

El Olvido del Sentido Holístico en la Epoca Post-Moderna¹

Ramsés Fuenmayor²

Se presenta una discusión sobre las condiciones epocales de la post-modernidad que inciden en el olvido de la pregunta por el sentido global u holístico de nuestras organizaciones de actividades humanas. Para ello se consideran las condiciones histórico-ontológicas del inicio y fin de la modernidad.

INTRODUCCION

En el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía se escribe con frecuencia sobre la actual hegemonía de un interés y una racionalidad instrumental sobre el interés y racionalidad prácticos que parecían subyacer en la obra de los principales pensadores de la Ilustración.³ Puesto en términos menos especializados, nuestro pensamiento institucional en el presente gira en torno al asunto de la organización de medios para alcanzar fines incuestionados. Muy difícilmente nos preguntamos por el sentido de esos fines. El “cómo lograr tal meta” oculta el “para qué” y el “por qué” de las instituciones que pretenden haber sido diseñadas racionalmente. En general, nuestra era postmoderna parece haber olvidado la pregunta por el sentido de lo que ocurre dentro de la globalidad de la existencia. Este olvido es, tal vez, la razón fundamental para llamarla postmoderna.

Podría pensarse que el enfoque sistémico de organizaciones se concentraría en recobrar la olvidada discusión sobre el sentido de las mismas. Sin embargo, tal como argumenta Checkland (1981), la mayor parte de los escritos que pretenden enmarcarse dentro de este enfoque muestra un claro interés y racionalidad instrumentales.

Cabe, pues, preguntarnos por la razón histórica de este olvido de la pregunta por el sentido global u holístico de nuestras organizaciones. Este es el propósito del presente artículo.

¹ Una versión modificada de este artículo fue presentada como conferencia plenaria ante la “1ª. Conferencia Colombiana sobre Modelamiento Sistémico” celebrada en Bucaramanga, Colombia. Mayo de 1994.

² Departamento de Sistemología Interpretativa. Escuela de Sistemas. Facultad de Ingeniería. Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela.

³ Véase, por ejemplo, Habermas (1972)

LAS RUINAS DEL ORDEN MODERNO

Según Alasdair MacIntyre (1985), una de las figuras fundamentales de la filosofía moral en el presente, nuestro discurso actual sobre moral y sobre política se encuentra en un estado de desorden del que no somos conscientes. Nociones tales como “moral”, “libertad”, “autonomía”, “democracia”, “derecho”, “justicia”, “Estado” que usaron los filósofos del siglo de la luz le debían su significado a una “constelación” de sentido que las relacionaba entre sí y fundamentaba esa relación. De acuerdo con MacIntyre, esa “constelación”⁴ de sentido se desintegró como por obra de un extraño cataclismo. Lo que quedó de la antigua constelación fueron fragmentos --palabras sueltas-- que perdieron su significado original. Lo perdieron porque se lo debían a la unidad de sentido propia de aquella constelación. De este modo, aquellas nociones claves (moral, justicia, libertad, etc.) para el tejido social organizado de la modernidad se han convertido en ruinas, vestigios, fragmentos, de aquel orden o constelación destruido.

MacIntyre nos dice que esto pudo haber ocurrido sin que hoy nos podamos dar cuenta de ello. La razón es simple: para tener consciencia del cataclismo tendríamos que ser capaces de comprender aquella constelación ahora destruida; y, de acuerdo con la hipótesis, esto es, precisamente, lo que ya no podemos comprender. Existen, claro está, algunos signos del cataclismo destructor de la constelación. El más visible de estos signos es lo que MacIntyre llama “emotivismo”. “Emotivismo” es la creencia y vivencia de que los “valores morales” son simples emociones que escapan a la esfera de lo racional. Por esta razón se dice que los argumentos rivales en materia moral son inconmensurables. El emotivismo conduce a un relativismo que imposibilita la idea y práctica de un patrón universal de *legitimidad*.

Comencemos pues por entender la estructura básica de la constelación de sentido de la ilustración.

