

El humanismo y la sociedad actual

Juan Monroy García
(Coordinador)

Ta EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

El libro reúne diversos ensayos desde el recinto humanista, bajo la configuración actual de una crisis existencial del mundo, y desde el cuestionamiento de objetivos, fines y valores humanos; además de deliberar sobre las relaciones ser humano-naturaleza, e individuo-comunidad, haciendo notar la necesidad de reflexionar a partir de las humanidades: filosofía, historia y literatura, para una sociedad en crisis, e intentando contribuir a una cosmovisión centrada en el ser humano analizando sus acciones y creaciones de manera crítica; pensando y cuestionando la posibilidad del futuro de la humanidad.



9 786078 702893

**EL HUMANISMO Y LA SOCIEDAD
ACTUAL**

**Juan Monroy García
(Coordinador)**

Primera edición: noviembre 2023

Este libro fue positivamente dictaminado bajo la modalidad de pares ciegos

© Juan Monroy García
© Editorial Torres Asociados
Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco
Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.
Tels. 5556107129 y 5575926161
editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-89-3

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
LAS CENIZAS DEL HUMANISMO <i>Adrián Isaac Rojas Pérez</i>	11
LA DICTADURA Y MAQUIAVELO: SOBRE EL ORIGEN Y FINES DEL GOBIERNO DICTATORIAL Y SUS BASES MAQUIAVELIANAS. <i>Andrés Eduardo Galindo García</i>	49
LA AUTONOMÍA INDÍGENA Y EL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL <i>Juan Monroy García</i>	83
LA CRISIS DEL NEOLIBERALISMO Y EL “GIRO A LA IZQUIERDA” EN AMÉRICA LATINA <i>Anastacio Sosa Ramos</i>	117
DOMINACIÓN, DESMESURA Y SUICIDIO EN DESCARTES. UNA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DESDE JEAN-LUC MARION <i>José Mariano Iturbe Sánchez</i>	161
MEDIO SIGLO DE SECULARIZACIÓN <i>Herminio Núñez Villavicencio</i>	191
SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA Y LA FORMACIÓN DE UNA TEORÍA SOCIAL EN LA OBRA DE MAX HORKHEIMER <i>Abimael Bernal Aguilar</i>	229

HOBBS Y ROUSSEAU, LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA
RELIGIOSA PARA UNA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

Juan Jesús Monroy Mendoza

247

SEMBLANZA DE LOS AUTORES

267

INTRODUCCIÓN

La sociedad actual tiene como sus fines y objetivos fundamentales, la ganancia y el capital, bajo parámetros eminentemente económicos, donde el ser humano pasa a un segundo plano, nada trascendente, esta sociedad además se apropia de la naturaleza, la que explota y destruye de manera rapas. Las humanidades tienen una responsabilidad importante que cumplir en la sociedad actual, hacer notar que lo trascendental, es la subsistencia de la naturaleza y el ser humano mismo, como parte de ella.

El presente texto pretende ser una aportación en ese sentido. Iniciando con el capítulo denominado: las cenizas del humanismo, de Adrián Isaac Rojas Pérez, donde el autor señala que: Desde el siglo XX, a través de la filosofía nietzscheana, el humanismo perdió credibilidad, indicando además que, con Heidegger y Foucault, también quedo en entredicho el humanismo de los siglos XVIII y XIX. “De ahí que, desde el saber filosófico hasta el Teatro, desde la Música hasta la Antropología, el humanismo está en jaque; al parecer, el fulgor del humanismo ya no es la “cura” frente a la cosificación de los seres humanos o la “fórmula” contra las consecuencias devastadoras de la tecno-ciencia o, de la unidimensionalidad de los mismos”. Nietzsche también, como *filósofo de la sospecha*, “consideró que es el origen de toda deshumanización por su “halo” metafísico y, sobre todo por no afirmar e interpretar la vida”.

