

MODERNIDAD Y AUTENTICIDAD: EL NO SER SIENDO DE LO MODERNO

Ramsés Fuenmayor¹

Meursault no lloró durante el entierro de su madre. Esta fue la verdadera razón por la cual, según Camus, fue condenado a muerte. Esto fue lo que impidió el indulto o que su castigo fuese disminuido después de asesinar a un árabe.

Al final de la traducción al inglés del «*L'Etranger*» («*El Extranjero*»), aparece un epílogo en el que su autor, 13 años después de la publicación original de la obra, nos brinda una interpretación de la misma. En realidad —nos dice Camus— Meursault fue condenado porque no «participaba en el juego» social de mentir. «Mentir no es sólo decir lo que no es verdad. Es también, y, de hecho, especialmente, decir más de lo que es verdad y, en el caso de los asuntos del corazón humano, decir más de lo que uno siente» (Camus, 1942, p. 118). Meursault era un hombre auténtico que, por no fingir, por no pretender ser más de lo que era, se convierte en un *extranjero* de su propia sociedad; a tal punto que, «sin pretensiones heroicas, accede a morir por la verdad» (p. 119).

La «verdad» a la que se refiere Camus es la autenticidad: ser lo que se es, no pretender ser lo que no se es. Pero, para Camus, esta *verdad* es, al mismo tiempo, una *virtud*, un valor moral positivo. *Verdad* y *virtud*, inseparables para los antiguos griegos pero desmembradas por la dominación de la ciencia positiva y de la tecnología, se funden de nuevo en una sola noción: autenticidad. Y «autenticidad» es el nombre positivo de lo que, fenoménicamente, se ofrece originalmente como negativo: no-ser-hipócrito. Pero, ¿qué significa esta autenticidad (no-hipocresía)? ¿Por qué deben los seres humanos ser auténticos? ¿Cuáles son las condiciones históricas que inciden en este rechazo hacia la hipocresía que dirige la pluma de Camus?²

UNA VERSION SIMPLISTA DE LA AUTENTICIDAD

Ser auténtico es ser-lo-que-se-es. Pero, como ya se había comentado, se quiere ser lo que se es porque no se quiere ser lo que no se es —no se quiere ser hipócrita. Ser auténtico es, pues, originalmente, no-ser-lo-que-no-se-es. Pareciera que una especie de fuerza gravitara sobre nosotros para obligarnos a ser hipócritas —para obligarnos a ser-lo-que-no-somos. A esta fuerza que afirma una negatividad («ser lo-que-no-somos»), se le opone una contrafuerza, que le antepone un nuevo «no» («no ser-lo-que-no-somos»). Esta última contrafuerza negativa es la autenticidad... ¿Complicado? ... Intentemos desenredar esta madeja lingüística. Para ello alinearemos los hilos discursivos a lo largo de un proceso en el que se pueden distinguir tres etapas:

Primera etapa:

Originalmente, simplemente «somos». Somos lo que somos; tal como las piedras son lo que son. Es decir, originalmente (¿antes del pecado original?), obedecemos fielmente al principio de los principios: el principio de identidad ($A = A$). Somos iguales a nosotros mismos. El principio de identidad en su forma negativa es el principio de no-contradicción (una cosa no puede ser y no ser

al mismo tiempo). Y el principio de no contradicción es, ya lo sabemos bien, la corte suprema donde se decide la verdad de lo que es. Lo que es no puede no-ser al mismo tiempo. Somos pues, «originalmente» (?), simples y *verdaderos*, cada uno de nosotros es idéntico a sí mismo. ¿Por qué? Porque originalmente somos seres naturales. Estamos constituidos por un substrato físico que produce y sostiene una capa vital; la cual, a su vez, produce y sostiene una capa mental; ésta, en su turno, produce y sostiene una capa social (y aquí en esta última es donde parece que todo se trastoca). Somos, pues, originalmente, seres «físicos». Ser físico es ser *real* y es ser *natural*; y ser natural es ser auténtico.³ Físico, natural, real, auténtico (o simplemente «ser») son, en último término, *lo mismo*. Y *lo-mismo* es el corazón del principio de identidad, de la verdad. En conclusión, en la primera etapa (¿originalmente?), simplemente somos.⁴ Pero aquí no termina, desgraciadamente, el examen de nuestra primera expresión sobre la autenticidad (aquella madeja lingüística).⁵

Segunda etapa:

Todo está muy bien mientras somos-lo-que-somos. Sin embargo, la sociedad comienza a ejercer presión para que no seamos lo que somos. Aquí comienza su acción la primera fuerza negativa, la fuerza que nos impulsa a *no-ser* lo-que-somos. Cuando esta fuerza triunfa, aunque sea en muy poca medida, comenzamos a ser-lo-que-no-somos (...comenzó el enredo). Y cuando esto ocurre todo se trastoca. Somos lo que no somos; violamos el principio de los principios; no somos idénticos a nosotros mismos; somos y no-somos al mismo tiempo (¡catástrofe!); nos convertimos en el representante más conspicuo de la no-verdad; colocamos —como diría Kant— una «lógica de la ilusión» al lado de una «lógica de la verdad»; corroemos el Ser; sabotamos la Naturaleza; alteramos lo físico; irrealizamos la realidad; fracturamos la *mismidad*; nos convertimos en sueño de nosotros mismos.

Tiene que venir una fuerza redentora.

Tercera etapa:

Nos volvemos sobre nosotros mismos. Aunque ya casi no nos re-conocemos, añoramos la dulce tranquilidad de lo-mismo. En medio del vértigo, intentamos aferrarnos a lo que somos. En este momento comienza la lucha por la autenticidad.

En la segunda etapa habíamos llegado a ser-lo-que-no-somos; ahora debemos retroceder y *no-ser* lo-que-no-somos. Esta es la tarea inconclusa de la tercera etapa.⁶

Ahora sí se puede entender aquella primera y complicada expresión sobre la inautenticidad. Podemos, entonces, volver a Camus.

