

ppi 201502ZU4644

Esta publicación científica en formato digital es
continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-6268 / Depósito legal pp 199402ZU33

Frónesis

Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política

Vol. 24, No. 3

Septiembre - Diciembre de 2017

Περὶ δὲ φρονήσεως... λείπεται... αὐτὴν εἶναι ἔστιν ἀληθῆ
μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.



Universidad del Zulia
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. José Manuel Delgado Ocando"

FRONESIS

Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política
Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando
Universidad del Zulia. Dep. legal Ppi 201502ZU4644



La crisis del sujeto moderno: Consideraciones filosófico políticas y teológico políticas

Joan Luis Mora Díaz

Maracaibo - Venezuela

joanluismora@gmail.com

Meury José Carrasquero Delgado

Roma - Italia

meurycarrasquero@gmail.com

Resumen

En la modernidad el mundo del sujeto es una imagen, una representación que él mismo pone delante de sí para orientarse y comprender el sentido de su propia existencia. Nos daremos cuenta que el sujeto moderno se esfuerza por buscar una explicación, una verdad cierta de la cual no se pueda dudar. Los filósofos en sus hipótesis quisieron darle un sentido nuevo a la vida del sujeto, exponiéndolo dentro de un “estado de naturaleza” miserable y solitario, en donde sólo podía sobrevivir si renunciaba a la autodefensa para vivir en comunidad bajo la protección de un Estado todopoderoso. Pero también se contradijeron al presentar esta soledad del sujeto como condición fundamental de su bondad y autosuficiencia. La teología por su parte lamentó esa pluralidad de sentidos e hipótesis abstractas; para ella aquella situación no fue más que una crisis desorientadora. La teología política argumenta que cuando la verdad de la religión perdió su magnánima validez, las otras verdades que se subordinaban a ella se volvieron nada. Así comienza la crisis del sujeto moderno, desamparado y desesperado porque quiere creer en algo.

Palabras claves: Autoconservación; Razón; Cristianismo; Pluralismo, Iluminismo.

Recibido: 05-12-2017

Aceptado: 15-12-2017

The crisis of the modern subject: political philosophical and political theological considerations

Abstract

In the modern age, the world of the subject is an image, a representation that he puts himself to understand the meaning of his own existence. The modern subject strives to find an explanation, a certain truth that cannot be doubted. Philosophers in their hypotheses wanted to give a new meaning to the subject's life, exposing him within a miserable and solitary "state of nature", where he could only survive if he renounced self-defense to live in community under the protection of an Almighty State. But they also contradicted themselves by presenting this solitude of the subject as a fundamental condition of their kindness and self-sufficiency. Theology by its part lamented that plurality of abstract senses and hypotheses; for the theology, that situation was nothing but a disorienting crisis. The political theology argues that when the truth of religion lost its unanimous validity, the other truths subordinated to it became nothing. That's how the crisis of the modern subject begins, a desperate and helpless subject who wants to believe in something.

Keywords: Self-preservation; Reason; Christianity; Pluralism; Enlightenment.

1. Introducción

Este artículo está dividido en dos puntos principales. Uno titulado "Consideraciones sobre el sujeto moderno desde la filosofía política". En él, se describe a un sujeto solitario, que tiene mucho miedo a la muerte y que vive en una lucha permanente por la autoconservación, según la teoría hipotética de Hobbes en su *Leviathan*. La "condición natural del sujeto" antes de la creación del Estado es deplorable y peligrosa. En este contexto, los valores morales no son posibles, porque en una atmósfera de vanidad y desconfianza, la lucha preventiva por la autoconservación es un recurso válido. Para Hobbes la única salvación del sujeto es el "cálculo de la razón" que lo impulsa a renunciar a la autodefensa y a esforzarse por lograr la paz.

A diferencia de Hobbes, Rousseau piensa que la cultura y la civilización no son factores de progreso. Visto que el sujeto está libre de cualquier orientación intersubjetiva, él es originariamente bueno y autosuficiente. Sólo cuando el

sujeto comienza a vivir en sociedad esa bondad originaria se corrompe. En este sentido, un hipotético estado de guerra no es posible por la sencilla razón de que la condición natural del sujeto es la de estar aislado. Fue Hegel quien denunció ese “particularismo individual” que conlleva a la atomización de toda la comunidad. Para el filósofo alemán, la sociedad burguesa destruyó esa totalidad ética que existía en la antigua Grecia.

De seguida, “Consideraciones sobre el sujeto moderno desde la teología política”. En este punto se tratará la “crisis de sentido” que se da en las sociedades modernas. Al caer en crisis la verdad religiosa, las demás verdades humanas, aquellas que estaban subordinadas a la verdad absoluta que defendía la teología, debían ser repensadas. En la política, por ejemplo, el poder de la monarquía ya no parecía una predestinación divina. Se percibirá cómo el repensamiento de todas las verdades originó una “pluralización” de posibilidades, otros tipos de sentidos heterogéneos entre sí, sin una metafísica en común capaz de mantenerlos a todos bajo una específica estructura lógica y sistemática. No por casualidad J. B. Metz, padre de la teología política, afirma que con la pluralización el sujeto moderno se acostumbró a que el mundo y la vida fueran algo incomprensible.