Por otra parte, el escrito de Andrés Eduardo Galindo, La dictadura y Maquiavelo: Sobre el origen y fines del gobierno dictatorial y sus bases maquiavelia-

HOBBS Y ROUSSEAU, LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA PARA UNA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE.

Juan Jesús Monroy Mendoza
UAEM

INTRODUCCIÓN

Haciendo un análisis superficial, pareciera que en Hobbes al no haber un “estado intermedio”, y solamente existir el “estado natural” y el “estado civilizado”, no queda suficientemente claro de donde surgen las cualidades *dionisiacas* o *apolíneas*, en términos nietzscheanos, pues se percibe un materialismo mecanicista que reduce al Hombre a un ser netamente actuante y no sintiente, teniendo una fuerte repercusión en la ética, el reconocimiento del “otro” y la identificación del individuo como parte de la colectividad.

Pero, tal parece que Rousseau si comprendía la naturaleza de la relación indisoluble entre ética y política, de aquí que su obra contempla un tratado de ética que conocemos con el nombre de *Emilio* y que trascendería tácitamente en su concepción política expuesta en *El contrato social*.

Cuando Rousseau plantea su concepción de la metáfora contractualista, considerando un estado intermedio, todos los detalles respecto de donde provienen las situaciones *apolíneas* y *dionisiacas* quedan suficientemente esclarecidas, pues como bien lo menciona Rousseau es en ese estado que el Hombre goza de los

veneficios de los estados natural y civilizado, es decir, del instinto y la pasión en conjunto con el orden y la razón, respectivamente, dando entonces sentido a lo que comúnmente conocemos como lo humano, o al Hombre mismo, pues eso es el Hombre, apolíneo y dionisiaco, pasión y orden, sensibilidad e instinto conjunto de una razón, contradicción y complementación, conflicto interno, pero también externo, pues al mismo tiempo surge el contrato, es decir, una relación con “el otro” y con lo colectivo, conflicto individuo colectividad. Pero no como algo trágico, sino como una “condición humana”¹, pues el Hombre no puede habérselas en el mundo solo, el hombre surge a la par de lo colectivo, el Hombre es social y es ahí donde surge lo humano, en el reconocimiento del *otro*, con una ética. De aquí que no se puede hablar de política sin una ética, en el discurso de Rousseau.

Ante el evidente debilitamiento del vínculo individuo colectividad contemporáneo, lo que le resta al Hombre es una soledad “abismal”, que no nos permite mirar más allá de nosotros mismos; el otro ya no nos acompaña y ha sido desprovisto de un rostro y por consiguiente invisibilizado indignamente. Pero si profundizamos más en la propuesta de Nietzsche veremos la soledad introspectiva puede ir más lejos que un narcicismo lastimero, respecto de la introspección y

¹Es importante hacer la aclaración de qué se entiende por *condición humana* es entendida en este tratado, pues si bien evoca a un existencialismo principalmente sartreano, yo simpatizo más con la concepción de Erich Fromm, de donde podemos interpretar que la *condición humana* implica el estar excluido de la naturaleza, como resultado de una razón introspectiva, de aquí que dicha condición puede vincularse con la una noción de soledad, miedo o incluso angustia.

la soledad. Retomando la figura de Zaratustra, pues en esta figura metafórica, símbolo del filósofo ideal nietzscheano hay un retorno al núcleo social, pero hay que hacer un esfuerzo por encontrar ese camino.

I. LA CRÍTICA AL MATERIALISMO MECANICISTA EN HOBBS Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS

Thomas Hobbes es un filósofo inglés denominado ius-naturalista², por consiguiente, él creía que hay una serie de derechos naturales que todos poseemos. Entonces podemos inferir que hay una noción de “derecho natural”, que se percibe principalmente en el “Leviatán”³, pues él también creía que por medio de la razón el universo, la cultura y la naturaleza tienen un orden y una armonía determinada.