MEURSAULT, EL AUTENTICO

Meursault no aceptó el chantaje social; no participó en el juego; se mantuvo auténtico. De hecho, Meursault —a diferencia del juez-penitente de esa otra exquisita obra de Camus titulada «La caída» (Camus, 1956)— no necesitó redención. Camus comenta que Meursault no lloró durante el entierro de su madre. Pero, tampoco lloró antes o después del entierro. Meursault no lloraba. Meursault no sentía eso que Unamuno llamó «agonía» (en la «La agonía del Cristianismo»). Meursault no pasó nunca por la segunda etapa. Es cierto que fue tentado (Eva y la culebra jugaron su papel), pero Meursault no cedió (no cometió el error de Adán, no se hizo hombre). «Sin pretensiones heroicas, accede a morir por la verdad». Meursault se mantiene igual a sí mismo. Pero lo hace «sin pretensiones heroicas» puesto que esto hubiese sido caer, por el otro costado, en la inautenticidad. Realmente, Meursault ni siquiera lucha contra la tentación de fingir, de mentir. Meursault es «naturalmente» auténtico. Se trata de un personaje gris, llano, simple, como los venados, como las piedras. Meursault no siente el llamado de la inautenticidad, porque Meursault es, sin que Camus

así se lo propusiera, el prototipo del hombre que se sitúa en la frontera entre lo moderno y lo ya-no-moderno (¿post-moderno?). En efecto, en el propio «instante» de sobrepasar el borde de la Modernidad, el hombre se encuentra ya liberado del complejo moderno. Está liberado de la hipocresía; pero para ello ha sido liberado del deber-ser, de la moral. Sí, de la moral: Meursault asesinó al árabe por fastidio, porque hacía calor. Pero, como explicaremos más adelante, para ser liberado de la moral tuvo que haber sido liberado, previamente, del afán de liberarse. Es por ello que usamos la voz pasiva «ser liberado». El hombre postmoderno no se liberó, fue liberado. Fue liberado, precisamente, por quien sufría del afán de liberación: por el acomplexado hombre moderno.

En efecto, el hombre moderno define su *ser-siendo* en la negación de un sí-mismo que se arroja, en permanente salto, hacia un *deber-ser*. El hombre moderno no puede ser lo que es, no puede ser auténtico, porque el deber ser se lo impide. El deber ser incluye, entre otros, el deber ser auténtico. *Tratar de ser auténtico es no ser auténtico* —en el sentido natural de las piedras, de los venados y de Meursault. Recuérdese que Meursault no *debía ser* auténtico; simplemente lo *era*. Pero, cabría preguntar, ¿por qué esta negación y huida del sí-mismo en el hombre moderno? ¿por qué esta tracción ejercida por el deber-ser? En lo que sigue veremos cómo *la negación, la huida, el deber-ser y el querer-ser están íntimamente asociados a una cierta necesidad de autonomía, a un afán de liberación, que constituyen al hombre moderno.*

LA MODERNIDAD Y EL AFAN DE LIBERACION DE LA DOMINACION ECLESIASTICA⁷

La Modernidad puede ser vista como una nueva constelación histórica en ese espacio que define lo posible; en ese espacio que posibilita lo que ocurre, pero que, dialécticamente, lo limita y lo restringe; en ese dominio del ser que, en el mismo acto, libera y oprime —libera para oprimir y oprime para liberar.⁸ Se trata de

una nueva constelación en la que lo posible se reordena y se constituye en torno a dos grandes centros de gravedad: *subjectum* y *objectum*. La fuerza principal estructuradora de la nueva constelación es el afán de emancipación de la dominación que la Iglesia ejercía sobre la constitución del suceder. La dominación eclesiástica se ejercía mediante su función hermenéutica acerca de la verdad revelada. Liberarse de aquella dominación implicaba, dentro de ese momento histórico particular, liberarse de la verdad revelada. Para ello era necesario erigir una nueva fuente de verdad, diferente a la divina, pero provista de un carácter apodíctico. ¿Cuál podría ser la nueva fuente de verdad? ¿Cómo asegurar su certeza interna?

Antes de intentar responder tales preguntas vale la pena delimitar con mayor precisión lo dicho en el párrafo anterior. Este párrafo podría ser entendido del siguiente modo: *El hombre moderno —en esencia un hombre como cualquier otro hombre— un buen día alojó en su interior una nueva idea, un nuevo sentimiento, una nueva voluntad que llamamos «afán de emancipación del dominio eclesiástico».* Visto de este modo, el afán de liberación es una posible propiedad o condición de ese ser *ya formado* que es el ser humano. Por su parte, el ser humano es el origen, el autor, el motor consciente, en una palabra, el *sujeto* de tal afán de liberación. *Este nuevo afán de liberación que caracterizó al hombre moderno contribuyó en la ocurrencia de una serie de cambios sociales, económicos y políticos que constituyeron la época Moderna.* Esto, pienso, resume una posible interpretación del párrafo anterior. Pero, esto *no* es lo que en ese párrafo se pretende decir.

En efecto, el ser humano, entendido y sentido como *sujeto*, lejos de ser universal, es una exclusividad de la Modernidad. La noción-sentimiento que el hombre moderno tiene de sí mismo —y de su inserción en lo que hay— difiere radicalmente de la del hombre medieval, de la del antiguo griego o de la del yanomami. Se trata de un nuevo ser que, a diferencia del ser humano perteneciente a otros espacios culturales, llega a entenderse a sí

mismo como sustancia pensante, *res cogitans*; y que, como tal, toma distancia de lo que le es radicalmente diferente —lo demás, lo que no es él— para conocerlo, para usarlo. En este orden de ideas, decimos que el afán de liberación no se originó en ese *sujeto* universal ya constituido. Por el contrario, *es el afán de liberación, unido a otras circunstancias históricas, lo que, lenta y gradualmente, va constituyendo al sujeto —al hombre moderno.* Pero, el *sujeto* sólo puede ser tal en distinción del objeto. Por tanto, la constitución moderna del sujeto implica la del objeto y viceversa. Es por ello que, en la primera parte del párrafo que estamos discutiendo, escribía que la Modernidad puede verse como una «nueva constelación en la que lo posible se reordena y se constituye en torno a dos grandes centros de gravedad: *subjectum* y *objectum*.» Inmediatamente después, continuaba diciendo: «La fuerza principal estructuradora de la nueva constelación es el afán de emancipación de la dominación que la Iglesia ejercía sobre la constitución del suceder.» Claro que, dentro de esa lenta construcción de la nueva constelación, se le va dando forma más precisa, a su vez, a ese afán de liberación que, al comienzo, debió ser sólo una vaga «atmósfera» epocal. Se van así gestando y diferenciando mutuamente, por una parte, el afán de liberación, y por la otra, la dualidad *sujeto - objeto*. De este modo, *el afán de emancipación del dominio de la Iglesia no es, simplemente, un problema que se le presenta al hombre moderno, sino que el hombre moderno se constituye como tal en torno a ese problema.*

Por otra parte, como veremos con mayor claridad posteriormente, los «cambios» que trajo consigo el afán de emancipación no son simples «cambios sociales, económicos y políticos». No se trata de «cambios» respecto a un «espacio» fijo en relación con el cual la idea de cambio tiene sentido; así como el cambio de posición —definido como cambio de coordenadas— de una partícula en el «espacio» tridimensional euclidiano. Se trata, más bien, de la constitución del «espacio» donde la idea de «cambios sociales, económicos y políticos» tiene sentido.