Todo esto, hace pensar en “la urgencia de un sujeto mayor de edad”. Cómo a partir de la época de las luces, época de cambios y crisis, emerge un nuevo tipo de sujeto, con una nueva manera de pensar. Ahora el destino de esta nueva humanidad deberá depender exclusivamente del poder de la razón, una razón que se atreverá a repensar por sí misma la verdad que proclama la fe. Y, sin embargo, aunque la ciencia tomó distancia de la teología, el sujeto permaneció ligado a las creencias religiosas.

2. Consideraciones sobre el sujeto moderno desde la filosofía política

2.1. Thomas Hobbes: el miedo a la muerte

Uno de los autores más relevantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt es el filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth. En su libro titulado *La lucha por el reconocimiento (Kampf um Anerkennung, 1992)*, Honneth escribe que para el sujeto moderno “*la vida en sociedad se determina conceptualmente como una relación de lucha por la autoconservación*” (Honneth, 1997, p. 15). Son el miedo a la muerte y el cálculo de la razón humana algunos de los factores que impulsan a la elaboración de un contrato social. En este contexto, los seres humanos son comprendidos como átomos aislados los unos de los otros, y por esta razón la soberanía del Estado debe fundarse sobre un contrato que garantice el cese de la discordia y la paz mutua, al menos momentáneamente.

La hipótesis de la lucha por la autoconservación es una premisa característica de la teoría política de Thomas Hobbes. El título de su obra *Leviatán* (*Leviathan*, 1651) representa aquel monstruo bíblico del cual se narra en el libro de Job. Vittorio Sainati, especialista en el pensamiento de Hobbes, explica que el Leviatán viene a significar para el filósofo inglés el símbolo del poder absoluto del Estado. Lo de Hobbes no es más que una “*justificación del absolutismo político*” (Sainati, 2006, p. 5313). Esta afirmación cobra más fuerza cuando leemos en el libro de Job, la descripción de la magnánima bestia. Allí se describe al Leviatán como un gran cocodrilo que no puede atraparse con ningún instrumento humano. Ni con flechas ni con arpones es posible penetrar su cabeza; él no pacta con nadie, no suplica ni habla con timidez, porque quien osa desafiarlo muere inmediatamente; cuando estornuda expulsa fuego de su hocico y de sus pupilas con el que enciende el carbón; tiene un corazón hecho de rocas y las espadas de los hombres le rebotan porque el hierro para su coraza es como la paja o madera podrida; derrota a todos tanto en el agua como en la tierra, porque el Leviatán es el rey de todas las bestias.

Cuando Hobbes expone su tesis sobre la “condición natural del ser humano”, lo hace para aclarar la situación del hombre antes de la creación de la República. Antes de que la gran bestia fuera creada, la vida de los individuos era “*solitaria, miserable, peligrosa, brutal y breve*” (Hobbes, 2005, cap. 13, p. 103). Esto se debe fundamentalmente a que el individuo está constituido por tres poderosas y primitivas pasiones: la competición, la desconfianza y la gloria. Lo más significativo de estas pasiones, es que las podemos simplificar en una sola: el deseo de “poder”. Hobbes define el poder como los “*medios presentes para obtener algún bien*” (Hobbes, 2005, cap. 10, p. 69) (1). Visto que cada individuo desea imponer su propio poder por encima del otro, el poder en este contexto significa la “violencia pura”.

En un estado hipotético de condición natural, un individuo es capaz de hacer mucho daño a otro, incluso, es capaz de asesinar con el fin de obtener todo aquello que le apetece. Hobbes denomina esta situación la “*guerra de todos contra todos*” (Hobbes, 2005, cap. 13, p. 102). Es por esta razón que el filósofo francés Paul Ricoeur califica la teoría de Hobbes como la teoría del “*desconocimiento originario*” (Ricoeur, 2005, p. 172). Por otro lado, es difícil identificar las razones históricas de la teoría de Hobbes. No obstante, Ricoeur describe algunas situaciones que podrían ayudarnos a intuir mediante la recreación imaginaria una fuente empírica de la hipótesis del filósofo inglés. Ricoeur denomina estas situaciones como “*lo cotidiano del miedo: miedo al robo, al bandidaje, al asesinato*” (Ricoeur, 2005, p. 173). En este sentido, es válido suponer que en una circunstancia de guerra entre Estados o de subversión ciudadana, pudiera llegar a presentarse un estado de guerra mutua similar al descrito por Hobbes en su hipótesis.

