiten juntos. Paralelamente desde el análisis que realiza Lyotard hacia la posmodernidad, estas relaciones representarían una especie de "nudos que conforman circuitos de comunicación, por muy pequeños que éstos sean"[50]. En base a esto, agrega Beauvoir que "si uno mismo no fuera sino una cosa, nada en efecto me concerniría; si me encierro en mí mismo el otro está también cerrado para mí; la existencia inerte de las cosas es separación y soledad"[51]. Así, comprendemos que la existencia individuada parece reñida con el sentido. Pues se ha propuesto que este último es puesto por la acción, acción que nace a partir del pensamiento autónomo, o dicho de otro modo, a partir de la libertad de pensamiento, sin embargo, la idea de libertad se desvanece en el simple pensar. Retornando al pensamiento arendtiano, es posible aludir, a que la idea de libertad meramente interna no posee la misma preponderancia que aquella libertad que se pone en práctica, en el espacio público, a través del cual, los individuos se desenvuelven, pues la cualidad reveladora del discurso y de la acción alcanza su máxima validez en el momento en que las personas están con otras. Por ello, es de suma importancia no quedar entrampado en una situación interior, sino más bien, como lo propone la autora, salir a una esfera exterior que se construye entre los hombres y se renueva desde ahí.

La verdadera libertad entonces, podría conducirnos al fin de la ausencia de vínculo o dicho directamente, al fin del sinsentido, porque daría paso al compromiso político, entendiendo aquí a la *política* a partir de su origen, y como lo describe la última filósofa citada, en términos de un *actuar en concierto: "*La política surge de actuar juntos, de <<compartir palabras y actos>>. Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la

[50] Lyotard, J. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Editorial Cátedra. Madrid, 1989. Pág. 37.
[51] Beauvoir, S. (n. d.) Para qué la acción. 1st ed [recurso electrónico] elaleph.com, p. 8. Recuperado de http://biblioteca.salamandra.edu.co/libros/Beauvoir,%20Simon%20de%20-%20Para%20que%20la%20accion.pdf [Consultado 28 diciembre de 2015]

parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye”[52]. De tal manera, se comprende que la acción por esencia está fuertemente ligada a la política, ya que nunca es posible ejercerla en aislamiento, pues tanto la acción como el discurso, requieren de la presencia de otros; puesto que nos hallamos como un ser en el mundo, es decir, como un ser con el otro:

> Hemos de recordar que el griego y el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contienen dos palabras diferentes y sin embargo interrelacionadas para designar el verbo <<actuar>>. A los verbos griegos *archein* (<<comenzar>>, <<guiar>>, <<acabar>>) y *pratein* (<<atravesar>>, <<realizar>>, <<acabar>>) corresponden los verbos latinos *agere* (<<poner en movimiento, <<guiar>>) y *gerere* (cuyo significado original es <<llevar>>). Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para <<llevar>> y <<acabar>> la empresa aportando su ayuda[53].

En base a lo anterior, es posible comprender que este actuar conjuntamente permite inscribirse como una historia realizada por los pueblos, mediante los cuales, se va concretando la historia universal, no así mediante un particular, debido a que éste último, queda subsumido en la historia de la humanidad. Pues la subsunción del interés subjetivo en el fin universal se produce, siempre y cuando, se busque dicho fin último a través de la razón, dejando de lado todo fin particular. En este sentido, Bauman manifiesta que para llegar verdaderamente a lo que acá se proclama como política, se debe superar el problema que significa esa convergencia y esa condensación de preocupaciones individuales en forma de intereses comunes, que luego son transformados en una tarea descomunal; puesto que los problemas más comunes de los individuos no pueden ser aditivos, pues no se dejan sumar en una causa común.

Se debe abrir camino entonces, a una suerte de *libertad mediada,* en donde la reflexión está puesta de antemano a la acción. Como bien rememora Horkheimer, “para Sócrates no basta con desear, ni aun tampoco, hacer lo justo sin reflexión. La elección

[52] Arendt, H. *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona, 1993. Pág. 221.
[53] Ibíd. 212

consciente era una precondición de la condición moral de la vida”[54]. Así, se hace necesario determinar que la libertad del individuo, aquella que logra conectarlo con el sentido, trae consigo una suerte de sometimiento a la sociedad, sin embargo, dirá Durkheim, esta sumisión es la propia condición de liberación para el hombre. Pues la liberación residiría precisamente en librarse de las fuerzas físicas ciegas e irracionales, lo cual se lograría al enfrentarlos a la enorme e inteligente fuerza de la sociedad, bajo cuya protección se ampara. “Poniéndose bajo el ala de la sociedad se vuelve, en cierta medida, dependiente de ella, pero se trata de una dependencia liberadora, no hay contradicción en ello”[55]. Debido a esto, la emancipación del individuo no alude a una emancipación con respecto a la sociedad, sino a una liberación con respecto a la atomización, la cual, alcanza su punto culminante en la cultura de masas.