LA CONSTELACION DE LA ILUSTRACION

La explicación que quiero presentar sobre el por qué ya no nos hacemos la pregunta por el sentido parte de una hipótesis ampliada en relación con la de MacIntyre. Quisiera mostrar que el “orden” (constelación) al que se refiere MacIntyre no es simplemente un orden exclusivo del pensamiento moral y político. Se trata de un orden mucho más amplio que cubre lo ontológico y lo epistemológico. A continuación quisiera presentar un esbozo de esa constelación de sentido de la Ilustración --corazón de la modernidad-- un tanto apartada de las ideas de MacIntyre.⁵ Quisiera mostrar allí que la pregunta por el sentido de las prácticas sociales requiere de una noción y una voluntad de *legitimidad* universal.

⁴ MacIntyre no usa el término “constelación”.

⁵ 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). Aparte del libro “After Virtue” de Alasdair MacIntyre (1985) ya mencionado, algunos escritos de Michel Foucault (1966, 1991) han contribuido también en la constitución de lo que presento aquí como la “constelación de la ilustración”.

Si tal noción y voluntad no son constitutivas de una sociedad en una época, la pregunta por el sentido carece de sentido.

El Ideal de la Ilustración

Ante la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, Immanuel Kant, uno de los grandes gestores de este movimiento, responde:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí misma de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennis*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se ha arrogado este oficio, cuidan muy bien de que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde los metieron, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él. (Kant, 1784, pp. 25-26).

Note que, de acuerdo con lo anterior y con el resto de este corto ensayo de Kant, la pregunta por el sentido de la acción social es fundamental para el individuo autónomo movido por su afán de emancipación.

El afán o voluntad de libertad es para Kant, y para otros pensadores de la ilustración, el *principio* del pensamiento racional.⁶ Esto quiere decir que *el afán de libertad es la condición de posibilidad, la razón de ser, el motor, el origen y el destino final del uso de la razón humana*. 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. De este modo, *el afán de libertad es también el principio de la condición humana*.

⁶ “Principio” de algo es, siguiendo el origen griego de la palabra (*arche*), el fundamento de ese algo que lo pervade y guía en su estructura global. Note que la condición ontológica del “principio” no es la de una cosa ni de un fenómeno. El “principio” no se manifiesta por sí mismo, sino mediante aquello de lo que es principio. Por su parte, aquello de lo que es principio no puede ser sin el principio o fundamento.

Ahora bien, en la concepción kantiana, el afán de libertad se pone de manifiesto en su forma más pura ante la pregunta moral: “¿Qué debo hacer?”. Sólo cuando me pregunto cuál es la acción correcta que debo tomar ante un dilema moral, estoy en pleno ejercicio del afán de libertad.⁷ Esta pregunta se la formulo a la razón; específicamente se la formulo a lo que Kant llamaba la “razón práctica”. La razón práctica es pues la encargada de sopesar acciones posibles (por esto es “práctica”) en relación con la pregunta moral. Pero, recordemos que la pregunta moral es el origen del afán de libertad.⁸ Es por ello que el “interés práctico” de la razón es el principio de todo esfuerzo racional. Kant lo pone de manifiesto del siguiente modo:

La Razón está arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en 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, 1787, B825)

La respuesta de Kant ante su propia pregunta es afirmativa. Así, de acuerdo con la concepción kantiana, todo nuestro esfuerzo racional --por tanto, todo lo que llamamos ciencia y filosofía-- proviene de la necesidad de decidir libremente ante las disyuntivas morales. El interés práctico es, pues, el fundamento de aquella “aspiración” de la Razón. Pero, veamos con mayor cuidado a qué se refiere esa “aspiración” de la razón en la cita anterior. De hecho, ese pequeño esfuerzo hermenéutico nos va a proporcionar la pista para ligar el asunto sobre la pregunta por el sentido de las instituciones sociales --tema central de este ensayo-- con la constelación de sentido de la ilustración --que bien se puede observar en la obra de Kant. Leamos, pues, de nuevo, la cita.

El Carácter Holístico de la Razón en el Pensamiento Kantiano.