Y al respecto se describe que: *mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.* (Hobbes 2012, §XVI 75)

Circunstancia que enmarca meritoriamente lo que se conoce, en Hobbes, como “estado natural”: un estado donde por la preservación de la vida propia está permitido hacer la guerra contra quien sea.

²Del latín *jus naturale*, que para Hobbes “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.” (Hobbes 2012, §XIV 75)

³Concretamente en el capítulo XIV *De la primera y de la segunda leyes naturales y de los contratos.*

Entonces, en Hobbes encontramos que todos los Hombres son iguales respecto de un derecho natural, pero también intelectivamente, pues el menciona:

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. (Hobbes 2012, §XIII 71)

Pero también señala que “perseguiamos algo distinto”, exaltando la parte liberalista del autor, que reconoce el deseo como parte fundamental del Hombre, así como también la competencia por alcanzar el *objeto de deseo*⁴, ocasionando discordias, pues “tales recursos son insuficientes (...) y están sujetos a enajenación y disminución.” (Hobbes 2012, §XXIV 71)

⁴ Cuando se menciona “objeto de deseo” es ineludible pensar en Lacan y la famosa referencia “El deseo humano es el deseo del Otro”, pero para este trabajo hay que hacer la siguiente puntualización, pues deseo del “deseo del Otro”, implica deseo de ser objeto del deseo de otro, por consiguiente deseo de reconocimiento por parte de otro, en este sentido el deseo no es una relación con un objeto, sino la relación con una falta, nuevamente una reflexión que nos vincula a la ausencia, soledad, y que implica al otro.

Por otra parte, el sujeto desea en tanto Otro; o sea, desea desde el punto de vista de otro.

Es por lo anterior que resulta necesario el denominado “pacto de unión” y con ello el paso al “estado civilizado”⁵. Por consiguiente, el reconocimiento del otro⁶, el surgimiento de una ética y la concepción del Hombre como ser social, están dotados de características muy peculiares, concretamente en el marco de la competencia por los recursos materiales y un descontrol del deseo, lo que produce una enajenación mecanicista, o como algunos críticos puntualizarían:

El materialismo de Hobbes es un materialismo mecanicista. Por eso, Marx, comparando a Hobbes con Bacon, escribía que la materia de Bacon <<sonríe al hombre con todo su poético y sensual esplendor>>, mientras que en Hobbes <<la materialidad pierde su flor y se convierte en la materialidad abstracta de un geómetra>>. (Rosental 1946, 139, 140)

⁵ Del latín *estado civitas*, que Hobbes interpreta como: “algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.” (Hobbes 2012, §XVII 101, 102)

⁶ En este punto cabe aclarar que se entiende por “el otro”, en este trabajo de investigación, la concepción del filósofo lituano Emmanuel Lévinas, expuesta en su obra *El Tiempo y el Otro*: “el Otro, como rostro que me interpela y restituye, no es mera representación y mismidad, sino por el contrario, hay en él la presencia ausente de la idea de infinito, que me ordena y que lo hace incapaz de ser sometido por mí.” Confróntese (Lévinas 1993, 20-24)

En suma, en Hobbes podemos encontrar un materialismo determinista, que condiciona al Hombre sin considerar el aspecto metafísico-teológico del mismo. La mencionada omisión queda plasmada en el siguiente fragmento del *Leviatán*: “Y los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e imaginar varias clases de fuerzas invisibles.” (Hobbes 2012, §XI 61, 62)

Analizando la postura de Hobbes encontramos uno de los grandes peligros de la modernidad, reducir al Hombre a únicamente la porción formal de su acontecer, despreciando su parte sensible e instintiva, como se muestra en el siguiente fragmento:

Resulta evidente que la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía. Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada, como ya he dicho, por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos. (Hobbes 2012, §I 5)

Es evidente, en esta cita, cierto tinte platónico, pues se percibe un desprecio al cuerpo y una adoración por la sustancia y si bien se reconoce un empirismo, se intuye que es algo de lo cual debemos cuidarnos. Aunque Hobbes pretende versar sobre política, no puede desprenderse del gran problema que inaugura el periodo moderno con René Descartes, me refiero al problema de la certeza.