Es posible hacer cierta alusión ahora a Hegel, en el sentido de que la libertad que aquí se propone, correspondería a la *libertad absoluta,* es decir, aquella libertad que propugnaba Hegel, en tanto, conllevaría al quiebre de la soberanía de la autoconciencia y, por ello, de la completa desvinculación o sinsentido que se experimenta a través de la conciencia desdichada, dando paso a lo absoluto, a lo cual se accederá mediante el pueblo, con la acción en conjunto y no individual. Pues es el pueblo aquella realidad articulada por la razón, o en otras palabras, el mundo del espíritu que se encarga de las leyes, de la vida comunitaria. Por ello, nos encontraremos con que “la libertad absoluta, ha acomodado a sí misma la oposición entre la voluntad universal y la voluntad singular”[56], en efecto, Hegel nos dice que la tarea última del espíritu en la historia es la de conciliar la libertad de la individualidad autoconsciente y el Estado.

Bajo esta noción, es necesario considerar que la libertad, si bien, consiste en aquella posibilidad de elegir, está ligada al hecho de que cuando hay vida en común, estas

[54] Horkheimer, M. Crítica de la razón instrumental. Editorial Trotta. Madrid, 2002. Pág. 149.
[55] Bauman, Z. *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. México, 2003. Pág. 25.
[56] Hegel. G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Fondo de cultura económica. México, 1955. Pág. 350.

posibilidades quedan limitadas por su sujeción a ciertas normas. Lo fundamental, por tanto, es que dichas normas se desplieguen a partir de una autoridad reconocida por todos como *propia*.

La nostalgia del relato perdido, pese a que como se establecía, ha desaparecido para la mayoría de las personas, no provoca el que los hombres se entreguen de lleno a la barbarie, pues la legitimación de los relatos, que ahora son múltiples, proviene de su propia práctica lingüística y de su interacción comunicacional. En este sentido, se añade que las sociedades hoy en día no se mantienen unidas gracias a creencias filosóficas totalizantes, sino más bien, lo que las une corresponde a los léxicos en común.

Con todo, ya está claro que es posible abogar por el hecho de que los hombres actúen más allá de sus intereses personales. En este sentido y aplicando el análisis anterior a nuestra época actual, cabe mencionar que desde la perspectiva del riesgo, trabajada a través de Beck, el compartir o socializar ciertos riesgos, puede convertirse en una poderosa base de comunidad. El riesgo, suele verse como un fenómeno negativo, que por tanto, hay que evitar. No obstante, advierte el autor, puede transformarse en algo positivo en la medida que implica una organización por parte de los individuos, lo que conlleva a asumir responsabilidades, en pos de las decisiones y acciones que se adopten. En este sentido, una sociedad que se autopercibe como una sociedad de riesgo, deviene reflexiva, en tanto, los fundamentos de sus acciones se convierten en "objetos de controversias científicas y políticas públicas"[57]. Visto de este modo, la teoría del riesgo, genera que las circunstancias siempre contingentes de la posmodernidad, sirvan como la base de la reorganización política.

Por otro lado, desde lo que manifiesta Rorty en sintonía con lo recién expresado, es posible leer en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad,* que la solidaridad humana actúa en pos de un sentimiento de un peligro en común, por tanto, el *ironista liberal*, que es el término que utiliza el autor para referirse a aquella persona que "entre deseos imposibles de fundamentar, incluye sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que

[57] Beck, U. *La sociedad del riesgo global*. Editorial Siglo Veintiuno. Madrid, 2006. Pág. 232.

la humillación de los seres humanos ha de cesar”[58], enfrenta esta observación diciendo que se debe distinguir entre la redescripción con propósitos privados y la con propósitos públicos.