Kant comienza diciendo, “La Razón está arrastrada por una tendencia de su naturaleza a...”. *Lo que arrastra la razón, lo que la mueve y, por tanto, lo que la hace ser-siendo, no es una fuerza ajena a la razón, es una “tendencia” de su propia naturaleza.* Tal como Kant la concibe, esta tendencia es esencial para la Razón. Ahora bien, ¿en qué consiste esta tendencia fundamental de la Razón? Respuesta: consiste en empujar la razón más allá de su uso empírico --es decir, de lo que Kant llama “entendimiento”: el uso de la razón propio de las ciencias naturales-- hasta el

⁷ Según Kant, cuando nuestras “inclinaciones”, impulsos o deseos inmediatos guían mi acción soy presa de mi parte animal y estoy de este modo determinado por esa condición natural externa y no por lo que me es propio, por la razón. Por otra parte, cuando la decisión se da en términos de conveniencia --vale decir, cuando mi decisión está fundada en la pregunta: “¿cuál es la acción más conveniente para alcanzar un cierto fin específico y pre-establecido?”, mi decisión es el simple resultado de un cálculo de medios. Para obedecer este cálculo no se requiere una voluntad liberadora. Por ello, en este caso del uso instrumental de la razón tampoco hay un auténtico ejercicio de la voluntad de libertad.

⁸ Por ello Kant decía que “lo práctico es todo lo que es posible mediante la libertad” (Kant, 1787, B828)

conocimiento de un “todo sistemático y subsistente por sí mismo”. La tendencia de la que Kant habla no es otra cosa que el “enfoque de sistemas”, que caracterizaremos en lo que sigue como “afán de sistemas”. En efecto, Kant pensaba que la Razón estaba empujada por la necesidad de comprender holísticamente (sistémicamente) el acontecer (lo que hay y lo que ocurre). Esta necesidad lanza a la Razón en un proceso cuyo “límite”, en el sentido matemático de la palabra, es ese “todo sistemático y subsistente por sí mismo”, el *sistema* total. Para Kant era claro que este fin último, o “aspiración” última de la razón, que estamos caracterizando como “límite” (en el sentido matemático) u “horizonte”, es inalcanzable. Sin embargo, dicho “límite” muestra el sentido y fundamento del proceso de la razón. La Razón, pensaba Kant, no podía, debido a su naturaleza sistémica, reducirse a su uso empírico, mucho menos podía someterse al dominio de lo instrumental. La pregunta por el sentido --que, según el caso se viste de preguntas por el fin último, por la razón de ser, por la condición de posibilidad, por los límites-- era pues la pregunta fundamental de la Razón humana.

Si continuamos leyendo la cita en cuestión, encontramos que esa “aspiración” de la Razón --su afán de sistemas, su devoción por la pregunta por el sentido-- está, a su vez, fundado en el interés práctico de la razón (qué hacer ante el dilema moral). Ese interés, a su vez, no es otra cosa que el afán de libertad. De este modo, podemos concluir que, para Kant, el afán de libertad, movido por el interés práctico, es el fundamento del afán de sistemas. Resulta así claro como, dentro de la constelación de sentido representada por el pensamiento kantiano, la pregunta *no* instrumental por los fines, por los sentidos, tiene prioridad sobre cualquier otra pregunta.

Lo que Kant no sabía era que esa Razón holística a la que él se refería tenía un carácter histórico, propio de una época histórica particular, y que el fin de esa época bien podría significar el fin de esa “Razón” holística. De ser esto así, es posible que el afán de sistemas, junto con el preguntar práctico (preguntas por el sentido, por el fin) que le es propio, también se extinguirían dentro de la época moribunda cuyo corazón visible fue la Ilustración. Tal como lo discutimos al comienzo, si miramos a nuestro entorno actual, todo pareciera indicar que la pregunta por el sentido de nuestras instituciones sociales desapareció de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad individual y colectiva. Si pudiéramos entender un poco mejor la estructura histórica de la “constelación de sentido” de esa época en la que el pensamiento de Kant consigue su nicho, posiblemente podamos contribuir a responder la pregunta que interroga por la razón histórica de esa desaparición. Volvamos pues al asunto de la “constelación de sentido de la modernidad”.

Moral, Libertad y Razón en la Constelación de la Ilustración

La primordialidad del asunto moral (práctico) sobre todo el aparato de la razón está íntimamente asociado, tanto al sentido particular de cada una de las nociones de libertad, moralidad, razón, ciencia y filosofía, como a la relación que se sostiene entre ellas; relación que, a su vez, determina cada uno de los sentidos particulares.