Asimismo, una de las características más importantes del hipotético estado de guerra de Hobbes es la ausencia de la moral. En la condición natural del ser humano no se da la injusticia, porque en un contexto gobernado por la vanidad y la

desconfianza, el ataque preventivo también debe considerarse válido en relación a la idea de autoconservación. Esto se debe a que antes de la creación del Leviatán, los humanos ignoran el ejercicio de la moral. Hobbes lo expresa de la siguiente manera “*en donde no hay un poder común, no hay ley, y en donde no hay ley, no hay injusticia*” (Hobbes, 2005, cap. 13, p. 104) (2). En una situación de guerra de todos contra todos, el individuo que emplea su poder para preservar o hacer más placentera su vida, actúa según el derecho que constituye su propia naturaleza. Este “derecho de naturaleza” (*ius naturle*) no es otra cosa que la libertad para actuar sin impedimentos externos. Pero Hobbes no habla solamente del derecho natural de los seres humanos; derecho que autoriza, que da libertad de hacer o no hacer. Él también habla de su contraparte, es decir, de la “ley de naturaleza” (*lex naturalis*), que prohíbe y obliga.

La primera ley que propone Hobbes, es que todos los hombres deben esforzarse por perseguir y alcanzar la paz. Pero esta ley no es la más importante de todas. Para Ricoeur la ley primordial que da pie a la generación del contrato, es el precepto que exige al individuo “*no hacer uso de su derecho a algo*” (Ricoeur, 2005, p. 176). Este reclamo vendría a significar la renuncia a la autodefensa, y al mismo tiempo, la transferencia de este derecho a otro. El término “renuncia” es la clave del contrato, porque se trata del “*abandono unilateral del derecho propio [...] en favor del príncipe, con la condición de que este desistimiento sea recíproco*” (Ricoeur, 2005, p. 176). Aquí el término “reciprocidad” representa la antesala a la teoría sobre el “reconocimiento mutuo” de la ley y de las otras personas como iguales por naturaleza.

2.2. Rousseau: la cultura y la civilización no son factores de progreso

El tiempo que separa a Jean-Jacques Rousseau de Thomas Hobbes es de poco más de cien años. En el transcurso de ese periodo, la modernización capitalista en Francia había avanzado tanto, que llegó a formarse a la sombra del Estado una sociedad civil de autonomía privada, compuesta principalmente por los ilustrados de la nobleza. Es relevante tener presente que esta nueva forma de vida social en la época de Hobbes aún no había sido percibida completamente. El progreso de la burguesía no sólo contribuyó con el desarrollo de las ciencias y de las artes, sino que también, “*bajo la presión creciente de la competencia económica y social, surgieron prácticas de acción y orientaciones que estaban basadas en el engaño, el fingimiento y la envidia*” (Honneth, 2011, p. 78). En este sentido, mientras que la “filosofía política” de Hobbes se pregunta por un orden social justo, la “filosofía social” de Rousseau explora las limitaciones que impone esta nueva forma de vida a la “autorrealización” del individuo.

Para Rousseau el ser humano originalmente es un ser bueno y autosuficiente; su naturaleza no es hostil, ya que está libre de cualquier orientación intersubjetiva. Sobre ello, el italiano y especialista en filosofía política Stefano Petrucciani, escribe que para el filósofo francés, a diferencia de Hobbes, “*el estado de naturaleza no es un estado de guerra por el simple motivo de que es un estado de aislamiento*” (Petrucciani, 2003, p. 104), así como tampoco es una situación de miseria, sino más bien la condición “*más apta para la paz, la más conveniente para la especie humana*” (Petrucciani, 2003, p. 104). Esta bondad originaria se corrompe cuando el hombre comienza a vivir en sociedad. Cuando surgen algunas formas elementales de relación, como la familia o la unión del clan, esta soledad originaria se pierde; el individuo abandona las inclinaciones de sus propias necesidades naturales para satisfacer aquellas expectativas que, mediante la comunicación, manifiestan las otras personas.

De este modo, el sujeto entra en un “*círculo incesante de afán de protagonismo y de prestigio: los individuos se encuentran mutuamente sólo con la intención de fingir talentos y fuerzas que les puedan proporcionar un grado más alto de reconocimiento social*” (Honneth, 2011, p. 82-83). Es en este contexto donde nace el deseo de adquirir propiedad privada, el cual abre el camino a la formación de las distintas clases sociales. La consecuencia principal de este nuevo estadio, es que el sujeto pierde su libertad, viéndose obligado a mostrar una imagen falsa de sí mismo. Es aquí donde Honneth cita la que, según él, es una de las frases más célebres de Rousseau “*el salvaje vive en sí mismo, en cambio, el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás*” (Honneth, 1997, p. 84) (3).