Con todo lo propuesto hasta ahora, podemos ver cómo los hombres se posicionan dentro del mundo, haciéndose existir a través de cada proyecto. Pues se ha dicho que lo que el hombre elige es lo que hace, y que lo que proyecta es lo que crea, no obstante, antes de finalizar el presente capítulo, se hace necesario mencionar el hecho de que existe un factor que está al margen del hombre, algo que le sucede, pero que no surge a partir de él, hablamos entonces, de su muerte, de que el hombre es un ser mortal. Sin embargo, retomando las palabras de Simone de Beauvoir y su obra en cuestión, se propone que no es precisamente porque el hombre muera, el que éste sea finito, de hecho, su trascendencia es posible lograrla concretamente más acá o más allá de la muerte, en tanto, el proyecto "la atraviesa sin encontrar obstáculo"[59]. De esta forma, cuando el proyecto logra hacer trascender al hombre, pese a su caducidad, es posible pensar que el movimiento de su trascendencia puede continuar infinitamente a través de otros hombres, prolongándose siempre más lejos que el proyecto que se forma en un presente.

> El acto no se detiene en el instante en que lo cumplimos, se nos escapa hacia el porvenir; pero es el instante retomado por conciencias extrañas; no es jamás para otro una violencia ciega, sino un dato a superar y es el otro quien lo supera, y no yo. A partir de ese acto fijo, otro se lanza hacia un porvenir que no le he trazado. Mi acción no es para otro sino lo que él mismo la hace ser[60].

En base a lo anterior, es posible continuar con este análisis en torno a la trascendencia del hombre, y manifestar que el hombre logra esta trascendencia y ésta posiblemente permanezca en un constante movimiento hacia adelante, en donde dentro de ese movimiento atraiga a otros hombres hacia sí; por ello, se dice que existe un vínculo generado a partir de la idea de que el hombre consiste en ser proyecto de sí, hacia otro, como

---

[58] Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 17.

[59] Beauvoir, S. (n. d.) Para qué la acción. 1st ed [recurso electrónico] elaleph.com, p. 62. Recuperado de http://biblioteca.salamandra.edu.co/libros/Beauvoir,%20Simon%20de%20-%20Para%20que%20la%20accion.pdf [Consultado 28 diciembre de 2015]

[60] Ibíd.

trascendencia. Con esto, se afirmará finalmente, que el hombre tendría la necesidad de otros para que su propia existencia sea fundada y necesaria, lo cual, es posible visualizarlo, en tanto, el hombre no está solo en el mundo, si así fuese, dice Beauvoir, el hombre permanecería paralizado por la ambición de conseguir todos sus fines, y no soportaría vivir.

Con lo anterior se comprende que a través del proyecto de cada individuo, se trasciende la mera situación, logrando también, que la humanidad pueda trascenderse a través de él. Bajo este punto, es posible considerar la siguiente cita:

> Si consideramos sólo el carácter indefinido de esa carrera donde una generación sucede a la otra para desaparecer a su turno, nos parecerá bien vano tomar parte. Nuestra trascendencia se disiparía en la fuga inalcanzable del tiempo. Pero la humanidad no es sólo esa dispersión sin fin: está hecha de hombres de carne y hueso; es una historia singular, una figura definida. Para que podamos trascender hacia ella con seguridad, es necesario que se presente ante nosotros bajo esos dos aspectos a la vez: como abierta y como cerrada. Es necesario que esté separada de su ser a fin de que tenga que realizarlo a través de nosotros[61].

Reflexionando en torno a ella, se comprende entonces que por medio de cada hombre, la humanidad busca infinitamente alcanzar su ser, ya que, justamente en eso consiste éste. Así, nuestra trascendencia no puede más que acompañarla y jamás superarla, pues la plenitud del ser se corresponde precisamente con la eternidad.