Toda esta “constelación de sentido” tiene que resultarnos extraña si la comparamos con nuestras actuales nociones acerca de la libertad, de la moral, de la razón y de la ciencia y con las relaciones que se establecen entre tales nociones.⁹ Así, por ejemplo, cuando nos preguntamos “¿*Qué debo hacer?*”, generalmente *no* estamos formulando una pregunta moral; nos estamos haciendo una pregunta instrumental sobre cuál es el mejor curso de acción para lograr un fin ya preestablecido con mayor o menor claridad. Este fin está relacionado, generalmente, con la actividad de compra-venta. Piénsese, por ejemplo, en el significado de la frase “toma racional de decisiones” en el ambiente del movimiento de sistemas, de la investigación de operaciones o de la gerencia. Para Kant, por el contrario, “¿*Qué debo hacer?*” es la pregunta reflexiva por autonomía. El agente moral se encorva sobre sí --sobre lo que le es más propio, sobre su razón-- con el propósito de buscar una guía para su acción. Nótese que la guía moral no se busca afuera de sí. Esto quiere decir que no se busca en otros seres diferentes de mí (que de este modo se convertirían en “tutores”). Pero tampoco se busca en lo que no me es esencial --e.g. en los apetitos e inclinaciones. Buscar la guía moral fuera de lo único que me es propio, fuera de la razón, significaría ser dependiente y, por tanto, no ser libre.

De manera similar a lo que ha ocurrido con el significado de la pregunta: “¿*Qué debo hacer?*”, la noción de *libertad* propia de la ilustración ha sido objeto de un proceso de profundo cambio. En efecto, nuestra actual noción de libertad tiene muy poco que ver con la pregunta moral. Cuando actualmente hablamos de libertad, o nos referimos simplemente a la capacidad de hacer lo que nos venga en gana; o nos referimos a la libertad económica (libertad de participación en el mercado); o nos referimos a la protección de nuestros derechos políticos “negativos” (libertad de circulación, inviolabilidad del hogar, etc.).

En relación con la *razón* y con la *ciencia*, pensamos que el asunto moral no es un asunto que pueda ser decidido mediante la razón y mucho menos mediante la ciencia. Consideramos que un atributo fundamental de la ciencia es su neutralidad, es decir su independencia de los asuntos morales.

Finalmente, cuando comparamos nuestro significado actual de “lo moral” con el que era propio de la constelación de la ilustración, lo primero que debemos notar es lo siguiente: Dentro de la constelación de la ilustración las nociones de libertad, toma de decisiones, razón y ciencia giraban en torno al asunto moral. Es decir, todo intento de pensamiento reflexivo tenía como *principio*, como fundamento, el problema moral. Por el contrario, dentro de nuestra constelación actual, el carácter de *principio* fue abstraído del asunto moral. Nótese que no se trata de la abstracción de una propiedad accidental de ese algo que llamamos “lo moral”; así como cuando el color de un objeto se destiñe por efecto del sol. Por el contrario, esta abstracción implica una transformación radical --mejor aún, esencial-- de la noción de “lo moral”. Al perder su carácter de *principio*, de fundamento, “lo moral”

⁹ Recuerdese que, de acuerdo con nuestra hipótesis, las nuevas nociones no son sino ruinas de la constelación de la Ilustración.

se tiende a convertir en una cosa o un hecho entre otras cosas o hechos. Pero como no puede llegar a ser ni una cosa ni un hecho de ese mundo que concebimos constituido solamente por cosas y por hechos, entonces pasa a ser un “algo” insignificante, un ser de segunda, una especie de barniz de las cosas o hechos propiamente dichos. De aquí surge la idea de “valor” moral, acuñada apenas en el siglo XIX. Lo moral se convierte en “valor”; en una especie de medida que, junto con otras medidas (e.g. precio), podemos aplicar a las cosas. Hablamos entonces de “la moral de los negocios”, del “elemento moral”, de “tomar en cuenta lo moral”, en fin, usamos todas esas frases enlatadas en las que se pone de manifiesto, el status subalterno e insignificante del asunto moral. Tanto es así que nos resulta muy difícil entender el status de *principio* que tuvo lo moral para los fundadores de la cultura moderna.

Basten los anteriores comentarios para mostrar el rotundo cambio que ha sufrido la constelación de sentido en la que originalmente se insertaron las nociones modernas de moralidad, libertad, razón y ciencia. Cambio que, por lo mostrado hasta ahora, parece estar íntimamente asociado con la pérdida del status ontológico de *principio* o *fundamento* del asunto moral en relación con las otras nociones. Pero, ¿no significa este cambio una ruptura radical con el ideal de la modernidad? ¿Qué pasó entre Kant y nosotros para que se produjera tal cambio? Para responder estas preguntas es necesario entender mejor el sentido de esas nociones modernas y su origen histórico. Para ello volvamos al significado de la noción de libertad en Kant.