Antes de la anterior delimitación sobre el «*sujeto* de la liberación» y sobre la idea de los «cambios» que definen la nueva época, planteamos el problema central de la tarea de liberación: conseguir una nueva fuente de verdad que sustituyese la verdad revelada que garantizaba el poder eclesiástico. Nos preguntamos entonces, ¿Cuál podría ser la nueva fuente de verdad? ¿Cómo asegurar su certeza interna? Pero, la pregunta fundamental (que ahora, luego de la «delimitación», podemos formular) es la siguiente: *¿Cómo podría la nueva fuente de verdad asegurar la autonomía de este nuevo ser que se constituya en torno a ese mismo afán de autonomía?* Discurremos con detenimiento sobre las tremendas exigencias impuestas (históricamente) sobre la nueva fuente de verdad.

LAS CONDICIONES QUE DEBIA CUMPLIR LA NUEVA FUENTE DE VERDAD

Hemos dicho que el hombre moderno se constituye en torno al problema de emanciparse del dominio que ejercía la Iglesia en su carácter de depositaria e intérprete de la verdad revelada. La verdad revelada representaba —como ocurre en la mayor parte de las religiones y mitologías de los pueblos no modernos— un discurso sobre el origen y sobre el fin de los tiempos, sobre el deber-ser, sobre el papel de los hombres en la tierra, sobre el bien y sobre el mal. Pero, no se trataba de temas separados que constituyen un compendio. Por el contrario, la verdad revelada se manifestaba mediante un discurso sobre lo-que-es en el que aquellos temas particulares sólo surgen *a posteriori*, a partir del análisis del discurso disecado. Ni un antiguo griego, ni un hombre medieval, ni un yanomami, ni Descartes, ni siquiera Kant, podían concebir lo que ahora es perfectamente natural y hasta necesario para nosotros, huérfanos de la Modernidad e hijos adoptivos de la postmodernidad. En efecto, en nuestro presente, lo moral, lo óntico, lo científico-natural y lo relacionado con el tomar decisiones «racionalmente» (a nivel instrumental) se constituyen en discurs-

sos separados, independientes y, a menudo, mutuamente excluyentes.

En este orden de ideas, la verdad revelada dictaminaba la distinción entre lo que es y lo que no es, entre lo bueno y lo malo, y, por tanto, entre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer; todo integrado en un criterio unitario de distinción óntico-práctico. Tal criterio óntico-práctico era la verdad revelada. Por su parte, la emancipación de ese foco de dominación significó, en primer término, la negación del hecho de que el criterio de distinción óntico-práctico provenga de la Iglesia. Nótese que, de acuerdo con lo anterior, no se trata de que, originalmente, el hombre moderno quiera liberarse de la dominación eclesiástica porque quiera mantener su *autonomía*. Al contrario, por querer liberarse de la dominación quiere ser autónomo. En otras palabras, la autonomía y, con ello, la definición y distinción del ser que genera la autonomía, son consecuencias de que se haga presente —se sienta, tal vez hasta se llegue a pensar— un foco de dominación. Por esta razón, las características específicas de este foco de dominación van a jugar un papel constituyente —aunque sea mediante su negación— del deber-ser de la ansiada autonomía. Veamos con mayor detenimiento la razón de ser de este papel constituyente.

La negación del foco de dominación va fraguando ese ser que se constituye como negador de lo negado (*lo-que-soy-yo en cada caso*).⁹ A su vez la consolidación del negador precisa y fortalece la negación. El negador que así se va consolidando es, en primera instancia, lo que se emancipa del foco de dominación. La emancipación se cristaliza en cada individuo como afán de autonomía. A su vez, el afán de autonomía se define como la posibilidad de que la acción individual sea movida por una fuerza que no provenga del «exterior» de ese nuevo ser pretendidamente autónomo. Esta restricción coadyuva a la creación de un «interior». De nuevo, insisto en que, en primera instancia, no se trata de que la fuerza de la autonomía que empuja la emancipación provenga del interior

de un ser que ya de antemano tenga interior (y por tanto exterior). Más bien, la emancipación va dando lugar a un afán de autonomía que reclama la definición de un interior de ese nuevo ser que se decanta como consecuencia de la emancipación.

Ahora bien, la Iglesia, mediante la interpretación de la verdad revelada, establecía lo que era bueno y lo que era malo. Este patrón moral, a su vez, debía determinar las acciones de los hombres, ya que se entendía que el juicio moral era condición necesaria para decidir qué hacer en cada caso. Puesto que la verdad revelada incluía este patrón moral, la acción de los hombres dependía del dictamen de la Iglesia. Liberarse de este dictamen requería, por tanto, tener un nuevo patrón moral. Pero, como un patrón moral era indesligable de su fuente de verdad, un nuevo patrón requería de una nueva fuente de verdad. Sin embargo, esta nueva fuente de verdad no podía seguir siendo externa a ese ser que comenzaba a constituirse en torno al afán de liberación. Así, la nueva fuente de verdad debía estar íntimamente asociada con el requerido «interior» de ese ser que, lentamente, se iba constituyendo como el sujeto de la liberación y que coincidía con «lo que yo soy en cada caso». Sin embargo, la necesidad de que el «interior» del sujeto de la liberación coincidiera con la fuente de verdad, presentaba un serio problema: la fuente de verdad no podía ser simplemente individual y arbitraria, pues no sería *justificable* como nueva fuente de verdad *substituta* de la verdad revelada. Al igual que la verdad revelada, debía convertirse en *ley universal*, válida para todos y en todos los tiempos. Por su parte, la verdad revelada recibía su condición de legitimidad desde fuera de sí; la recibía de Dios. Su certeza y su universalidad estaban, por tanto, garantizadas *de antemano* por la fuente divina. *Esta garantía externa y a priori eliminaba la necesidad de la reafirmación de la certeza ante la posible duda.* Por el contrario, la nueva fuente de verdad, debía conseguir sus garantías de certeza y universalidad en sí misma; de otro modo no podía pretender legitimidad. Pero esto implicaba que su nueva garantía de certeza tenía que probarse continuamente a

sí misma como tal frente a la duda; sin poder recurrir directamente al Ser Supremo —recurso que, hasta ese momento, resolvía todo el problema de certeza y universalidad. Pero, ¿cómo conseguir una garantía de certeza que no se petrificara en dogma? ¿Cómo imprimirle la fluidez necesaria para que, continuamente, se probara ante la duda?

El gran problema que enfrentaba el afán de liberación era, en este orden de ideas, cómo garantizar la auto-certeza y universalidad de una fuente de verdad que debía estar asociada con el «interior» de ese nuevo ser que se iba constituyendo como sujeto de la emancipación. No podía tratarse de que el hombre reemplazara a Dios pues, por lo menos hasta Kant, la existencia de Dios se considera innegable. Al aceptar la existencia de Dios y su condición infinita, se aceptaba, simultáneamente, la existencia subalterna y finita del hombre. Pero, además, «ese-que-soy-yo-en-cada-caso» no estaba definido como individuo abstracto, trascendente de su particular circunstancia social. Ese-que-soy-yo-en-cada-caso era el herrero, el carpintero, el padre de familia. No era el sujeto universal que, como veremos en un momento, pasará a caracterizar al hombre moderno. Parecía, pues, imposible asociar este ser subalterno, finito y particular con la fuente de verdad que competiría con la verdad revelada. La gran pregunta que enfrentaba la tarea de emancipación y el incipiente afán de autonomía se puede expresar de este modo: ¿Cómo establecer y mantener la auto-certeza y la universalidad de la nueva fuente de verdad de manera que fuese ley para todos y para siempre, si dicha fuente estaba asociada con el interior de ese ser marcado por un *status* subalterno, pero que, sin embargo, comenzaba a pretender autonomía?