Es posible ver ahora con claridad como la acción se convierte en nuestro punto de referencia más importante a la hora de buscar el sentido en la actualidad, la acción, como tal, nos mueve, sin embargo, como se ha manifestado a lo largo del capítulo, nos mueve sin un rumbo determinado. El fin entonces, sería como una especie de horizonte, en tanto, cada vez que nos acercamos a él, se aleja más, con objeto de avanzar constantemente. Solamente en extrañas ocasiones, el individuo siente deseos de abandonarse sobre sí mismo, "a transportarse hasta aquel extremo de sí mismo en el que sabe bien que la propia identidad

[61] Ibíd. 44

comienza a tambalearse"[62]. No obstante, lo natural, correspondería a este individuo en constante acción, quien posee la necesidad de vincularse a los demás para llevarla a cabo. Pues dicho individuo inmerso en la realidad de la posmodernidad, llena de contingencias, en donde muchas de ellas representan amenazas[63], se une a otros para embarcarse en su empresa, pues aquellos *otros,* también comparten su misma realidad, y deben de alguna u otra manera enfrentarla.

Así, los riesgos que la posmodernidad presenta y que se han mencionado a lo largo de este escrito, son posibles de visualizar como discursos que comienzan donde acaba la confianza en la seguridad, y que dejan de ser relevantes cuando ocurre la catástrofe en potencia. Por tanto, apuntan a un estado que se encuentra en medio de la seguridad y la destrucción, en donde aquello que se percibe de los riesgos determina el pensamiento y consecuentemente la acción. Con esto, se dice entonces, que el mismo riesgo contribuye a invertir la relación que hay entre el pasado, el presente y el futuro; pues el pasado pierde su poder para determinar el presente, y el futuro, que es algo que aún no es, se posiciona como causa de la experiencia y de la acción actual, de la acción que moverá a aquellos hombres para luchar contra el riesgo, y por supuesto, para generar un mundo que se adecúe a sus expectativas, las que conciernen una experiencia futura mejor.

---

[62] Rovatti, P. *Transformaciones a lo largo de la historia*. En *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 66.

[63] Recordando la situación a la cual nos expone Beck, con respecto a los riesgos, entendidos como amenazas de destrucción.

Consideraciones finales

Si bien, la época en la cual nos hallamos el día de hoy, nos impide retomar la metanarrativa que alguna vez llenó el vacío que impera en la actualidad, es posible repensar la posibilidad que hay para el sujeto con respecto a algún tipo de sentido, que como se dijo en el último capítulo expuesto, es posible que pueda ser instaurado a través de la acción, a través de ese *fundar* algo, algo que me pertenece, en lo que participo, y que gracias a ello, genero una trascendencia desde mi existir.

Esa trascendencia que acá es considerada como el sentido al cual le es posible experimentar a los hombres, debe nacer desde los más propio de cada uno de ellos, pues sólo así será posible hacer surgir una sociedad en donde la individualización no sea vivida como un acto egoísta, sino más bien, y como se explicaba anteriormente, como el hecho de que cada ser humano en cada situación o experiencia, sienta y piense desde su realidad, haciéndose cargo de sus convicciones y generando acción en base a ellas, acción que finalmente desembocará en aquel actuar político, vale decir, en aquel actuar en comunión.

Frente a lo anterior, pese a que la diversidad de discursos puede ser visualizada como una dificultad a la hora de llevar a cabo ese accionar en concierto, es necesario entenderla como parte fundamental del humano, pues por medio de ella, es posible restar la glorificación del carácter objetivo, para poder recuperar la importancia y completa validez de la subjetividad, al traducir tales discursos como posibles experiencias del ser. Y aunque estos pequeños fragmentos probablemente continúen sin poseer aquella grandiosidad y absolutidad, sino que más bien, sigan constituyéndose como cotidianos, logran erigirse como la posibilidad de trascendencia, al ser el inicio del viaje que encamina hacia la búsqueda de nuestra *verdad,* así, nuestra identidad no consistiría sino en ese "viaje mismo: en un randonnée, un girar una rotación, un ir y venir, pero también un random, azar, elección, oportunidad y, ciertamente, riesgo"[64].

[64] Handke, P.; Serres, M. *Local o global*. En *El pensamiento débil.* Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Pág. 57.