Ya más avanzado el discurso del *Leviatán*, Hobbes retomara este asunto, resumiendo su postura materialista afirmando que “Todo lo que es real es material, y lo que no es material no es real”. (Hobbes 2012, CapXXI p58)

I.1 UNA NOCIÓN DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE HOBBS

El Crudo Pensamiento de Thomas Hobbes toma una versión cruel del ser humano. “Cada hombre es enemigo de cada hombre” (Hobbes 2012, §XIII 73), en esta lucha por los recursos limitados; Hobbes deja claro que el Hombre en libertad natural no es capaz de progresar, no hay lugar para el mejoramiento, debido a que no hay seguridad.

El afán de lucha se origina en la competencia. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, su plantar o repeler a otro. (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes cree fervientemente que el camino mecanicista del Hombre es ser enemigo de su prójimo, en el estado natural, y termina renegando de aquellas cualidades que nos provee el estado natural, aquello a lo que Nietzsche denominará lo “dionisiaco”.

Pero, por otro lado, aunque no muy evidente en el *Leviatán*, a comparación con lo expuesto en *El contrato social* de Rousseau, Hobbes defiende parte de lo dionisiaco en su intento por exaltar la importancia del estado civilizado, como se muestra en la siguiente cita:

Y en el amor a las artes. El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio. (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes considera que es en el estado civilizado donde pueden surgir las artes, la cultura y la paz, pero lo anterior entendido meramente como un orden, apolíneo, si queremos seguir interpretándolo a partir del marco conceptual nietzscheano, por lo que termina haciendo apología ingenua de lo que conlleva el estado civilizado, ingenua pues no se da cuenta de que las artes, la cultura y la filosofía, son todas manifestaciones que comprenden tanto de la porción pasional e instintiva, como del orden provisto por la razón, conjunción que implica la contradicción complementaria que es el Hombre.

La perspectiva de Hombre desde este primer momento, del contractualismo moderno, nos muestra un ser humano que no siente un compromiso con lo colectivo, sino que está en una búsqueda de un espacio seguro, pues ante la incapacidad de poder habérselas en el mundo solo, recurre al pacto de unión y acepta ceder su libertad a cambio de garantizarse su supervivencia. Pero esto cambia bastante en la concepción de Jean-Jacques Rousseau, quien no sólo se ocupará de versar sobre política en *El contrato social*, sino que también trataría de reivindicar la noción de Hombre como ser social, a través de su estudio de ética el *Emilio*, brindándonos una perspectiva más humana del Hombre desde el discurso contractualista.

II. UNA ÉTICA EN ROUSSEAU, EL RESULTADO DE UNA DILUCIDACIÓN (EXPERIENCIA) DIVINA

En el libro *IV* del *Emilio* se aborda la idea de la Naturaleza como Orden, en la forma de un sistema de creencias religiosas que, comúnmente se acepta, son las del autor. Pero, “Rousseau está menos interesado en demostrar la existencia de Dios que en analizar sus atributos, pues es en ellos donde se encuentran grabadas las leyes fundamentales de la Creación.” (Domínguez 2018, 27)

Por consiguiente, el presente trabajo pretende más bien seguir la línea de investigación propuesta por Robert Sapemmann⁷ y los estudios transformados en Lecciones de Louis Althusser⁸, los cuales sugieren que “...en realidad es la dimensión metafísica del concepto de naturaleza la que interesa más a Rousseau, y que es a partir de ella que puede encontrarse un hilo conductor que atraviesa todo su pensamiento.” (Domínguez 2018, 26, 27) Desde esta perspectiva, Naturaleza y Orden tienen una fuerte carga teológico-religiosa y esto nos permite ver que “el interés real de Rousseau es establecer un vínculo entre el Orden y la naturaleza humana.” (Domínguez 2018, 28) Es decir, un vínculo Hombre-Dios semejante al del discurso de Santo Tomás:

... contemplando a Dios en sus obras y estudiándolo por aquellos atributos suyos que me importaba conocer, he llegado a entender y aumentar gradualmente la idea imperfecta y limitada al principio que me ha-

⁷ Principalmente en su texto denominado *Rousseau, ciudadano sin patria*, (2008) Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

⁸ Althusser, Louis (1972) *Lecciones sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires.

cía de ese ser inmenso. Mas si esa idea se ha vuelto más noble y mayor, también es menos proporcionada a la razón humana. A medida que me aproximo en espíritu a la eterna luz, su resplandor me deslumbra, me turba, y me veo forzado a abandonar todas las nociones terrestres que me ayudaban a imaginarla. (Rousseau 2012, §IV 451)

El vínculo Hombre-Dios en Rousseau, posible gracias a la experiencia Divina, es una concepción muy similar a la definición de ley natural⁹ en Tomás de Aquino que considera la participación de la ley eterna en el ser racional. (Aquino 1979, 636) Por consiguiente, la ley natural en Santo Tomás es resultado conjunto entre ley eterna y ley humana:

El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas. (Aquino 1979, §94 632)

Pues como expone la cita de la Suma teológica, la ley natural es un conjunto de “principios morales” básicos arraigados en la naturaleza que pueden ser co-

⁹ Confróntese: Tomás de Aquino, Suma de teología, II, c.93, a.1 (en C. Fernández, Los filósofos medievales. Selección de textos, 2 vols., BAC, Madrid 1979, vol. 2, p. 636). << Así como la razón de la divina sabiduría -en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella- tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos.>>

nocidos mediante la razón. De esta viene la noción de bien en Aquino: Pues, “la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.” (Aquino 1979, §90A4 633)

En este sentido, podemos deducir que hay una similitud ineludible entre Rousseau y Aquino, en tanto que consideran a la experiencia Divina como la posibilidad de deducción de un orden moral que es cognoscible mediante el ejercicio racional, como se muestra en la siguiente cita:

¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones, sin ti, no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio. (Rousseau 2012, §IV 460)

Rousseau nos propone un modelo de identificación con “el otro” a partir de aquello de donde surge lo humano y esto, para autores como Domínguez, es donde radica la gran importancia de la reflexión de Rousseau al “haber desentrañado el problema de la naturaleza humana, por haber introducido matices que rompieron con la tradición iusnaturalista y por haber puesto al hombre de cara a su desarrollo, a su aprendizaje y a su historia, por haber pasado del mecanicismo a la experiencia religiosa.” (Domínguez 2018, 30)

Y que permite rastrear en la noción de lo Divino una serie de características que impactan en la concep-

ción de una ética y de un Hombre desde la perspectiva de Rousseau.

Que Rousseau considere a la ética nos indica que, si la ética es la encargada de regular el comportamiento del Hombre con su prójimo, en la concepción de Rousseau, el Hombre se separa del resto de los animales y del estado natural gracias al mutuo cuidado, en una relación indisoluble con lo colectivo. Por consiguiente, resulta interesante ver que, en la actualidad y en la sociedad mexicana, los problemas como el narcotráfico y la corrupción son causa de un debilitamiento del vínculo “individuo-colectividad”, donde el deseo, impulsado por una ideología predominante de corte capitalista, nos hace actuar de una manera mecanicista, olvidando aquello que desde la perspectiva de Rousseau nos hizo humanos, es decir una ética y por consiguiente ese contrato de mutuo cuidado con “el otro”. En el siguiente apartado se aborda este planteamiento con mayor detenimiento.