La Estructura y los Resortes Internos del Proceso de Liberación de la Ilustración

Decíamos que la noción de libertad a la que se refiere Kant es la capacidad de decidir autónomamente --sin la guía de otro-- el curso de acción moralmente más adecuado. Ello, claro está, requería, como ya dije, que el agente que se plantea la disyuntiva que lo conduce a *decidir* se plantee esta disyuntiva como un problema moral. Pero, ese afán de emancipación también requería que se sintiera oprimido ante algo (o por algo) de lo cual se quiere liberar. ¿Qué es, pues, eso (X) de lo cual el proceso de liberación al que se refiere la ilustración se quiere liberar? ¿Qué relación existe entre X y el hecho de que ese agente esté acuciado por el problema moral.

Aquello (X) de lo cual el proceso de liberación al que se refiere la Ilustración se quiere liberar es *la dominación eclesiástica sobre el curso de la acción humana*; dominación que tuvo lugar durante la edad media y buena parte de la edad moderna (en Europa). 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. *No se trata de que el hombre moderno ilustrado --en esencia un hombre como cualquier otro hombre-- un buen día haya alojado en su interior una nueva idea, un nuevo sentimiento, una nueva voluntad que llamamos “afán de emancipación del dominio eclesiástico”. No pretendo decir que el afán de liberación sea una posible propiedad o condición de ese ser ya formado que es el ser humano. Puesto de otro modo, no pretendo decir que el ser humano moderno (ya formado) haya sido el origen, el autor, el motor consciente, el sujeto de tal afán de liberación. Tampoco quiero decir simplemente que este nuevo afán de liberación que caracterizó al hombre moderno ilustrado haya contribuido en la ocurrencia de una serie de cambios sociales, económicos y políticos que constituyeron la época Moderna.*

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. En este orden de ideas, para usar de nuevo --y, ahora, precisar mejor-- la metáfora sobre la “constelación” de sentido antes introducida, 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*. 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, a su vez, se le va dando forma más precisa, 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, 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 constituía en torno a ese mismo afán de autonomía?* Discurramos con detenimiento sobre las tremendas exigencias impuestas (históricamente) sobre la nueva fuente de verdad.

Las Condiciones que Debía 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 post-modernidad. En efecto, como ya antes apuntábamos, en nuestro presente, lo moral, lo ontológico, lo científico-natural y lo relacionado con el tomar decisiones “racionalmente” (a nivel instrumental) se constituyen en discursos 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 ontológico-práctico. Tal criterio ontológico-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 ontológico-práctico provenga de la Iglesia. Nótese que, de acuerdo con lo anterior, no se trata de que, originalmente, la liberación de la dominación eclesiástica es una consecuencia de una voluntad general y abstracta de *autonomía*. Al contrario, el afán de autonomía se constituye a

partir del afán particular por liberarse de la dominación eclesiástica. 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*).¹⁰ 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

¹⁰ 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.

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 *legitimidad* --es decir, 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. Como veremos, esta necesidad de *legitimidad* universal es lo que le brindaría su carácter holístico a la Razón moderna. Tratemos pues de entender mejor en qué consistía el problema de *legitimidad* para poder comprender la “solución” moderna del mismo.

Decía que el gran problema de *legitimidad* era el de 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 reemplazaría 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 Solución 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 necesario 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.¹¹

¹¹ 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

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 articulación 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

una nueva fuente de verdad, lleva consigo, al mismo tiempo, una de las semillas de la destrucción de todo el proyecto de la modernidad.

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*.

Es necesario recordar e insistir en que esta voluntad de autonomía se refiere, fundamentalmente, a una autonomía para la decisión moral, una autonomía movida por la razón *práctica*. Se puede ver ahora más claro por qué según Kant, *lo práctico*, “es todo lo que es posible mediante la libertad” (Kant, 1787, B-828). 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*. La consecuencia inmediata de esta mismidad es --¡de nuevo gran sorpresa para nosotros!-- *la imposibilidad de separar el ideal de libertad y el de justicia*. Veamos brevemente porqué.