En base a lo anterior entonces, se busca que el discurso, el cual se hace valer del lenguaje empleado, rompa con la noción de que es solamente un medio, ya que, si persistimos en esa imagen, es decir, en representárnoslo "como algo que está entre el yo y la realidad no humana con la que el yo procura estar en contacto, no habremos hecho progreso alguno. Utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo"[65]. En este sentido, haciendo una breve alusión a la idea que alguna vez proclamó el romanticismo, la cual, consistía en que la verdad era más bien algo que se construía, en lugar de algo que se encuentra[66] es posible encontrar algo de cierto en ella, y es precisamente que los lenguajes empleados por los seres humanos son constructos de los mismos, bajo esta línea, siguiendo a Rorty, es posible establecer entonces, que la verdad aludiría a una propiedad de entidades lingüísticas, o bien dicho, de proposiciones. Entonces, cuando los románticos manifestaban que la imaginación era la facultad mayormente apta para develar la verdad, y no así la razón, es posible esbozar una lectura desde la perspectiva que considere que la imaginación posee la fundamental labor de descubrir que el principal instrumento de cambio cultural es la capacidad de hablar de forma distinta, entendiendo esto, como el atreverse a cuestionar y posteriormente romper ciertas normas o ideas de verdad que han sido establecidas por la tradición y que no satisfacen, pero que han estado instauradas por décadas y que, por tanto, se encuentran ya naturalizadas y aceptadas por parte del individuo, quien no realiza una mayor reflexión al momento de internalizarlas.

En base a lo anterior, es posible decir que existen dos ideas que no van afín con lo que se intenta rescatar aquí. La primera corresponde a aceptar la idea de que el lenguaje cumple el rol de expresar ciertas cosas no lingüísticas conocidas como <<significados>>, la segunda es la idea de que el lenguaje cumple, a la vez, la misión de representar ciertas cosas no lingüísticas conocidas como <<hechos>>. Como es posible ver ambas propuestas visualizan al lenguaje como mero medio o instrumento, cuando lo que en realidad se

[65] Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 31.
[66] Lo que se intenta establecer acá es una similitud y completa sintonía con lo que se anunciaba al inicio del documento con respecto a la era posmoderna.

defiende acá es el hecho de que expresar un enunciado, o dicho de otro modo, expresar una idea no se ciñe a expresar algo que deba ser juzgado como verdadero o falso. Así, lo que se propone no es que los criterios de objetividad sean reemplazados por criterios de subjetividad sencillamente, es decir, que haya que privilegiar la voluntad o los sentimientos y emociones nada más, pues eso ha quedado de manifiesto a la hora de hablar de aquello a lo que hemos llegado hoy como sociedad humana. Lo que se intenta entonces, es defender la postura de que esforzarse por buscar una esencia estática, una naturaleza intrínseca, es imposible o algo a lo cual como especie humana no podemos acceder.

La metafísica ha quedado obsoleta en un mundo como el que habitamos hoy, lo importante, por ende, es que la meta a la cual aspiremos sea el intentar articular un repertorio abierto de descripciones de mundo, y no buscar dar con *la descripción*. En este sentido, esto sólo será posible en la medida que logremos desdivinizar tanto al mundo como al yo, logrando comprender que las metáforas de creación de sí mismo, de las cuales, se hablaba en el segundo capítulo a través de Nietzsche, conforman el único *poder* que posee el hombre sobre el mundo. Con esto, se abandona la concepción de que la verdad y el poder pueden hallarse *ahí afuera,* pues en el momento que entra en crisis la razón, o más bien, en el momento en que una cierta idea que se tenía de la razón entra en crisis, la que se corresponde con aquella visión que la hacía autofundada, suficiente, universal y el reflejo exacto de la esencia del mundo, se desploma la ilusión de un mundo mejor que llega de la mano del avance de la racionalidad.

No obstante, bajo la concepción del pensamiento débil acá defendida se hace necesario considerar que hay que

> Evitar que la "debilidad" del pensamiento de la que aquí se trata sea entendida erróneamente como una abdicación de tipo histórico-cultural, como una apología indirecta del orden imperante en estos momentos, en lo que la dirección de la historia parece estar confiada a factores bastante distintos de la mediación filosófica. La debilidad del pensamiento representa probablemente un único aspecto del impasse en que el pensamiento ha desembocado al final de su aventura metafísica. Lo que importa ahora es volver a considerar el sentido de esa aventura y explorar los caminos que permitan ir más allá; es decir, negando precisamente los rasgos metafísicos del

pensamiento; y, en primer lugar, la "fuerza" que éste siempre ha reivindicado para sí en virtud de su privilegiada capacidad de acceder al ser como fundamento[67].