II.1 LA IMPLICACIÓN DE UNA ÉTICA EN LA NOCIÓN DE HOMBRE PARA ROUSSEAU

En la metáfora del contractualismo moderno nos encontramos con dos momentos de transformación y cambio muy evidentes. El primero de ellos, es el momento que Thomas Hobbes denomina como “pacto de unión” donde surge la colectividad con la finalidad de sumar las fuerzas y de este modo poder sobreponernos al caos imperante y así salvaguardar la vida, cuidándonos los unos a los otros; encontrando por primera vez un “lugar seguro”, al mismo tiempo que también surge el ser humano como tal, Pues en la interpretación de Jean-Jacques Rousseau no solo existe el “estado natural” y

el “estado civilizado” sino también un “estado intermedio” en el cual el Hombre goza de los beneficios de los dos anteriores, es decir, tanto de sus instintos naturales, como del orden provisto por la razón respectivamente suministrados por los dos estados según Hobbes. Y es en ese momento que surge el Hombre como lo conocemos, en la dualidad de ser sensible y racional, como lo menciona también Carmen Demárquez: pues para ella el Hombre “no se ha consumado en el estado ‘puro’ de [la] naturaleza [del hombre], por lo que se puede afirmar que lo humano en su plenitud no está aún presente en él” (Demárquez 2006, 108). Por lo tanto, en el *estado intermedio* no solo surge el Hombre, sino también lo humano, es decir: una ética, una política, una sociedad, entre otras, pero también la necesidad de un “espacio seguro”.

Lo cual nos lleva a un segundo momento y al pensamiento de John Locke, quien centra su reflexión y enfoca la metáfora del contractualismo en la explicación del surgimiento de la propiedad privada y de la necesidad de que el estado pueda garantizarnos la preservación de la misma.

Desde esta perspectiva, que nos brinda la metáfora del contractualismo moderno, es interesante analizar el devenir del Hombre, desde el aquí planteado como surgimiento de lo humano, de la mano de la colectividad; de ser un humano habitante del mundo libre, a ser ahora alguien que viene acompañado de la promesa del cuidado mutuo y del bienestar del “otro”, pero que pasó a ser un individuo y un ciudadano encadenado al contrato y a las reglas; reducido a un individualismo mediatizante que no ve más allá de sus propios intereses y circunstancias donde el “otro” se vuelve un medio

para llegar a un propio fin, en una pérdida del sentido teleológico de lo humano y del Hombre.

III CONCLUSIONES GENERALES

El presente trabajo tiene como finalidad, en primera instancia, reivindicar la metáfora del contractualismo moderno, que si bien es el fundamento del liberalismo y por consiguiente de una postura capitalista que mediatizó al Hombre hasta llegar a la “unidimensionalidad” consumista como lo describe Herbert Marcuse, durante la segunda mitad del siglo pasado; pero con la perspectiva que este trabajo de investigación brinda, también se puede mirar que desde las primeras concepciones de Hobbes y Rousseau, principalmente, puede encontrarse la necesidad de una ética que, aunque tácita, nos brinda una perspectiva del Hombre, de lo humano y del individuo contemplando un fin teleológico. Mirando al otro como alguien diferente de mí, pero necesario para mi realización, en una relación de mutuo cuidado y, aunque coercitivo en el caso del Leviatán, de respeto.

En general considero este trabajo como el primer paso en un proceso para visibilizar que los grandes problemas de las sociedades, por lo menos a nivel Latinoamérica, como pueden ser el narcotráfico y la corrupción, así como los derivados de estos mismos, son problemas que atañen al filósofo y más concretamente son problemas éticos, derivados del debilitamiento del vínculo individuo-colectividad y por la omisión de la consideración de la dimensión metafísico-teológica.