Por su parte, el filósofo e historiador italiano Nicola Abbagnano, afirma que para Rousseau son varias las causas que arruinaron la condición originaria del sujeto. El nacimiento de la propiedad privada condujo a la separación entre ricos y pobres. La institución de los magistrados dividió a los hombres en poderosos y débiles. El cambio de un poder legítimo por otro arbitrario convirtió a unos en patrones y a otros en esclavos. Por esta razón, Abbagnano confiesa citando las palabras “*amargas*” y “*despiadadas*” de Rousseau, que los saberes, las artes, y demás tesoros que la humanidad cree haber adquirido, han empujado al hombre a la infelicidad, alejándolo de su condición original de naturaleza.

La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría de la avaricia, la física de una banal curiosidad; todas, y hasta la moral misma, del orgullo humano (Abbagnano, 2007, p. 460).

Algo similar ha escrito el filósofo belga Paul Gilbert en su libro *Violencia y compasión (Violence et compassion, 2009)*. Él afirma que para Rousseau “*la cultura y la civilización no constituyen factores de progreso para el ser humano*”

(Gilbert, 2009, p. 164). Ello se debe a que en una situación similar sólo salen favorecidos *“los que mejor razonan, los más brillantes, los más ricos, y éstos últimos, debido a que la riqueza da acceso a lo exclusivo, a la cultura”* (Gilbert, 2009, p. 164). Sin embargo, el autor citado no cree que la solución sea volver a un hipotético estado de naturaleza que habría antecedido a todas las culturas. Él argumenta que la *“sociedad en sí misma no es perversa, aunque si bien no es posible ignorar que en ella reina muy a menudo una razón que abusa de las fuerzas de cada sujeto, que genera egoísmos y anarquías”* (Gilbert, 2009, p. 165). Interpretando a Rousseau, nuestro filósofo belga confiesa que en una sociedad recta debería reinar la simplicidad y la sinceridad, y no aquel potente y dominante cálculo racional que vela por los intereses de algunos y produce sentimientos de dolor y venganza en otros. Sólo por medio de la educación ese sentimiento que originariamente está desligado del cálculo de la razón puede ser restablecido. Con el término “sentimiento” Rousseau no se refiere a la interpretación contemporánea de la palabra “sentimentalismo”, ni tampoco al significado poético-literario de las distintas pasiones del alma, como el amor, la venganza o la felicidad.

En la condición originaria del ser humano, el sentimiento constituye una gigantesca y potente fuente de conocimientos, pero no aquel tipo de conocimiento que proviene de las ciencias empíricas o positivas, aquellas que crean su propio objeto de estudio y que proceden mediante la aplicación de específicos métodos analíticos. Gilbert escribe que para Rousseau *“el sentimiento nos hace conocer por afinidad, por connaturalidad [...], por una vía interior, por una revelación inmediata del ser humano, de sus fuerzas y de sus posibilidades, de sus debilidades y sus necesidades”* (Gilbert, 2009, p. 167).

2.3. La denuncia de Hegel: el particularismo individual

Cuando Hegel redactó sus primeros escritos, estaba tan hechizado por los discursos de Rousseau como también lo estuvo Marx cuarenta años después por los escritos de Hegel. Tanto el primero como el segundo habían expresado su disconformidad con la sociedad burguesa; ellos no sólo se refirieron a las consecuencias que había generado la revolución, sino también a los efectos secundarios del fenómeno de la industrialización. Pero, mientras que Rousseau lamentó la pérdida de las libertades y el desmoralamiento de la moral, Hegel en cambio denunció el *“efecto destructivo que inicia con el proceso de aumento desmesurado del particularismo individual”*, hasta llegar a *“la individualización social, la apatía política y la pauperización económica”* (Honneth, 2011, p. 85).

Uno de los problemas que Hegel percibe de su época, es que en ella las relaciones intersubjetivas están sujetas al frágil vínculo de las normas del derecho. Para él, esta emancipación de tipo jurídica de los sujetos individuales, viene acompañada

por el peligro de la “atomización” de toda la comunidad. En este sentido, la formación del intercambio burgués destruyó esa “totalidad ética” que existió en la antigua Grecia, aquella que entretreía la vida individual con las virtudes públicas, y que permitía al sujeto saberse reconocido como un elemento constituyente de una universalidad que lo abarca todo. Esta disociación de la unidad social que denunció Hegel, es una posición que lo aleja del planteamiento de Rousseau, ya que para este último *“el estado de origen ideal no consiste en ninguna forma de totalidad, sino en la coexistencia de individuos aislados”* (Honneth, 2011, p. 87).

En Rousseau las condiciones favorables para una vida exitosa deben provenir de una extrema autarquía, mientras que en Hegel ellas deben generarse a partir del compromiso mutuo con un bien común. Hegel buscó durante toda su vida una fuente de integración ética de la sociedad *“su idea temprana de una religión popular tomada del cristianismo primitivo, el programa efímero de una mitología estética, la orientación al modelo de la polis antigua y finalmente el concepto maduro de una eticidad (Sittlichkeit) regulada estatalmente”* (Honneth, 2011, p. 87). Todas ellas son distintas soluciones que Hegel elaboró en el curso de su obra para revertir la crisis social-burguesa.