Una posible pista para resolver el problema de la auto-certeza ya se vislumbraba en la atmósfera epocal: el método geométrico usado por Euclides. El problema consistía en conseguir uno o varios axiomas provistos de certeza apodíctica que sirvieran de base para un edificio deductivo. La certeza de cada nueva

proposición en la construcción del edificio se medía en términos de su no-contradicción con el axioma. De este modo, el principio de no-contradicción debía ser la regla de oro para demostrar la certeza de cada nuevo ladrillo del nuevo edificio del conocimiento. Pero, ¿cuál podría ser ese gran axioma que sirviera de fundamento y de principio para el nuevo edificio del conocimiento? ¿Cómo podía estar provisto de esa auto-certeza apodíctica que, sin ser dogma, siempre se pudiera colocar ante la duda? ¿cómo podría gozar de universalidad: ser válido para todos y en todos los tiempos? Finalmente, tal vez lo más difícil: ¿Cómo podía estar asociado íntimamente a ese ser que se comenzaba a constituir en torno al afán de autonomía?

LA SOLUCION CARTESIANA ANTE LAS EXIGENCIAS DE LA NUEVA FUENTE DE VERDAD

La respuesta de Descartes ante todas estas preguntas se condensa en una simple frase: *cogito ergo sum*. Este fue el canto de gallo de la Modernidad y el gran paso hacia la estructuración de su nueva constelación. Veamos por qué:

1) En relación con el problema de la auto-certeza de la nueva fuente de verdad y, en particular, con la certeza apodíctica de su axioma fundamental, se preguntaba Descartes: Si parto del principio de la duda sistemática, si dudo de todo, hasta de mi propia existencia, ¿de qué puedo estar seguro (de manera que sirva de axioma fundamental)? La respuesta fue simple y genial: *de lo único que puedo estar seguro es de estar dudando*. Descartes descubrió que el mejor modo de conseguir la auto-certeza de la nueva fuente de verdad, de manera que siempre y sistemáticamente pudiese probarse ante la duda, era que *su axioma fundamental estuviese fundado en la duda*.

Pero, para Descartes, el primer axioma no podía limitarse a considerar la duda como certeza apodíctica primaria; era nece-

sario dar un segundo paso dentro del mismo axioma: Si «estoy dudando» (pensando), entonces «estoy» (soy). *Pienso, por tanto soy, cogito ergo sum*. El segundo paso, disimulado dentro del primero, carecía de la rigurosidad del primero. Puesto que Descartes se había propuesto dudar de su propia existencia, lo único que podía establecer el primer axioma es que *hay* duda, no que *yo* sea el autor de la duda. Sin embargo, esta relación de autoría entre el yo y la duda era necesaria para resolver el resto de la problemática planteada en torno a la nueva fuente de verdad y al afán de liberación que le brindaba su razón de ser.

2) *Cogito ergo sum* significaba mucho más que el simple «pienso y por tanto soy». Significaba también —y tal vez con mayor importancia— que *lo que fundamentalmente soy es el pensar*. Mi ser se define por mi pensar, *cogitare*, que, de este modo, se convierte en mi esencia. Así, lo que me es esencialmente propio —lo que define mi meollo, mi «interior»— es el pensar, el razonar. Pero, además, debía tratarse de un meollo universal para todo aquel que soy-yo-en-cada-caso. Ahora ya no, simplemente, soy herrero y padre de familia; ahora soy, ante todo, sustancia pensante; y luego, como *accidente* de esta sustancia, puedo ser, además, herrero y padre de familia.¹⁰

De este modo, el axioma fundamental (*cogito ergo sum*) no sólo resuelve, en una primera instancia, el problema de auto-certeza de la nueva fuente de verdad, sino que, al mismo tiempo y reforzando la auto-certeza, resuelve el problema de la universalidad. Se asegura así que la nueva fuente de verdad sea válida para todos y en todos los tiempos. Este modo de universalidad unido a la garantía de auto-certeza ya constituye en sí un modo de legitimidad. Sin embargo, el problema de la legitimidad de la nueva fuente de verdad aún no está resuelto: ¿Cómo puede haber dos fuentes de legitimidad: la esencia de lo humano y Dios? ¿Qué relación se establece entre ambas? ¿Significa esto socavar la legitimidad divina?

3) El problema de la *legitimidad* suprema se resuelve si se observa que el primer axioma no sólo asegura la auto-certeza del nuevo edificio del conocimiento y la vincula de manera íntima con la nueva esencia humana. El que la esencia de lo humano descansa en el pensamiento (entendido como facultad de representación) le brinda un doble carácter trascendental a la ya asegurada universalidad. Por una parte, el *cogitare*, la razón, es la dádiva de Dios a los hombres. He aquí que no haya problema de competencia entre ambas fuentes de legitimidad, pues, en realidad, la nueva fuente de verdad obtiene su legitimidad de la legitimidad divina. Pero, además, la razón es trascendente porque es la encargada de brindarle su forma y legalidad a lo que no es ella misma. Más aún, como ya Kant lo expresaba (1781/87), la razón en sí misma, sin un objeto de la misma, no es nada. La razón es sólo en la medida en que se realiza ante su objeto. Pero, asimismo, todo objeto de la razón, toda representación, todo lo que se manifiesta, está regido por la *forma* de la razón, del pensamiento humano. La esencia de lo humano es, de este modo, la base *formal* de todos los fenómenos, de todo lo que aparece. Es así como el ser humano —mejor dicho, lo que le es esencial al ser humano: su razón universal— se convierte en *subjectum*. La palabra «*subjectum*», derivada del griego *hypokeimenon*, significaba, para la época de Descartes, lo que descansa en la base de algo y sobre lo que se constituyen las propiedades y circunstancias cambiantes de ese algo (Heidegger, 1952, p. 148). El *cogito* se convierte, entonces, en el *subjectum* de la nueva fuente de verdad. Por su parte, lo-que-no-es-el-*subjectum* pasa ser objeto (*objectum*) del conocimiento. *Objectum* significaba «lo que se coloca frente o en contra» (Klein, 1967). El *objectum*, lo representado, se coloca ante el *subjectum*, el fundamento de la representación.