El principio de autonomía no es otra cosa que la posibilidad que tiene el ser libre de seguir su propia ley universal en contra de sus “apetitos” e “inclinaciones”. Por ello el principio de autonomía establece que debemos actuar de manera tal que la voluntad ejercida para que la máxima de nuestra acción se convierta en ley universal sea constitutiva de la voluntad que mueve nuestra acción. El que la máxima de nuestra acción se convierta en ley universal implica que sea válida para todos y en todos los tiempos. Esta universalidad no es otra cosa que el principio de justicia. Por esta razón, el afán de autonomía implica, para Kant, el afán por la justicia. La autonomía del individuo es el principio de justicia universal. ¡Compárese esto con el Darwinismo social que caracteriza las actuales corrientes “liberales” radicales!

Ahora bien, como ya vimos, el afán de autonomía --motor de la razón, y del ser social dentro de una “humanidad digna” (justa)-- está fundado en lo moral porque se trata de una autonomía que reclama para sí *legitimidad*. Y es precisamente el afán de *legitimidad* lo que le brinda condición especial a este modo de entender la autonomía que, como veremos, comenzará a transformarse en lo que Nietzsche

llamó “voluntad de poder”, en la última etapa de la modernidad. Pero antes de llegar a ese punto debemos resumir lo anterior en torno a la idea de legitimidad, para así hacer énfasis en la relación entre el afán de autonomía *legítima* y el afán de sistemas (y la pregunta por el sentido).

Si se observa el asunto de la legitimidad desde una perspectiva más amplia de carácter histórico y antropológico (es decir, más allá de nuestro acostumbrado provincialismo epocal), descubrimos que “legitimidad es al cualidad que tiene el poder cuando es ejercido por derecho divino y por mandato divino” (Briceño Guerrero, 1989). Por esto el poder de la iglesia en la Edad Media y al comienzo de la modernidad era legítimo. El problema con el que se inicia y con el que se termina el ideal de la modernidad es el de despojar a la Iglesia de su dominio omnipotente sobre los hombres, pero de manera que la fuente de legitimidad del nuevo dominio mantuviese y perpetuase la forma abstracta de la antigua noción de legitimidad. Ello requería hallar una nueva fuente de legitimidad que no proviniese del Dios del Cristianismo pero que mantuviese su *universalidad*. La nueva fuente de legitimidad debía ser única y válida para todos los seres humanos y para todos los casos. De no cumplir esta relación de “uno para todos” que define la *uni-versalidad*, el nuevo dominio se fracturaría en pedazos y su omnipotencia se colaría por las fracturas. Pero la nueva fuente de legitimidad debía heredar otra cualidad constituyente del carácter universal de la legitimidad divina: Debía constituirse en patrón indivisible y absoluto de verdad y de moralidad. Es por ello que la Razón, la nueva fuente de legitimidad, tenía que tener un carácter holístico. Y este carácter holístico no es otra cosa que esa *uni-versalidad* y *comprensividad* necesarias para responder, desde una unidad fundamental, las tres grandes preguntas kantianas: “¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué puedo esperar?”. La Razón debía ser y debía producir un gran *sistema* de la Razón en el que lo moral, lo ontológico, lo epistemológico y lo instrumental consiguieran su unidad. Obviamente, este ideal sistémico de la razón es desaparece si la pregunta por el sentido no se convierte en la pregunta fundamental.

He presentado una interpretación de la constelación de sentido de la Ilustración en la que, valga la redundancia, la pregunta por el sentido tuvo sentido. En esa interpretación podemos entender cómo se relacionan los conceptos de legitimidad, verdad, justicia y moralidad dentro de la mencionada constelación. He asomado de vez en cuando comparaciones con nuestro presente que indican los resultados del cataclismo que esa constelación de la modernidad sufrió y que nos proporcionan la primera parte de una posible respuesta ante la pregunta que mueve este ensayo: ¿por qué no nos preguntamos por el sentido de nuestras organizaciones? Pero, habiendo llegado a este punto, y con miras a enriquecer esa respuesta con una segunda parte, no podemos dejar de preguntar, ¿por qué se fragmentó la constelación de la Ilustración?

¿POR QUE OCURRIO EL CATACLISMO QUE DESTRUYO LA CONSTELACION DE LA ILUSTRACION?