3. Consideraciones sobre el sujeto moderno desde la teología política

3.1. El sujeto moderno y su mundo incomprensible

El sujeto moderno de los siglos diecisiete y dieciocho asistió y participó al nacimiento de una crisis de sentido total, cuya gestación venía produciéndose desde cuatro siglos antes. Esto se debió, sobre todo, a que la “verdad de la religión” había dejado de ser absoluta. Las consecuencias fueron una rápida “pluralización de sentidos” en todas las dimensiones humanas. La política y la economía, por ejemplo, no fueron regidas por una idea fija, sino que fueron moldeadas en medio de un torbellino de ideas. También entró en crisis la idea de monarquía, ya que una sociedad gobernada por un único individuo era injusto. Surgieron las hipótesis de los contratos sociales, y se fortaleció la idea de que la sociedad debía ser guiada por varios representantes elegidos por el pueblo.

A pesar de la crisis de sentido, las sociedades modernas obtuvieron un suceso que no lograron las sociedades del Medioevo, como fue la legalización de las normas de relación. El derecho social resolvió problemas éticos y morales que antes de la modernidad hubiese sido difícil resolver. También se crearon nuevas disciplinas y estudios que incluyeron la dimensión ética, como por ejemplo *“la medicina ética”* (Berger-Luckmann, 2010, p. 58).

El Iluminismo colocó como principios del orden social la “libertad” y la “razón”. En contraposición, los tradicionalistas consideraron que el movimiento iluminista y la consolidación de los principios de libertad y razón en la nueva sociedad eran radicales, y por lo tanto deplorables. Pudiera pensarse hoy que la posición de los iluministas era aceptable, debido a la represión monárquica en la que vivía la sociedad. Sin embargo, estas posiciones contrapuestas formaban parte del pluralismo que reinó en la modernidad y que ocasionó la crisis de sentido.

¿Por qué se originó sustancialmente la crisis de sentido en el sujeto y la sociedad moderna? Una hipótesis es que la crisis de sentido en la época moderna se originó por el “*declive del cristianismo*” (Berger-Luckmann, 2010, p. 63). El comportamiento de la institución cristiana en el siglo dieciocho era bastante dudoso, por su extrema politización, por su fidelidad al Rey antes que, al pueblo, por privilegiar a los nobles de la burguesía antes que a los más necesitados. No obstante, esto, la iglesia contaba con instituciones importantes y visibles, con las que, a duras penas, ayudaba a los pobres y buscaba hacer comunidades de vida. El movimiento iluminista por su parte no trató de corregir la situación inaceptable de las instituciones de la iglesia, sus acciones fueron más radicales, ellos optaron por negar la religión. Se podría decir con firmeza que con el Iluminismo europeo y sobre todo con el Iluminismo alemán nacen los primeros esbozos de una sociedad diferente, con una moral nueva y sin criterios religiosos.

Una segunda hipótesis es que la “crisis de sentido” en las sociedades modernas se debe fundamentalmente a la secularización. Pero Berger y Luckmann proponen la tesis de que no fue la secularización a provocar la crisis de sentido, sino una gran “pluralización” de sentidos y de posibilidades heterogéneas y contradictorias entre sí (Berger-Luckmann, 2010, p. 67). J. B. Metz, padre de la Teología Política, se encuentra de acuerdo con Berger y Luckmann, porque considera a la secularización como un proceso natural de la historia, una vía para el desarrollo del hombre, una vía para encontrar la verdadera fe en el Dios de los cristianos, y su teología pretende orientar al sujeto en una sociedad pluralista. Metz considera la pluralización como proceso desorientador del sujeto moderno. El sujeto moderno comienza a acostumbrarse a un mundo incomprensible, porque lo único que le viene presentado, es una pluralidad de cosas, de soluciones y eventos que al final no puede comprender ni dominar (Metz, 2007).

La pluralización tiene su origen en el aumento demográfico y económico, en el nacimiento del mercado y la industrialización. Con la pluralización el sujeto se desorientó, perdió el sentido del mundo y además debió buscar fuerzas para coexistir con otros sujetos que se encontraban en una situación similar. La pluralización contó desde el principio con los medios de comunicación, como la imprenta. Esto facilitó la propagación de diferentes formas de pensar y de vivir que no colaboraron de la mejor manera con el sujeto moderno. Nacieron nuevas necesidades humanas, y se acentuaron las que ya existían. El sujeto se vio perdido

en un mundo con infinitas interpretaciones sobre un mismo tema.