Lo anterior resume el modo como el *cogito ergo sum* cartesiano satisface las difíciles exigencias que se imponían a la nueva fuente de verdad requerida por el proyecto de liberación de la Modernidad. Pero, también, lo anterior resume cómo la articula-

ción entre las exigencias impuestas a la nueva fuente de verdad y la forma que ésta toma a partir de la solución cartesiana dan lugar a un nuevo dominio del ser. Surge así una nueva constelación en la que lo posible gravita alrededor de dos nuevos centros de gravedad: *subjectum* y *objectum* —sujeto del conocimiento y objeto del conocimiento; base formal de toda representación y lo representado. El sujeto del conocimiento es, de este modo, una consecuencia del afán de liberación. Aparece un sujeto del conocimiento porque se requiere un *subjectum* de la liberación. Pero también es cierto que aparece un sujeto de la liberación en la medida en que se constituye un *subjectum* del conocimiento. De esta manera, el originalmente vago afán epocal de liberación se constituye en una voluntad de autonomía; *voluntad de autonomía que toma posesión de y es poseída por el sujeto de la liberación y del conocimiento*. Así, la *voluntad de autonomía* se erige en la fuerza que origina, mueve y le brinda sentido al sujeto de la liberación y del conocimiento. Por tanto, *la razón de ser y propósito del nuevo conocimiento —el conocimiento científico y el filosófico— es la autonomía humana*. Como ya habíamos discutido, esta voluntad de autonomía se refiere, fundamentalmente, a una autonomía para la decisión moral, una autonomía movida por la razón *práctica*. En palabras de Kant,

La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento, a la vez que a no encontrar reposo mientras no haya completado su curso en un todo sistemático y subsistente por sí mismo. Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico? (Kant, 1781/87, B825).

Para Kant, la razón práctica es aquella que intenta responder la pregunta moral: «¿Qué debo hacer?» (¿Cuál es el camino moral más correcto que mi acción debe tomar?). En general, *lo práctico*, dice Kant, «es todo lo que es posible mediante la libertad»

(1781/87, B-828). Por otra parte, Kant define la *autonomía de la voluntad* como «la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley —independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer.» (Kant, 1785, p. 101). Por esta razón, «el principio de autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal» (Kant, 1785, p. 101). Sorprendentemente (para nosotros —sobrevivientes del «nuevo orden mundial»), el *principio de autonomía* es el mismo imperativo categórico que comanda la razón práctica. El principio de autonomía se funde con el principio racional de decisión moral en *lo mismo*. ¿Por qué esta *mismidad*? ¿Por qué esta relación necesaria entre autonomía de la voluntad (libertad) y decisión moral?

Desde nuestra perspectiva post-moderna (ya-no-moderna), esta relación necesaria entre libertad y moralidad nos aparece especialmente extraña. Lo que para Kant es de suyo inseparable es para nosotros de suyo separado. Cuando, actualmente, nos formulamos la pregunta «¿Qué debo hacer?», lo que estamos preguntando es cuál es la opción más *conveniente* para alcanzar un fin predeterminado que, generalmente, está vinculado, directa o indirectamente, con la actividad mercantil de compra-venta. Cuando, actualmente, hablamos de libertad lo que, generalmente, tenemos en mente es hacer lo que nos venga en ganas o la posibilidad de escoger la «opción más conveniente» a la que nos referíamos antes. Es decir, nuestra idea postmoderna de libertad es, fundamentalmente, o bien, simple antojo, o bien la posibilidad de participar en el mercado. Sin embargo, en ninguno de los dos casos, diría Kant, se ejerce la libertad.

Para Kant la libertad consiste en la posibilidad de que la acción individual *no* sea el efecto de una fuerza externa al ser íntimo del individuo humano. Heredero de la tradición cartesiana, Kant pensaba que el ser íntimo de cada ser humano no es otra cosa

que su posibilidad de razonar (en el sentido amplio del término). La acción libre es, por tanto, aquella cuya primera causa se encuentra en lo que es de suyo en el individuo; es decir, en su razón. Es por ello que Kant no hubiese podido aceptar nuestras nuevas ideas de libertad. En el caso del antojo, simplemente somos esclavos, como cualquier animal, de nuestros instintos primarios que, en último término, son fuerzas naturales. En el caso de la «opción más conveniente», dicha opción está predeterminada por el *cálculo* instrumental de medios que deben ajustarse a fines predefinidos. Ese cálculo, por tanto, pre-determina la acción individual. En ninguno de los dos casos hay una «fuerza», una voluntad, que tenga su origen en lo que es propiamente humano: en la razón. Es por ello que la libre voluntad se ejerce sólo en contra de la dificultad puesta por lo moral. Pero, el ejercicio de la libertad es la fuerza primaria que constituye al hombre moderno y que, por tanto, empuja, desde su base, a la razón humana.¹¹

Una vez aclarada la estrecha relación entre la constitución de la nueva constelación de la Modernidad y la noción de libertad, podemos volver a nuestro tema primario de la autenticidad y «El Extranjero».

AUTENTICIDAD Y MODERNIDAD

El ejercicio de la libertad no es otra cosa que la fuerza que mueve el hombre moderno hacia su deber-ser. Y su deber-ser es la adecuación de su actuar al dictamen de su razón (práctica), a la *autonomía de la voluntad*, al *imperativo categórico*. Pero, por esta misma razón, el deber-ser no podrá nunca, en el ser humano moderno, coincidir con su ser: Cada vez que ejercitamos la autonomía de la voluntad en un caso concreto estamos apuntando hacia el deber-ser. Mientras vivamos, tenemos que ejercer la autonomía de la voluntad. Por ello el deber-ser no puede ser otra cosa que proyecto siempre inacabado. El deber-ser siempre se encuentra más allá del ser. El deber-ser es el límite (en el sentido matemático)

del ejercicio de la autonomía de la voluntad. El deber-ser siempre es problemático. Es problemático por su estado de inacabado; y es problemático debido al carácter intrínsecamente negativo y problemático de la razón práctica (este último asunto no lo vamos a tratar en este ensayo).

Ahora bien, si lo que soy (en cada caso) es mi pensar, mi razón; y si mi razón está primariamente movida hacia el deber-ser, mi ser es tal que nunca podrá ser lo que es. *El hombre moderno no puede ser auténtico*. Pero, la idea de autenticidad no es otra cosa que el horizonte de la inautenticidad: hay inautenticidad porque se persigue la autenticidad y hay autenticidad porque la misma se presenta como falta. Por esta misma razón, el hombre moderno tampoco puede ser decididamente y simplemente inauténtico. ¿Por qué?

Hemos mostrado cómo el ser del hombre moderno está fundado en el deber-ser. Pero, también es cierto que ese deber-ser está fundado en aquel ser que recursivamente se define en términos del deber-ser. Por ello el hombre moderno tampoco puede abandonar completamente lo que es; no puede dejarse caer en la total inautenticidad. El juego dialéctico entre ser y deber-ser da lugar al juego dialéctico entre autenticidad e inautenticidad: Así como el deber-ser del hombre moderno no puede ser sin su ser, ni su ser puede ser sin su deber-ser; tampoco las nociones de autenticidad e inautenticidad pueden ser una sin la otra.