En una sociedad donde predomina un pensamiento neoliberal que se transmite a través de una ideología perfectamente mimetizada, no hay una crítica real, sino que parece que el poder es ese monstruo “que todo lo

engulle”, refiriéndose al Leviatán, digiriendo y asimilando todos los otros discursos. Esto resultado de la globalización y la intercomunicación que vivimos actualmente con el fuerte crecimiento de la internet, las redes sociales, entre otras. Lo anterior dando origen a lo que José Rafael Hernández Arias, denomina como “<<superleviatán>> construido a partir de acuerdos y pactos entre todos los actores internacionales” (Arias 2010, 21), imponiendo esa “voluntad global”, que está muy lejos de ser el concepto de “voluntad” del cual versó magistralmente Hegel¹⁰, sino más bien, lo que yo denomino como una “voluntad ideologizada”, una falsa voluntad que resulta ser una imposición que no respeta lo diferente, que no acepta la crítica y que es totalizadora y homogeneizante, pues sirve al poder y más concretamente a la vertiente económica del poder y que retomando la noción hegeliana, en lugar de liberar, somete y condiciona el acto del individuo.

Por lo anterior, podemos concluir que el individuo se encuentra desposeído de la dignidad que le brindaba lo humano, pues está falsamente guiado por una “pseudovoluntad” que lo aleja de la dignidad que implica su relación con el otro, lo hace un ser insensible, un autómatas actuante, que no es capaz de cuestionarse para qué se levanta todos los días a hacer la misma labor, exactamente de la misma manera por más

¹⁰La voluntad es expuesta por Hegel, principalmente, en la introducción de los Fundamentos de *La filosofía del derecho*. De donde se debe entender que la noción “libertad” hegeliana es producto de la *voluntad*, como bien lo menciona Jesús Ezquerro Gómez en su artículo *La voluntad libre en Hegel*, donde se lee: “Según Hegel la voluntad, en tanto que conciencia práctica, crea su objeto. Por eso puede reconocerse en él. Esa creación es la libertad.” (Gómez 2009, 15)

de la mitad de su vida. El individuo está en crisis, pues ha olvidado que el reconocimiento de uno mismo se logra a través del reconocimiento del otro, como bien lo menciona Carlos Cullen, cuando nos habla de la interpelación ética. El Hombre que estamos viviendo actualmente, es el resultado del modelo capitalista de la educación por competencias, por tanto, un individuo que ve "al otro" como el enemigo a vencer y no como aquel de quien cuidar. Es decir, "el otro" es percibido como el medio para llegar a un fin. Perdiéndose en esta relación todo fin teleológico colectivo, generando una cultura mediatizante que valora al capital por encima de lo humano, Generando el debilitamiento del vínculo "individuo-colectividad".

El mismo alejamiento o rechazo de lo colectivo es protagonista en muchas ocasiones de la obra de Nietzsche, presente de muchas maneras, como lo hace evidente Michel Foucault visibilizando la postura vitalista del filósofo alemán, pero también la indudable desconfianza que Nietzsche tiene para "lo humano", que es entendido por el filósofo francés como una "interpretación condicionada", sea esta la sociedad, la política, el poder, la economía, entre muchas otras. Que justifican la postura de rechazo simbolizada en el aislamiento introspectivo de Zaratustra, donde un análisis superficial nos hace cuestionarnos si los encuentros sociales tienden a mejorar la vida del Hombre, o por el contrario, terminan por inhibir su desarrollo humano. Pues dice el texto de Nietzsche: "¡Que mis animales me guíen!, he encontrado más peligro entre los hombres que entre los animales, (...) peligrosos son los caminos que recorre Zaratustra." (Nietzsche 1966, 146) cita que plasma la

"sospecha" de la que hablará después Foucault en su famoso texto: Nietzsche Freud y Marx, de donde se extrae el siguiente fragmento:

"Yo me pregunto si no se podría decir que Freud, Nietzsche y Marx, al envolvernos en una tarea de interpretación que se reflejaba siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son enviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día." (Foucault 1967, 8)

Pero en la figura de Zaratustra encontramos un momento de ascenso metafórico, que pudiéramos identificar burdamente con un "mejoramiento" o el "cuidado de sí", pero posterior también hay un descenso, el retorno a lo colectivo y que también es parte del mismo proyecto de "mejorar", Zaratustra se da cuenta que el proyecto de transformación no es el fin teleológico del hombre, sino que el *telos* del hombre es una ética, cuidar del otro, en un "eterno retorno" de ascenso y descenso.