Por tanto, queda claro que lo que concibe una ontología débil con respecto a la noción de verdad, es que ésta no es objeto de una aprehensión objetiva, sino más bien, el producto de un proceso interpretativo a través del cual se logra erigir esta verdad. Así, se comprende que no es que la verdad sea fruto de la interpretación porque ésta nos lleve directamente a ella, sino, como recién se manifestaba, por el simple hecho de que sólo *en* el proceso interpretativo se constituye la verdad.

En base a lo anterior es posible expresar, por tanto, que el individuo del día de hoy, presenta características que se relacionan con el constante cuestionamiento en torno a los acuerdos que se establecen con respecto a lo verdadero, así como también, con el reconocer que lo que él acepta y considera como verdad, es decir, sus propios argumentos están sujetos a permanentes cambios. Esto implica, por tanto, que los hombres no pueden eliminar definitivamente sus dudas, con lo cual, se acepta que no es posible que el propio discurso se halle más cerca de la realidad en comparación al resto de los discursos existentes. En este sentido, se asume que la descripción de mundo utilizada actualmente por cada individuo está dominada por metáforas del hacer más que del descubrir, de la diversificación y de la originalidad antes que de la convergencia con lo que ya estaba presente, concibiendo a ésta entonces, como un logro poético en lugar de un producto de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados. En palabras de Blake por ejemplo, es posible acudir a su frase: *Debo crear un sistema o ser esclavizado por el de otro hombre*.

Una vez que se logra entender lo anterior, es posible hacer surgir la genialidad en cada individuo, es decir, en el momento en que éste logra conectarse con su interioridad, para luego *sacar* lo que han encontrado en ella. En consecuencia, las individualidades pueden llegar a comprenderse en el minuto en que las contingencias de una determinada situación histórica afecta a todo un grupo de individuos, captados como comunidad, provocando una

[67] Vattimo, G. *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid, 1988. Págs. 15 – 16.

necesidad particular en dicho grupo humano. En base a esto, Rorty señala que la moralidad es posible mantenerla en tanto dejemos de visualizar a ésta como una voz divina, y en lugar de ello, la concibamos como nuestra voz propia como miembros de una comunidad. Esto tiene vital importancia, en cuanto logramos discernir que nuestra comunidad no actúa en pos de una meta trascendente incondicional, sino que lo hace a partir del reconocimiento de que somos individuos que colaboramos en propósitos de protección mutua. Por ello, los individuos se constituirían como seres que están conscientes de la contingencia de su discurso, de sus actos y, en consecuencia, de su comunidad, a la cual, le deben un compromiso, pero que también está expuesto a sufrir variaciones en función de los elementos anteriormente mencionados.

Vivir, significaría, por tanto, vivir socialmente. Con esto se establece la característica más propia del hombre, dicho en otras palabras, la condición humana de la pluralidad, la condición de que los hombres, y no *el hombre*, habiten en el mundo, desplegándose un vivir con otros. Se habla, por lo tanto, de una construcción de mundo que se da mediante la interacción con los demás, y que precisa como elementos fundamentales el discurso, la acción y la política, lo cual, se constituye como ejercicio de libertad. De esta manera, se insiste en que la completa libertad es un fenómeno que se da en pos de la palabra y la acción puestas en una escena en común, con objeto de generar algo que anteriormente no tenía existencia, y que en la medida que se vaya engendrando, probablemente develará el sentido a los individuos.

Finalmente es posible hacernos la siguiente pregunta: ¿qué es la posmodernidad? La respuesta sería entonces, que la posmodernidad no es sólo desorientación por parte del individuo, no es sólo su desvinculación, racionalización, diferenciación o neoliberalismo, sino también, y por qué no, lo más importante, es una respuesta a la dinámica de la libertad política. Si bien, las instituciones y los principios universales han quedado relegados en esta era, en tanto ya no se permite que sean éstos los que definan el lugar de cada individuo en la sociedad, determinando sus acciones y comportamiento, es el propio individuo, quien

desligándose de las normas sociales, será capaz de rescatar y defenderse tanto a sí mismo como al resto de los actores sociales, logrando ver y comprender que cada uno de ellos son portadores de diversas especificidades, pero que finalmente tienen algo que aportar. Así, la libertad es posible ejercerla dentro de un plano histórico que se despliega en base a distintas etapas, dueño de un horizonte móvil y de una lógica de giros y vuelcos, que supera la lógica del *telos* o de ese destino predeterminado.