Las posibles respuestas a esta pregunta son múltiples, complejas y de diferentes grados de generalidad. Aquí me voy a limitar a lo que considero dos posibles respuestas generales ante esa pregunta.

Primera Respuesta ante la Pregunta “¿Por qué Ocurrió el Cataclismo de la Constelación de la ilustración?”

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 problema práctico (moral), ni *objectum*, ni ciencia moderna, ni filosofía moderna, ni humanidad, ni justicia, ni democracia, ni afán de sistema (como era concebido en la constelación de la Ilustración). 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 mencionada. 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 estaría “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

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.

toda la constelación. En particular, esta supremacía metafísica es constitutiva de la dialéctica entre ser y deber-ser. *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 significado* 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 pre-socrática. 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 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 pregunta por el sentido de la acción social organizada.

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

¹⁴ La teoría que ampara esta concepción la hemos denominado “evolucionismo organicista” en (Fuenmayor, 1993a).

signos en un lejano y brumoso horizonte. Ya desde un poco antes de la Segunda Guerra Mundial, la imperceptible destrucción de los significados primarios de todo lo que había constituido el discurso público de la Ilustración desprendía densos vapores que enrarecían el aire y perturbaban a ciertos espíritus sensibles. Se sentía ya una atmósfera densa y pesada. 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”).

El problema de sentido tuvo sentido (valga la redundancia) en la era Moderna sólo en la medida en que el afán de sistemas estuvo presente. El afán de sistemas, a su vez, tuvo sentido como parte del afán de autonomía, inscrito en la voluntad por una autonomía legítima. Ahora es claro cómo con la ruptura de la constelación moderna se ha ido extinguiendo la pregunta por el sentido.

Segunda Respuesta ante la Pregunta “¿Por qué Ocurrió el Cataclismo de la Constelación de la ilustración?”

Hay un segundo aspecto sobre la razón de ser del cataclismo de la constelación de la ilustración. Decíamos que la constelación de la ilustración se constituye, por obra del afán de emancipación, en torno a dos grandes centros de gravedad de carácter primariamente ontológico: *subjectum* y *objectum*. Estos centros de gravedad constituyen los dos elementos de lo que se ha dado en llamar el “dualismo cartesiano”. Decíamos también que el afán de sistemas es constitutivo del afán de emancipación, debido a su ideal de autonomía legítima.

Ahora bien, hemos mostrado en otros escritos (Fuenmayor, 1991a, 1991b, 1991c) que el “dualismo cartesiano” definido por la estructura ontológica {*subjectum* - *objectum*}, es *lógicamente* contradictorio con un enfoque de sistemas. Puesto en muy pocas palabras: La razón de esta contradicción descansa en el hecho de que la condición holística de los fenómenos se pierde en la brecha infinita que separa los dos elementos del dualismo. Esta contradicción entre el afán sistémico propio del afán de emancipación auto-legitimizante y la estructura ontológica (dualismo) de la constelación de la Ilustración fue socavando las bases mismas de dicha constelación.¹⁵

¹⁵ Este asunto tratado en la segunda respuesta ha sido desarrollado más detalladamente en Fuenmayor, 1993a y 1993b.

CONCLUSION

Este artículo surgió de la pregunta: “¿Por qué nos hemos olvidado de la pregunta por el sentido global de nuestras prácticas institucionales? El “nosotros” al que se refiere esta pregunta parece englobar todo lo occidental o lo que pretende serlo. Sin embargo, podríamos reducir este “nosotros” a un “nosotros” más particular, por ejemplo, un “nosotros, miembros de sociedades subdesarrolladas”.

Para intentar responder a esta pregunta más específica haría faltase tendrían que estudiar las relaciones que se pueden establecer entre lo hallado en la primera etapa y la condición histórica particular de los países subdesarrollados ante el advenimiento de la modernidad en los países desarrollados. Más específicamente, tendría que establecer relaciones entre, por una parte, el proceso histórico correspondiente al surgimiento y la posterior fragmentación de la constelación de la Ilustración en las sociedades europeas, y, por la otra, el proceso de colonización y dominación de sociedades originalmente no europeas por las sociedades europeas. Aunque aquí no podemos desarrollar esa segunda etapa, podemos adelantar un comentario al respecto. Para ello permítaseme recordar la idea fundamental de esta segunda etapa anunciada al comienzo.