El eterno retorno en Nietzsche es otra posibilidad de interpretación de la alteridad y de una relación ética de cuidado mutuo con el otro. Por eso, a pesar del pesimismo nietzscheano, hay en Zaratustra la esperanza de la rehabilitación del vínculo individuo colectividad, simbolizada en el "retorno" al núcleo social en la obra de Zaratustra.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis. 1972. *Lecciones sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Aquino, Tomás de. 1979. «Suma teológica.» En *Los filósofos medievales Vol2*, de C. Fernández. Madrid: BAC.
- Arias, José Rafael Hernández. 2010. «Estudio introductorio.» En *Leviatán*, de Thomas Hobbes, 16-32. Madrid: Gredos.
- Demárquez, Carmen. 2006. «El hombre natural en su pensamiento moral y político.» *Actio*. Último acceso: 25 de Febrero de 2023. <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>.
- Domínguez, Marco Antonio. 2018. «El concepto de naturaleza en Rousseau: del mecanicismo a la experiencia religiosa.» *Murmulllos filosóficos* 23-31.
- Gómez, Jesús Ezquerro. 2009. «La voluntad libre en Hegel.» En *Contrastes: Revista Internacional De Filosofía*, 15-29. Málaga: UMA.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesástico civil*. Madrid: Gredos.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Marx, Karl. *La sagrada familia*. Buenos aires: Editorial claridad.
- Rosental, Mark. 1946. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo : Ediciones Pueblos Unidos.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Sapemann, Robert. 2008. *Rousseau ciudadano sin patria*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

RESUMEN:

El presente trabajo pretende plantear una noción de Hombre partiendo de la metáfora del contractualismo moderno, concretamente en Thomas Hobbes y en una comparación con la postura de Jean-Jacques Rousseau, situación que permitirá ver la perspectiva desde una postura netamente materialista y el cambio a una postura que considera la dimensión metafísico-teológica desde un iusnaturalismo, y la relevancia de dicho contraste para la concepción del Hombre moderno, exaltando la importancia del concepto de “estado intermedio”, presente en *El contrato social* de Rousseau, así como el vínculo indisoluble entre individuo y colectividad, que actualmente se encuentra en crisis en nuestra sociedad mexicana contemporánea.

ABSTRACT:

This paper aims to vindicate the metaphor of contractualism, evidencing that in Thomas Hobbes, since there is no “intermediate state”, and only the “natural state” and the “civilized state”, it is not sufficiently clear where the Dionysian or Apollonian qualities arise from. , in Nietzschean terms, since a mechanistic materialism is perceived that reduces human being to a clearly acting and non-sentient being, having a strong repercussion on ethics, the recognition of “the other” and the identification of the individual as part of the community. But Rousseau did understand the nature of the indissoluble relationship between ethics and politics, which is why his work includes a treatise on ethics that we know by the name of *Emilio* and that would tacitly transcend his political conception exposed in *The Social Contract*.

Palabras clave:

contractualismo, individuo, el otro, ética, colectividad

Keywords:

Contractualism, Individual, The Other, Ethics, Community.

SEMBLANZA DE LOS AUTORES

Adrián Issac Rojas Pérez

Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), con estudios de Maestría en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Andrés Eduardo Galindo García

Licenciado en Historia y Maestro en Humanidades: Filosofía Contemporánea, por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).

Juan Monroy García

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos, por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor tiempo completo en la Facultad de Humanidades, desde 1987. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En los últimos años, sus investigaciones, se han concentrado en el estudio de la transición y consolidación de la democracia, en Centroamérica y México, así como el análisis de la incorporación de los movimientos insurreccionales, a las democracias de dicha región. Producto de este interés, han aparecido sus artículos y ensayos en diversas publicaciones periódicas como Diálogos, (Costa Rica), Contribuciones desde Coatepec (UAEM), Dialéctica (BUAP), y Poli-