En conclusión, *el hombre moderno es una permanente inautenticidad que se autentica en una permanente búsqueda de autenticidad*. Sólo la muerte acaba la búsqueda; sólo la muerte sella el pacto entre el ser y el deber-ser en la tumba del no-ser. Un no-ser en el que tanto la autenticidad como la inautenticidad dejan de ser. Obviamente nos estamos refiriendo a la muerte de cada ser humano perteneciente a esa época histórica denominada Modernidad. Sin embargo, también podríamos referirnos a la muerte del

hombre moderno *en general*. Vale decir, nos podríamos estar refiriendo a la desaparición de esa constelación histórica llamada Modernidad que, así como trajo consigo ese nuevo ser que llamamos «hombre moderno», se lo podría llevar en medio de su extinción como constelación. Veamos el asunto con mayor detenimiento.

Hemos insistido en que lo dicho anteriormente en relación con el par dialéctico (ser - deber-ser) —y, por tanto, en relación con la (autenticidad - inautenticidad)— se refiere a un ser particular ligado indefectiblemente a un época histórica: al hombre moderno. Sin embargo, a pesar de esa insistencia, podría el lector dejarse llevar por la tentación de suponer que estamos hablando de un ser humano trans-cultural y trans-epocal. En pocas palabras, podría confundirse nuestro discurso con cierto provincialismo existencialista que, a pesar de lo que ya tenía que ser filosóficamente evidente a mediados del siglo XX, sigue pecando del etnocentrismo ingenuo propio del siglo XVIII. No, el hombre moderno no puede confundirse con esa cada vez más lejana quimera del ser humano trans-histórico. Por esta razón, si el par (autenticidad-inautenticidad) encuentran su tierra fértil en ese ser histórico particular, un cambio de época que —como diría Foucault (1966, p. 375)— haga desvanecer ese rostro particular de la playa de la historia, también podría hacer desaparecer al par (autenticidad-inautenticidad).

Hemos explicado cómo el hombre moderno se define como *subjectum* debido al afán epocal de emancipación de la dominación eclesiástica. Si no hay afán de emancipación no hay *subjectum* ni voluntad de autonomía; si no hay *subjectum* ni voluntad de autonomía no hay ni deber-ser, ni problema práctico (moral), ni *objectum*, ni ciencia moderna, ni filosofía moderna, ni humanidad, ni justicia, ni democracia, ni el par (autenticidad-inautenticidad). En fin, sin el afán epocal de emancipación no se constituye esa constelación de la Modernidad que le brinda su sentido *único* (histórico) a cada uno de los elementos de esa lista antes mencio-

nada. Pero, ¿es que acaso puede desaparecer ese afán epocal de emancipación? Claro que sí: basta con que desaparezca *aquello de lo que se quiere emancipar* el afán de emancipación. Incursionemos brevemente en la «lógica» de cualquier emancipación o liberación para entender mejor este asunto.

El proceso mediante el cual Y se libera de X está necesariamente pre-formado e in-formado por X. Liberarse de X implica ejercer una cierta «fuerza» reactiva en contra de X. Pero, claro está, esa fuerza reactiva tiene que partir de X. Liberarse de los grillos colocados en los pies de un prisionero implica una fuerza de ruptura de la atadura. La fuerza liberadora está así obligada a «jugar el juego» de la fuerza opresora. Este «jugar el juego» significa que la fuerza liberadora tiene que compartir un *contexto de significado* con la fuerza opresora. El prisionero se quiere liberar de los grillos porque comparte el significado negativo y opresor de este instrumento con su carcelero. Si realmente no le importase estar atado, no tendría sentido pensar en liberación. Aún cuando la *estrategia de liberación* consistiera en *pretender* ignorar la fuerza opresora, el esfuerzo por ignorar es dependiente de dicha fuerza opresora, y, por tanto, en este caso también se está «jugando el juego» de la fuerza opresora. La «liberación» sólo ocurre cuando ambas fuerzas cesan. Obviamente, el modo más radical mediante el cual ambas fuerzas cesan es la desaparición del *contexto de significado* común que le brinda sentido a su oposición. Sin embargo, cuando ambas fuerzas cesan ya no tiene sentido hablar de liberación. *Todo afán de liberación es, pues, dialécticamente dependiente de aquello de lo que se quiere liberar.*

Después de este breve examen de la dialéctica de la liberación, podemos volver al asunto que veníamos tratando. Preguntábamos si era posible que desapareciese aquel afán epocal de emancipación que constituyó la Modernidad. Respondíamos afirmativamente, diciendo que esta desaparición sería una consecuencia inmediata de la desaparición de aquello de lo que se quiere

emancipar el proyecto moderno de emancipación. Ese «aquello» es, aparentemente, en nuestro caso, el dominio de la Iglesia. Sin embargo, la extinción de este dominio como tal dista de ser lo más importante en la desaparición del afán moderno de liberación. Lo más importante es la extinción del *contexto de significado* común entre la fuerza opresora y la fuerza emancipadora; contexto que le brinda su sentido a la oposición entre ambas. Veamos en qué consiste la extinción del *contexto de significado* que le dio sentido tanto a la dominación por parte de la Iglesia como al afán de liberación formador de la Modernidad.¹²

Decíamos que el canto de gallo de la Modernidad fue el *cogito ergo sum* cartesiano. Este fue un grito de guerra, el comienzo de una lucha, la primera piedra de un edificio, la marca *positiva* del inicio de una época que anuncia directamente lo que será e indirectamente lo que dejará de ser. El canto de gallo de la post-modernidad es el «Dios ha muerto» de Nietzsche. Pero, este no es un grito de guerra, no es el comienzo de ninguna lucha, no tiene nada de «primera piedra», no marca un inicio —marca un fin. Es la expresión (*negativa*) del fin de una época que —a pesar del disfraz fallido de inicio de la era del súper-hombre con el que pretende vestirlo el mismo Nietzsche— sólo anuncia lo que dejará de ser; a lo sumo, deja para el futuro incierto la posibilidad remota de un nuevo nacimiento.

Como explica Heidegger (1952b), «Dios ha muerto» no se refiere simplemente a la desaparición de la creencia en el Dios cristiano; menos aún al cese de la dominación explícita de la Iglesia sobre el actuar de los hombres. «Dios ha muerto» anuncia la muerte de lo que, en lo más profundo, había en común entre el proyecto de liberación y aquello de lo que se liberaba. «Dios ha muerto» anuncia la muerte del *contexto de significado* que le brindaba sentido a ambos; a saber, la «metafísica»: la supremacía de lo no-sensible sobre lo sensible.¹³

La supremacía de las *ideas* platónicas, pasando por la supremacía de lo espiritual en el cristianismo, renace en la Modernidad como supremacía del *subjectum* (del fundamento de lo representado y de la representación). Pero, como ya explicábamos, el *subjectum* se convierte en la esencia del hombre moderno. La supremacía de lo no-sensible sobre lo sensible es constitutiva, no sólo del ser de lo que soy-yo-en-cada-caso (en la Modernidad), sino también de lo-que-no-soy-yo-en-cada-caso; es decir, del *objectum*. Siendo esa supremacía constitutiva del par de centros de gravedad de la constelación moderna, se hace también constitutiva de toda la constelación. En particular, esta supremacía metafísica es constitutiva de la dialéctica entre ser y deber-ser, la cual, a su vez, da lugar a la dialéctica entre autenticidad e inautenticidad. *El deber-ser no es otra cosa que la expresión de la universalidad del subjectum enfrentado a la pregunta práctica: «¿Qué debo hacer?»*. El sentido de esta pregunta es el claro testimonio de que tanto el afán de liberación constitutivo de la nueva constelación de la Modernidad como la religión cristiana comparten la supremacía metafísica. Veamos por qué.