Finalmente es necesario referirnos a que pese a la evidente relación que se da entre el individualismo posmoderno y el apogeo neoliberal[68], corresponden a dos fenómenos distintos. Lo neoliberal alude a una determinada política con tintes capitalistas y globales, mientras que la posmodernidad es el escenario en donde dicha política se realiza. En este sentido, si comparamos a ambos fenómenos, nos daremos cuenta de que la posmodernidad es mayormente abarcadora que el neoliberalismo, por ello, dentro de la primera es posible que también se desarrollen otro tipo de fenómenos tales como los mismos que se oponen al fenómeno neoliberal. De aquí es donde surge, por tanto, lo fundamental que es reconocer lo posmoderno, ya que, es dentro de ese escenario donde se disputan y convergen otras alternativas.

En este sentido, es posible decir que vivir entre opciones aparentemente infinitas, o por lo menos, dentro de más opciones de las que uno pudiere elegir, permite al menos la satisfactoria sensación de ser libre en cuanto a convertirse en alguien. Pues el estado de incompletud e indeterminación, si bien, implica riesgo y ansiedad, no es posible asumir que su contrario sea el placer, puesto que su contrario clausuraría todo aquello que la libertad exige que permanezca abierto. Así, dentro de esas infinitas posibilidades, se articulan espacios de lucha y reflexión tendientes no sólo a resistir la homogenización y lo neoliberal, como se mencionaba en el párrafo anterior, sino además alternativas que apunten a la búsqueda de remisión por parte del sujeto, en tanto decide hacer algo en su existir, o dicho

[68] El individualismo posmoderno se presenta como altamente funcional con respecto al esplendor que manifiesta el neoliberalismo. Pues el abandono de los discursos sobre lo estructural y los metarrelatos del cambio y progreso social resulta ser el clima propicio para las privatizaciones y para concebir a la política simplemente como una forma de administrar el capital, generándose así, una base cultural favorable para su asentamiento y despliegue.

de otro modo, en tanto decide ser algo. Se trata entonces, de una necesidad por parte del ser humano de creer y confiar en lo que se emprende, pues finalmente sólo a partir del sentido, sólo a partir de la verdad del ser se podrá entender cómo es el ser. Si bien el proyecto no crea al ser, éste le abre su claro a los hombres por medio del proyecto extático[69].

[69] El estar en el claro del ser implica el carácter extático de la esencia del hombre. En este sentido, sólo el hombre posee la facultad de ex - sistir, sólo él presenta ese modo de ser, sólo él es interpelado por el ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona.

- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. México.

- Beauvoir, S. *Para qué la acción*. 1st ed [recurso electrónico]

- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo global*. Editorial Siglo Veintiuno. Madrid.

- Berman, M. (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Editorial siglo veintiuno. México D. F.

- Berman, M. (1989). *El debate modernidad-posmodernidad*. Editorial Punto Sur. Buenos Aires.

- Espeche, E. (2003). Ciencias sociales, inflexiones políticas y contexto histórico-cultural. De la modernidad negativa hacia la posmodernidad. *Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. 8 (21), 47-57.

- Fink, Eugen. (1996). *La filosofía de Nietzsche*. Editorial Alianza. Barcelona.

- Follari, R. (2005). *Pensar la posmodernidad*. En *Antroposmoderno*. antroposmoderno.com, Argentina.

- Hegel. G. W. F. (1996). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de cultura económica. México.

- Hegel. G. W. F. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Fondo de cultura económica. México.

- Heidegger, M. (1996). *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto",* en *Caminos de bosque.* Editorial Alianza. Madrid.

- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. 1st. ed. [recurso electrónico]

- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta. Madrid.

- Jameson, F. (1988). *La posmodernidad*. Editorial Kairos. México.

- Kant, I. (1963). *¿Qué es la Ilustración?* Fondo de cultura económica. Pánuco.

- Kant, I. (1987). *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. Editorial Tecnos. Madrid.

- Lyotard, J. (1989). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Editorial Cátedra. Madrid.

- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Editorial Anagrama. Barcelona.

- Nah, H. (2007). *Lo posmoderno en Chile*. Tesis para optar al grado de magíster en estudios latinoamericanos. Santiago, Universidad de Chile.

- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Editorial Paidós. Barcelona.

- Vattimo, G. (1988). *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. Madrid.

- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Editorial Gedisa. Barcelona.

- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Editorial Paidós. Buenos Aires.