Por otra parte, para Berger y Luckmann existen instituciones intermediarias (entre ellas las iglesias y en especial la iglesia católica) que pueden dar equilibrio a una sociedad perdida en el pluralismo, y más o menos evitar la crisis de sentido (Berger-Luckmann, 2010). Ellos proponen que las instituciones eclesiásticas de todas las religiones construyan una *Civil Society* pluralista, con bases en un libre mercado de propuestas de sentido, de tal modo que las comunidades religiosas y sus instituciones puedan guiar al sujeto hacia una sociedad más armónica y buena (Berger-Luckmann, 2010).

Es posible no estar de acuerdo con Berger y Luckmann en la promoción de una sociedad aún más pluralista en nombre de la tolerancia, es posible respetar a quienes decidan vivir bajo la lógica del mercado, pero la tarea de la Teología Política y de la religión cristiana debe ser la de fomentar valores en el sujeto, y para eso se tendría que diseñar una visión del sujeto bajo criterios fundamentales de libertad, respeto, solidaridad y comunión, que seguramente no nacen y se desarrollan con la lógica del mercado.

3.2. La urgencia de un sujeto mayor de edad

El Iluminismo debe ser considerado como una época de muchos cambios en todos los ámbitos de la sociedad. Todos esos cambios terminaron con el nacimiento de un sujeto nuevo, con una formación basada en el desarrollo de la razón, pero de una razón crítica, que pudo identificar los aspectos negativos o comprometedores de la política, de la economía y de la sociedad. Los valores sociales en revisión fueron: la igualdad social, el poder de decisión de la mayoría por encima del monarca, el desarrollo de la razón hasta su más alta expresión y la discusión en público de algunos temas pertinentes para la vida pública. Estos valores captaron la atención de los más capaces de cada estrato social, pero también se originó una resistencia desde la nobleza hasta el estrato más pobre. La nobleza hizo resistencia al cambio por sus buenas relaciones con la monarquía, y un cambio significaba la pérdida de poder; los pobres en cambio hicieron resistencia por ignorancia y su poca capacidad para entender el cambio.

El nuevo ambiente circundado por el poder de la razón atacó al modelo aristocrático que controlaba el trabajo. La propuesta era acabar con la abominable identificación entre el *status* laboral del sujeto y su lugar en la sociedad. Por ejemplo, si una persona era hijo de un herrero, entonces éste también sería herrero, pero si era hijo de un noble, desde niño gozaría de todos los privilegios de la nobleza. Esta denuncia social fue realizada por el *Abat Coyer* (Serna, 1992) desde el corazón de la iglesia católica consciente.

Muchos filósofos del Iluminismo no aceptaron el despotismo de la monarquía, pero tampoco pudieron crear una sociedad plenamente igualitaria. Algunos de ellos consideraban la igualdad extrema como un cambio radical, y los cambios radicales y exagerados podían ocasionar problemas aún mayores a la sociedad. El sujeto comienza una nueva relación con las ideas de grandes pensadores como Rousseau, Ferguson y Kant, entre muchos otros, por medio de las publicaciones de revistas y otros formatos de lectura. Dorinda Outram ilustra que el hombre del siglo doce, a diferencia del sujeto moderno, “poseía pocos libros, una biblia quizás, obras de devoción, un almanaque; en el mundo de lengua inglesa el *Pilgrim's Progress* de Bunyan era la típica obra que se encontraba también en las casas más pobres” (Outram, 2006, p. 25).

Otro dato importante que influyó en la expansión de las ideas iluministas, al menos en Francia, fue la aparición de la *Bibliothèque bleue* (Outram, 2006), una colección de pequeños libros producidos masivamente que buscaban informar a la población semi-alfabetizada. Esos libros eran considerados de mala calidad y sus temas mediocres, pero tuvieron mucho suceso porque eran distribuidos desde las librerías de las pequeñas ciudades hasta en las ventas de periódicos de los campos rurales. Pudiera ser este uno de los logros más importantes del Iluminismo, o quizás el más importante, ya que impulsó y motivó al sujeto a preocuparse por adquirir conocimiento. Otro logro importante fue promover la discusión pública de las ideas que emergían de las consciencias más preparadas y ponerlas en contacto con la sociedad. El nacimiento de la opinión pública se convirtió rápidamente en el arma para decidir sobre la política. Con el Iluminismo nace una nueva y difícil relación entre el Estado, la sociedad y el sujeto.

La modernidad vivió el nacimiento de grandes especulaciones filosóficas (y decir grandes especulaciones filosóficas significa producir más humanidad y realzar la naturaleza humana sobre todas las cosas). Sin embargo, los filósofos no lograron resolver el problema de la esclavitud, y es posible pensar que el problema de la esclavitud no se resolvió porque lo que buscó el Iluminismo fue crear un sujeto potente racionalmente, un actor económicamente libre, y la esclavitud servía para la creación de ese sujeto. Outram piensa que el Iluminismo tampoco pudo acortar distancias entre los sexos. Rousseau consideró la superioridad del hombre sobre la mujer, pero Voltaire y Diderot contrariamente consideraron que la mujer podía desempeñar hasta un cargo público (Outram, 2006). Esas contradicciones atentaron contra la consolidación de un sujeto universal que desarrollara a la sociedad.