Los Estados modernos de las sociedades europeas, surgidos con el propósito de realizar el ideal de libertad y justicia (ideales encajados en la constelación de la Ilustración) para las sociedades de sus correspondientes países, realizaron una doble y contradictoria labor en las sociedades no europeas subdesarrolladas: Por una parte permitieron que el discurso público u oficial de las mismas se constituyese en torno a los ideales de la ilustración; pero, por otra parte, directa o indirectamente, apoyaron el surgimiento de clases hegemónicas dominantes en los países subdesarrollados que sistemáticamente y arbitrariamente (en relación con los principios de aquel ideal de la modernidad) han oprimido los derechos básicos de la población marginal. Esta violación de derechos, que va desde el atropello arbitrario de las personas hasta su privación del derecho a la educación y a los servicios de salud, ha evitado el proceso de ilustración, caracterizado tanto por una educación emancipadora para todos los ciudadanos como por la institucionalización de la crítica participativa. De este modo, en la mayor parte del mundo no europeo, el ideal de organización social representado por el Estado moderno y caracterizado por la condición de igualdad de derechos para todos los ciudadanos, aunque presente a nivel de discursos orales y escritos, siempre ha estado muy lejos de ser realizado. En otras palabras, en nuestra historia latinoamericana, la constelación de la Ilustración ha sido sólo una no muy bien entendida y lejana quimera de unos pocos soñadores y un instrumento demagógico de unos cuantos opresores. Hemos sido, no obstante, eternos imitadores de formas externas, del cascarón, por así decirlo, de las sociedades europeas. Hemos imitado sus edificios, sus palabras, sus ropas, sus ansias de consumo; hemos comprado sus aparatos, y todo tipo de espejos brillantes. En contraste, hemos admirado aquellos escasísimos personajes que, como Simón Bolívar, supieron que no se trataba de imitar formas externas, sino de generar un

orden social basado en el ideal de la modernidad. Ya lo decía el maestro de Bolívar, Simón Rodríguez, “O inventamos o erramos”. Sin embargo, la gesta de los dos Simones, aunque esporádicamente presente siempre en nuestra historia, ha fracasado. Fracaso cuando el ideal de la Ilustración estaba en su apogeo en la Europa que queríamos imitar. Mucho más tiene que fracasar ahora, cuando ese ideal de la Ilustración sólo va dejando sus ruinas lingüísticas en la Europa post-moderna.

Tenemos pues una doble razón (si es que esta palabra se puede usar en este caso) para no formularnos la pregunta por el sentido de nuestras organizaciones latinoamericanas. Por una parte, como occidentales ya estamos viviendo una época histórica en la que rápidamente se va esfumando la constelación que trajo consigo la pregunta por el sentido. Por otra parte, como subdesarrollados, nuestro afán de copiar formas externas nunca se ha preocupado mucho por los ideales de aquella constelación; y ahora que está en vías de extinción mucho menos. De este modo, todo parece indicar que estamos destinados a copiar la mentalidad instrumental, el liberalismo radical y el consumismo que caracterizan las sociedades europeas del momento. Claro está, que esas sociedades, debido a su inercia histórica, y a pesar de su liberalismo radical del presente (nunca tan radical como el nuestro), aún conservan algunos frutos de aquel ideal de la Ilustración. Aunque en proceso de deterioro, ellas conservan un estado de derecho muy distante del que aquí decimos soñar. Perdón, decíamos soñar, por que ya ni soñamos.

BIBLIOGRAFIA

- Checkland, P.B. (1981). *Systems Thinking, Systems Practice*, Wiley, London.
- 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. (1991a). The Roots of Reductionism: A Counter-Ontoepistemology for a Systems Approach. *Syst. Pract* 4, 419-447.
- Fuenmayor, R.L. (1991b). The Self-Referential Structure of an Everyday-Living Situation: A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology. *Syst. Pract* 4, 449-472.
- Fuenmayor, R.L. (1991c). Truth and Openness: An Epistemology for Interpretive Systemology. *Syst. Pract* 4, 473-490.
- 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.
- Habermas, J. (1972), *Knowledge and Human Interests*, Heineman, London.
- 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). “¿Qué es la Ilustración?” En Kant, I. (1978), *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.
- Kant, I. (1787). *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.