Cuando la religión es la encargada de responder la pregunta práctica, su respuesta, en contra de los apetitos terrenales, está regulada por el designio divino —trascendencia espiritual. Por otra parte, el afán de emancipación se traduce en el clamor por que sea la razón —no la religión ni la tradición— la que responda la pregunta práctica. Pero, si la razón responde esta pregunta, su condición de universalidad, base de su legitimidad, tiene que dominar la respuesta. Así, de nuevo en contra de los apetitos terrenales circunstanciales, el comportamiento humano debe ser regido por una razón universal que, necesariamente, conduce a un ideal de humanidad fundado en la justicia. Hay aquí una clara noción de trascendencia espiritual en el tuétano de la razón, de la humanidad, de la libertad y de la justicia. De este modo vemos cómo la supremacía de lo no-sensible sobre lo sensible —compartida con la concepción religiosa— constituye el *contexto de signifi-*

cado que le brinda sentido al afán de emancipación de la Modernidad; contexto que permite el encuentro entre la fuerza liberadora y la fuerza opresora.

«Dios ha muerto» quiere decir que ha muerto la supremacía metafísica. Lo no-sensible pierde su puesto privilegiado. Pero no lo pierde para volver a una ontología no dualista como la presocrática. Lo no-sensible pierde su puesto privilegiado para inclinar la balanza del lado contrario y darle así la supremacía a lo sensible. La vida terrenal deja de ser el valle de lágrimas medioeval; deja de ser el *locus* conflictivo para el uso crítico y negativo de la razón práctica; en resumen, deja de ser tránsito hacia lo trascendente para convertirse en realidad única y absoluta. De este modo, el espíritu deja de ser el *fundamentum* para convertirse en un producto de la materia.¹⁴ Esto, claro está, implica la eliminación total de la idea moderna de libertad. El querer ser libre de la Modernidad es un nuevo modo de encarar lo trascendente frente a frente, sin intermediarios, sin la Iglesia, sin ninguna otra autoridad dogmática. La trascendencia así encarada es la moralidad que, de un modo u otro, encierra a Dios en su interior. La eliminación de la idea de libertad, sobre el fondo de la transposición de la supremacía metafísica, implica el derrumbamiento total, no sólo de la trascendencia divina sobre la que se erige la religión, sino de toda la constelación de la Modernidad. Con ello pierde su sentido el hombre moderno, las nociones originales de libertad, de justicia, de humanidad, de ciencia moderna y, por supuesto, la dialéctica entre autenticidad e inautenticidad.

Obviamente, Dios no muere de un día para otro. El desvanecimiento de la constelación moderna es un lento proceso del que Nietzsche oteó los primeros signos en un lejano y brumoso horizonte. Ya desde un poco antes de la Segunda Guerra Mundial (*El Extranjero* de Camus fue publicado en 1942), la imperceptible destrucción de los significados primarios de todo lo que había constituido nuestro discurso público desprendía densos vapores

que enrarecían el aire y perturbaban a espíritus sensibles como el de Camus. Se sentía una atmósfera densa y pesada, tal como la de ese mediodía veraniego que oprimía a Meursault, cuando por fastidio, por un poco de temor, por la opresión que ejercía esa atmósfera, decide asesinar al árabe. Al final de los años 60, e inicio de los 70, se hace patente el comienzo del derrumbe de la constelación moderna. Actualmente, en la década de los años noventa, las palabras claves de la Modernidad siguen allí: humanidad, libertad, justicia, democracia, política, razón, ciencia, filosofía, derechos humanos, etc. Pero su contenido ya está claramente trastocado en relación con el original. Algunas de estas palabras se van convirtiendo en trajes ornamentales (palabras plásticas) para ciertas ceremonias sociales —su vaga variedad de significados se adapta a la ocasión protocolar. Otras se convierten en estandarte bélico para acabar con lo que fue su propio sentido original (por ejemplo «libertad» y «democracia»). Pero, volvamos a Camus.

Camus, sin proponérselo conscientemente —como lo demuestra su propia interpretación de la obra— crea al hombre postmoderno. Mejor dicho, Camus crea al hombre que queda atrapado en ese simbólico instante histórico que separa la Modernidad del inicio de una nueva constelación que aún no sabemos cómo llamar. Digo «instante histórico», pero no se trata de un instante en el sentido físico del tiempo; se trata más bien de una de esas eternidades que se superponen en el devenir histórico. Digo «simbólico instante histórico» porque el *Extranjero* es sólo un símbolo de esa eternidad paradójicamente instantánea. El *Extranjero* es el hombre moderno que deja de ser moderno porque se queda sin deber-ser. Al quedarse sin deber-ser, su ser deja de ser ese efervescente «siendo-hacia» para decantarse en un ser sólido como el de las piedras.

Camus, al igual que otros existencialistas y sus epígonos bohemios y hippies, creyó que estaba reaccionando contra la

hipocresía de la sociedad moderna. Camus, siendo y ya-no-siendo moderno, huye despavorido de la intrincada trama de hipocresías que la dialéctica entre ser y deber-ser creó en la sociedad urbana. Pero su ciega huida de la institucionalización de la inautenticidad es tan frenética que rompe la tensa cuerda dialéctica que le brinda sentido al par (autenticidad - inautenticidad). Huye así de la hipocresía para hundirse en la solidez acabada del ser simple. Camus cree que su *Extranjero* es extranjero en una sociedad hipócrita; cree que Meursault es un hombre sincero. Pero, un hombre sincero, en el sentido moderno, es, como ya mostramos, una «*permanente inautenticidad que se autentica en una permanente búsqueda de autenticidad*». Camus fracasa en su intento por crear un hombre sincero; Camus crea un hombre plenamente auténtico que deja, con su total autenticidad, de ser auténtico o inauténtico. Meursault, simplemente, llanamente, sólidamente, insignificadamente, es. Pero, ese fracaso del joven estudiante de filosofía convertido en gran novelista significa un éxito artístico, *poietico*, de mucho mayor significado. Camus actúa como *medium* de su época. Su pluma, más allá de sus propias intenciones inmediatas y conscientes, dibuja, ciertamente, un *extranjero*. Pero no se trata de un *extranjero* en una sociedad hipócrita, sino un *extranjero* en una época Moderna moribunda, pero también un *extranjero* en una nueva época para la que aún no tenemos nombre. Tal vez... nunca lo tengamos; porque esto de los nombres para las épocas históricas es también algo moderno.

AGRADECIMIENTO

Agradezco las críticas y comentarios formuladas por los Profesores Abdel M. Fuenmayor P. y Jorge L. Dávila R. a raíz de su minuciosa lectura del manuscrito original.

NOTAS

- 1 Departamento de Sistemología Interpretativa, Escuela de Sistemas, Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela.

- 2 El intento por responder estas preguntas nos mostrará como «El Extranjero» representa una marca fronteriza del final de la modernidad.
- 3 Todo esto nos lo dicen y sobre dicen los científicos, los tecnólogos, los gerentes, los ejecutivos, en fin, todos aquellos que andan «cerca de la realidad» y de lo útil.
- 4 ¿Seguirá el lector soportando tanta candidez?
- 5 Tenemos que pasar ahora por el asunto de la manzana de Eva y salir del paraíso terrenal.
- 6 El discurso anterior referente a la autenticidad está fundado en una concepción que, en otro escrito (Fuenmayor, 1993a), he llamado evolucionismo organicista. En ese escrito he intentado mostrar como el evolucionismo organicista, partiendo de un dualismo realista, se ha ido constituyendo en la teoría aplastantemente dominante en el presente histórico, tanto en el campo natural como en el campo psico-social.
- 7 Lo que sigue está inspirado, fundamentalmente, en algunos escritos de Martín Heidegger después de «Ser y Tiempo» (1952a, 1952b, 1953, 1962, 1967, 1969, 1971, 1981), en el libro «After Virtue» de Alasdair MacIntyre (1985) y en algunos escritos de Michel Foucault (1966, 1991).
- 8 La modernidad es una *época histórica*. Por «época histórica» no entiendo simplemente un período ubicado en el eje de coordenadas temporal. Una «época histórica» es una configuración temporal del espacio (de la apertura) de posibilidades donde se constituye y limita lo que ocurre. Así, por ejemplo, esta «pantalla de computador» que tengo enfrente no sería tal si se le pretendiera presentar a un francés del siglo XVIII o a un indígena actual cuya tribu permanece aislada en la mitad de la selva amazónica. Asimismo, un «cinturón de castidad medieval», puesto hoy enfrente de un fanático joven newyorkino experto en computación, tal vez sólo sea un «pedazo de lata viejo». Es posible que, para el indígena, ni siquiera sea un pedazo de lata. La cosa se complica mucho más si pensamos en gestos o en nociones más abstractas como «virtud», «verdad», «justicia». Las posibilidades de distinguir lo que ocurre (las posibilidades interpretativas) y el conjunto de acciones posibles en un momento dado están limitadas dentro de un espacio histórico que llamamos «época». La limitación impuesta sobre este

espacio es «poder» en su sentido más amplio: poder ontológico. El «espacio» que define la *época moderna* está ocupado y definido por una suerte de «constelación».

- 9 Nótese que la «lógica dialéctica» que está detrás de esta idea es la misma usada por Marx en relación con la constitución de la «clase social». La «consciencia de clase» —principio fundador y esencia de la clase social— se constituye a partir de la negación de un foco de dominación. La negación del foco de dominación constituye al negador. Y el negador es, en este caso, un ser simultáneamente colectivo e individual. El individuo se constituye como obrero, como miembro del proletariado; y como tal se relaciona consigo mismo y con los otros. Asimismo, el *sujeto* moderno se constituye como individuo y como género.
- 10 En otro escrito (Fuenmayor, 1993b) he mostrado cómo esta abstracción y universalización de la esencia humana, habiendo sido un paso fundamental para la solución del problema que presentaba la constitución de una nueva fuente de verdad, lleva consigo, al mismo tiempo, una de las semillas de la destrucción de todo el proyecto de la modernidad.
- 11 Uno de los textos de Kant donde más claramente se puede observar el papel histórico de la voluntad de autonomía en la modernidad es el pequeño ensayo titulado «¿Qué es la Ilustración?» (1784).
- 12 El lector notará que, en la presente interpretación, la Ilustración se muestra como el eje central sobre el que gira esa *época* histórica que llamamos modernidad. Sin embargo, la Ilustración también se podría concebir como un elemento dialéctico fundamental de la modernidad que se encuentra en continua pugna con un proceso subterráneo contrario al ideal de autonomía propio de la Ilustración. Este proceso subterráneo comienza a emerger en el siglo XIX para aplastar ese afán de autonomía y, así, disolver la dialéctica. Esta tesis, tal vez más rica que la presentada en el presente artículo, tiene una forma más acabada en (Fuenmayor, 1993a).
- 13 Sería más apropiado hablar, como lo hace Heidegger, de algo así como «inversión» de la metafísica, porque la nueva supremacía de lo material sobre lo espiritual sigue descansando sobre el dualismo metafísico, pero invirtiendo la relación entre los términos.
- 14 La teoría que ampara esta concepción la hemos denominado «evolucionismo organicista» en (Fuenmayor, 1993a).

BIBLIOGRAFIA

- Camus, A. (1942). *The Outsider*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Camus, A. (1956). *La Chute*.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno, México, 1968.
- Foucault, M. (1991). What is Enlightenment? in Rabinow P. (ed). (1991), *The Foucault Reader*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Fuenmayor, R.L. (1993a). The Trap of Evolutionary Organicism. *Syst. Pract.* 6, In press.
- Fuenmayor, R.L. (1993b). 'Systems Science: Addressing Global Issues' — *The Death Rattle of a Dying Era*. Conferencia plenaria presentada ante el III Congreso Internacional de la Sociedad Británica de Sistemas. Julio, 1993. Paisley, Escocia.
- Heidegger, M. (1952a), The Age of the World Picture. In Heidegger M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row, New York.
- Heidegger, M. (1952b), The Word of Nietzsche: «God is Dead». In Heidegger M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row, New York.
- Heidegger M. (1953), *An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press (1959), New Haven.
- Heidegger, M. (1962). The Question Concerning Technology. In Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper and Row, New York.
- Heidegger, M. (1967). Modern Science, Metaphysics and Mathematics. In *Basic Writings*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Heidegger, M. (1969), *On Time and Being*, Harper & Row, New York.
- Heidegger, M. (1971), *Schelling y la Libertad Humana*, Monte Avila (1985), Caracas.
- Heidegger, M. (1981), *Early Greek Thinking*, Harper & Row, New York.
- Kant, I. (1784). What is enlightenment? In Kant, I. (ed.), *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merrill, New York.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.
- Kant, I. (1781/87). *Crítica de la Razón Pura*, transl. Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, 1978.
- Klein, E. (1967). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Elsevier Publishing Company.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth and Co., London.