La ciencia definitivamente tomó distancia de la teología. Sin embargo, su problema fue haber elaborado su nueva visión del mundo asumiendo algunos presupuestos teológicos. El mismo Newton pensaba que algunas leyes de la naturaleza no podían explicarse sin recurrir a la idea de Dios. La ciencia terminó luchando con la filosofía por cuestiones metodológicas y no problematizó con

la teología (Outram, 2006). La filosofía y la teología de los siglos dieciocho y diecinueve no le otorgaron gran importancia a la ciencia, porque se dedicaron al estudio de las *“facultades del hombre (la razón, la memoria y la imaginación), así como a otras formas del conocimiento humano en vista de la utópica realización en la tierra de la ciudad celeste”* (Ferrone, 1992, p. 214).

El Iluminismo alemán se diferenció del Iluminismo inglés y francés por la forma lógica de presentar y estudiar los problemas políticos, económicos y sociales. En Alemania se mantuvo el ideal de construir una razón aguda que pudiera arremeter contra todas las dudas y los problemas de la realidad, de tal manera que los alemanes presentaron un método racional que explicaba cada paso por el que la razón debía transitar para dar soluciones a los problemas. Kant fue el máximo exponente de esa corriente filosófica; él se apoyó en el método riguroso de Wolff para buscar principios fijos que le sirvieran a la filosofía y a la ciencia, así como también, que lo ayudaran a obtener pruebas científicas contundentes para transformar la visión del sujeto sobre el mundo y la vida.

La situación política de la Alemania moderna era complicada. Federico II de Prusia resistía a las demandas de la burguesía alemana que pedía una mejor distribución de las riquezas, pero al mismo tiempo, la burguesía respetaba al Rey porque era un iluminado, un filósofo. Esto quiere decir que las ideas revolucionarias de los grandes pensadores finalmente habían penetrado en la sociedad, y sin embargo, muchos de los cambios pedidos por la burguesía sólo se cumplieron formalmente y no sustancialmente. Los siglos dieciocho y diecinueve fueron difíciles, pero es posible afirmar que las amplias discusiones políticas, filosóficas, literarias y teológicas, mantuvieron la mirada enfocada atentamente en la formación de un sujeto nuevo, un sujeto mayor de edad, con capacidades superiores, que pudiera usar la razón de manera diferente y libre.

4. Conclusión

La vida del sujeto moderno está marcada profundamente por la eterna lucha por la autoconservación, es el miedo a morir el que abre las puertas a las normas de las relaciones entre hombre y también abre las puertas a los contratos sociales. El Estado queda entonces como encargado de establecer la paz, aunque sea por tiempo determinado. El hombre muestra su pasión principal desatando su deseo de poder, y así de esa manera desencadena la violencia más fuerte y pura, acabando con una paz que se pudo haber logrado. El miedo se le hace cotidiano: el robo, el banditaje, el asesinato, es decir, la guerra y la paz aparecen y desaparecen como la angustia y la felicidad.

Ahora bien, ¿Es posible un orden social justo o siempre habrá limitaciones para que el orden social pueda autorrealizarse perfectamente? Rousseau respondería

que la cultura y la civilización no construyen el progreso de manera directa, es decir, que no nos podemos engañar pensando que cuando aumenta la cultura estamos obteniendo el éxito directamente. En la naturaleza (piensa Rousseau) el hombre salvaje vive mejor que el hombre civilizado, porque el salvaje vive para sí mismo, en cambio el hombre civilizado vive en la opinión de los demás; el salvaje comparte todo cuanto tenga en su entorno, y el civilizado se aferra a la propiedad privada y a la acumulación de bienes desplazando principalmente a quienes ostenten ese bienestar. Al final, el sujeto moderno termina alejándose de su simplicidad y arruinando sus relaciones, convirtiéndose en un ser radicalmente individual, al que no le importa la sociedad, la política y la economía de su propia tierra. El bien común, por consiguiente, es un sentimiento en perenne búsqueda, casi utópico, que el sujeto del futuro, el sujeto de los siglos venideros verá como una deuda que ha dejado la modernidad.

La modernidad no sólo habrá fracasado en la búsqueda del bien común o de una sociedad más justa, sino que también tendrá la deuda de no haber superado la crisis de sentido que enfrentó desde el siglo XVI. El problema de la crisis de sentido se acentuó con los cambios sustanciales: el paso de la monarquía a la democracia, el surgimiento de la propiedad privada, la libertad y la razón crítica. Todos estos pluralismos de ideas condenaron al sujeto a una fuerte crisis de sentido. Es de imaginarse la dificultad del sujeto frente a una lógica diferente que nació con el gobierno de varios, ya no de uno; el trabajo en la industria, ya no en el campo; la compra y venta con monedas, ya no el trueque. Es evidente que la modernidad abre las puertas a una nueva era, con muchas dificultades, como naturalmente sucede en los grandes cambios.

Sin dudas, la intención del Renacimiento y el iluminismo fue crear un hombre nuevo, un sujeto preparado para autorrealizarse en dirección a la perfección, pero con el nacimiento de ideas radicales, con la pérdida de la religión, o en otras palabras con el declive del cristianismo, el sujeto se desorientó y se fue adaptando a algunos ambientes de lucha, en diferentes campos como el político, el social y el económico principalmente. Aunque todo eso haya sucedido, es posible que no haya nada que se deba recriminar al sujeto moderno, sobre todo, por lo que ha vivido en los últimos cuatro siglos, incluyendo las dos guerras mundiales del siglo XX, se puede asumir como producto de su misma fragilidad humana. El ser humano debe forjarse su propio camino sin olvidar sus errores, ni mucho menos sus logros. El ser humano debe esforzarse siempre por construir el bien más perfecto de todos, aquel que produzca la mayor suma de paz y prosperidad para la sociedad.

Notas

1. En la misma página, Hobbes precisa que el poder se divide en dos: el “natural” y el “instrumental”. El “*poder natural* es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como la fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios o instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte.
2. Para esta referencia bibliográfica hemos colocado la paginación castellana de la editorial “Fondo de Cultura Económica”. Sin embargo y por cuestiones de estilo, se ha decidido traducir la frase de Hobbes directamente del texto original en inglés, el cual dice así: “*Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice*”; la misma la hemos extraído de la edición italiana del *Leviatano*, cuya ventaja radica en tener en frente tanto el texto original en inglés como el texto original en latín. Para corroborar la cita, ir a: (Hobbes, 2004, cap. 13, p. 210).
3. En la misma página, Honneth también afirma lo siguiente: “*se puede decir sin exagerar que, con esta conclusión, Rousseau se ha convertido en el fundador de la filosofía social moderna*”.

Lista de Referencias

- Abbagnano, N. (2007). Rousseau: vita e scritti. En R. Abbagnano (Ed.), *Storia della filosofia. La filosofía moderna: Dal Rinascimento all'Iluminismo*. Torino: UTET. 458- 466.
- Battaglia, F. (2010). Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofiacritica di Kant. Pisa: Edizioni Plus.
- Benedetto XVI. (2007). In questo luogo di orrore. En R. Gibellini (Ed.), *Dove era Dio? Il discorso di Auschwits*. Brescia: Queriniana. 5-15.
- Berger, P. L.-Luckmann, T. (2010). Lo Smarrimento dell'uomo moderno. Bologna: il Mulino.
- Böckle, F. (1972). Riflessioni teologico-morali sulla teologia politica. En R. Gibellini (Ed.), *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia: Queriniana. 85-93.
- Chiti, V. (2011). Religioni e Politica. Milano: Giunti Editore.

- Ferraris, M. (2011). *Kant e L'Illuminismo*. Roma: Gruppo Editoriale L'Espresso.
- Ferrone, V. (1992). *L'uomo di scienza*. En M. Vovelle, (Ed.), *L'uomo nella storia. L'Illuminismo*, Bari: Laterza.
- Gilbert, P. (2009). *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*. Paris: Éditions du Cerf.
- Hernández, F.- Herzog, B. (2011). Introducción. En: A. Honneth (Ed.), *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. 9-52
- Hobbes, T. (2004). *Leviatano*. Milano: Bompiani.
- . (2005). *Leviatán, o de la forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- . (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2006). *Atropología Pragmatica*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- . (1784). *Beantwortung der frage: Was ist aufklärung?*. *Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft*. 481-494.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria Passionis*. Cantabria: Sal Terrae.
- . (1970). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Lowith, K. (2000). *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Giulio Einaudi editori.
- Outram, D. (2006). *L'Illuminismo*. Bologna: il Mulino.
- Petruciani, S. (2003). *Modelli di filosofia politica*. Torino: Einaudi.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid: Trotta.
- Sainati, V. (2006). Hobbes. En *Enciclopedia filosofica* (pp. 5312-5320). Milano: Bompiani.
- Santi, R. (2004). Introducción. En R. Santi (Ed.) *Leviatano* (pp.VII-LIX). Milano: Bompiani.
- Salmann, E. (2009). *Passi e passaggi nel cristianesimo*. Assisi: Cittadella Editrice.
- Serna, P. (1992). *Il nobile*. En: M. Vovelle, (Ed.), *L'uomo nella storia. L'Illuminismo*. Bari: Laterza.
- Severino, E. (2004). *La filosofia dai Greci al nostro tempo, La filosofia moderna*. Milano: RCS libri S.p.A.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

Frónesis

Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política.

Vol.24 N°3 (2017) _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve