





**Exploraciones Humanistas: un viaje a través
del pensamiento y la cultura**

Juan Monroy García
Robert Stingl
Virna Velázquez
(Coordinadores)



Ta EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS



A través de estudios sobre filosofía, historia, arte, lingüística y más, este libro explora el impacto de las humanidades en la sociedad contemporánea. Estas disciplinas no solo nos ayudan a entender el mundo y nuestras raíces culturales, sino que también fomentan el pensamiento crítico y la reflexión. Al abordar cuestiones fundamentales como la moral, el sentido de la vida y las dinámicas sociales, este volumen muestra que las humanidades son indispensables para comprender los desafíos del mundo moderno.

En un entorno globalizado y saturado de información, las humanidades desempeñan un papel crucial en la preservación del patrimonio cultural, el fomento de la empatía entre culturas y la promoción de la innovación interdisciplinar. Los autores de este texto, a través de una serie de trabajos, nos invitan a reflexionar sobre la importancia de estas disciplinas para la construcción de una sociedad más justa y cohesionada.



9 786075 919010

**Exploraciones Humanistas: un viaje a
través del pensamiento y la cultura**

**Juan Monroy García
Robert Stingl
Virna Velázquez
(Coordinadores)**

Primera edición: 2024

Este libro fue positivamente dictaminado bajo la modalidad de pares ciegos.

© Juan Monroy García (Coordinador)

© Robert Stingl (Coordinador)

© Virna Velázquez (Coordinadora)

© 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: 978-607-5919-01-0

"El humanismo es la forma de ser de la libertad y la racionalidad"

Thomas Mann

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
PAIDIA Y LUDUS: EL DESBORDE FRENÉTICO Y EL ESFUERZO DEL ENFRENTAMIENTO EN ROGER CALLOIS <i>Luis López Pachango</i>	15
LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO CON LOS OTROS <i>Andrés Eduardo Galindo García</i>	37
EL POPULISMO EN AMÉRICA LATINA <i>Juan Monroy García</i>	55
EL DIÁLOGO COTIDIANO COMO CONSTRUCTOR DE LAS IDENTIDADES CONTEXTUALES DEL HABLANTE <i>Virna Velázquez y América Bobadilla</i>	73
DANIEL DENNETT. EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA HUMANA <i>María Teresa Campos Ortega</i>	99
NOTA SOBRE EL HEXÁGONO LÓGICO-SEMIÓTICO <i>José Antonio Hernández Servín</i>	115
DE LA ÉTICA A LA ESTÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT <i>Adriana Franco Vargas</i>	139
IDEAS MORALES EN EL CRISTIANISMO <i>J. Loreto Salvador Benítez</i>	163

FRANCIS BACON'S MORAL PHILOSOPHY <i>Robert Stingl</i>	189
EL MIEDO, CAUSA-EFECTO DE LA DESCOMPOSICIÓN SOCIAL, MORAL <i>Eliasib Harim Robles Domínguez</i>	205
LA SOLEDAD, UN PROBLEMA EN LA TRANSICIÓN AL SIGLO XXI <i>Juan Jesús Monroy Mendoza</i>	229

INTRODUCCIÓN

Las humanidades incluyen disciplinas como la filosofía, la literatura, la historia, el arte, la lingüística y los estudios culturales. El objetivo de estas disciplinas es comprender e interpretar la experiencia humana y la cultura en todas sus facetas. La importancia de las humanidades se extiende a aspectos de la vida humana y tiene un profundo impacto en la sociedad, la cultura y la autoimagen del individuo. La investigación humanística es indispensable y aporta una mejor comprensión del mundo moderno.

La investigación humanística fomenta el pensamiento crítico y la reflexión. Al abordar las grandes cuestiones de la humanidad, como el sentido de la vida, la naturaleza de la moral o los fundamentos de la existencia humana, se anima a las personas a ir más allá de las suposiciones superficiales para llegar a percepciones más profundas. Este proceso de pensamiento crítico no sólo es intelectualmente enriquecedor, sino también de gran importancia práctica, ya que constituye la base de una toma de decisiones informada y responsable. En un mundo cada vez más inundado de información, estas habilidades son esenciales.

Otro aspecto importante de las humanidades es su papel en la conservación e interpretación del patrimonio cultural. A través del estudio de la literatura, el arte y la historia, los logros y experiencias de las generaciones pasadas se hacen accesibles y se preservan. Esta memoria cultural permite comprender el presente y configurar el futuro en el contexto del pasado. Sin el conocimiento de la historia y las raíces culturales, se perderían enseñanzas valiosas que pueden ayudarnos a

LA SOLEDAD, UN PROBLEMA EN LA TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

Juan Jesús Monroy Mendoza

INTRODUCCIÓN

Con mucha extrañeza, desde América Latina, nos preguntamos *¿Qué es el Ministerio de la Soledad y por qué algunos países han creado esta cartera?*¹, pues, tal cual, este es el encabezado del diario La República, de Perú, e investigando sólo un poco más a fondo, nos encontramos con que no es solamente un Ministerio de la soledad, sino que existen varios países, tratando de ocuparse del mismo menester, la “soledad”. En la actualidad la *soledad*, es un problema tan relevante, por lo menos, para Japón y Reino Unido, como para que el estado tome cartas en el asunto. De lo anterior, surge la siguiente interrogante, será el problema de la *soledad* un caso excepcional y aislado, que solamente aqueja a japoneses y británicos, o es por el contrario un problema que nos atañe a todo ser humano, además, de ser lo uno o lo otro, cuáles son los factores que lo originan y si se puede hacer algo, desde la reflexión filosófica, para tratar de atenuarlo, entenderlo o por lo menos visibilizarlo.

¹ El artículo aquí mencionado es publicado el 24 de octubre de 2022 en el Diario La República, se agrega a continuación el link, para su consulta: <https://larepublica.pe/datos-lr/2022/10/24/que-es-el-ministerio-de-la-soledad-y-por-que-algunos-paises-han-creado-esta-cartera-japon-reino-unido-oms-lrtm#:~:text=¿Cuáles%20son%20las%20funciones%20del,los%20lazos%20entre%20los%20ciudadanos.>

Lo más común, en este primer cuarto del siglo XXI, es pensar que el problema de la *soledad* se encuentra ínfimamente vinculado con el gran malestar que ha marcado el inicio de siglo, es decir, la pandemia por la COVID-19, como bien podemos leer en el artículo, antes recurrido, pero el presente trabajo de investigación pretende hacer un análisis más profundo, pues, creo que hay algunas evidencias de que este problema se ha gestado desde antes y que es la consecuencia de una serie de descuidos en materia de una crisis humanista, que se viene extendiendo desde el siglo pasado, que además, no es únicamente problema singular que aqueje a la población de ciertos países particulares, sino que es un malestar globalizado, que amenaza, silenciosamente, con cubrir al mundo, de no tomarse las medidas necesarias.

ORIGEN IDEOLÓGICO DEL PROBLEMA

Si bien es sabido que, en la filosofía occidental, la mayoría de los cuestionamientos encuentran antecedentes desde el periodo griego clásico, y que se desenvuelven durante el medievo, pasando por la modernidad y la posmodernidad, hasta llegar a la contemporaneidad, en esta ocasión considero, para los fines requeridos, no recurrir hasta el origen, pero si hasta uno de los pináculos fundamentales de la filosofía política y que será esencial para el desarrollo ético-político, que considero es el más conveniente, para poder abordar, con pertinencia, el problema de la *soledad*, pues *soledad* implica, aunque burdamente, la ausencia del *otro*.

Por consiguiente, iniciaremos el análisis genealógico del problema en el periodo moderno, muy concretamente con la corriente contractualista, porque me

parece sumamente necesario recalcar la polaridad de ambos periodos, quiero referirme a la modernidad y la contemporaneidad; pues, iniciando el análisis con la metáfora contractualista, distinto de los periodos y nociones que anteceden, nos encontramos en el momento donde la dualidad individuo-colectividad pudiera empezar a ser un conflicto. No antes, pues en las interpretaciones medievales, queda clara la necesidad de una guía externa, atribuida a una causa divina, incluso en el luteranismo, queda manifiesta, la necesidad de una guía espiritual, llamémosle ética o moral que se ve materializada en la traducción de la biblia, pero, pese a todas las consecuencias bélicas que implicó el movimiento protestante, el Hombre seguía siendo sometido a la imposición externa de una *Ciudad de Dios* hablando en términos agustinianos.

Pero en el periodo moderno, el enaltecimiento antropocentrista, desplaza la idea de Dios para imponer al Hombre como “medida de todas las cosas”, situación que alertaría y supondría la imposición de un Hombre que pretendiera ponerse en una posición privilegiada, en relación de prácticamente todas las cosas, pero, curiosamente esto no ocurrió así, pues la metáfora contractualista, implica según Hobbes un “pacto de unión”, es decir, la preferencia de lo colectivo por sobre de lo individual, una exaltación de lo humano por sobre los intereses individuales. Por eso considero interesante que iniciemos formalmente esta reflexión en este momento particular.

UNA NOCIÓN DE MECANICISMO EN HOBBS Y SUS IMPLICACIONES

Inaugurando este apartado respecto a la visión que nos muestra la metáfora contractualista, es relevante hacer la comparación respecto de una noción de Hombre y posteriormente una visión humanista que se contraponen radicalmente a la encontrada en la posmodernidad, en el siglo XX, y que mejor obra para iniciar el análisis que con el *Leviatán*² de Thomas Hobbes, filósofo inglés denominado iusnaturalista³, y que por consiguiente, creía que hay una serie de derechos naturales que todos poseemos, de donde se puede interpolar que hay una noción de “derecho natural”, fundamentalmente perceptible, en su obra magna *Leviatán*, pues el autor 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

² Concretamente en el capítulo XIV *De la primera y de la segunda leyes naturales y de los contratos.*

³ Del 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)

estado donde, por la preservación de la vida propia, esta permitido hacer la guerra contra quien sea.

Entonces, en Hobbes encontramos que todos los Hombres son iguales respecto de un derecho natural, pero también intelectivamente, pues él 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 aún 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 “perseguimos 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*, ocasionando discordias, pues “tales recursos son insuficientes (...) y están sujetos a enajenación y disminución.” (Hobbes 2012, §XXIV 71)

Es por lo anterior que resulta necesario el denominado “pacto de unión” y con ello el paso al “estado civilizado”⁴. Por consiguiente, el reconocimiento del

⁴ 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:

otro⁵, 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)

En resumen, en la filosofía de Hobbes encontramos un “materialismo determinista” que influye en la condición humana sin tomar en cuenta sus dimensiones metafísicas o teológicas. Esta omisión se evidencia en el siguiente pasaje del libro *Leviatán*: “Y los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e

autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi 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)

⁵ 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)

imaginar varias clases de fuerzas invisibles.” (Hobbes 2012, §XI 61, 62)

Al analizar la perspectiva de Hobbes, identificamos uno de los principales riesgos de la modernidad: la tendencia a limitar la naturaleza humana únicamente a su aspecto racional y formal, ignorando su dimensión emocional e instintiva, tal como se evidencia en el siguiente extracto:

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)

La cita sugiere cierta influencia platónica, ya que denota un menosprecio hacia el cuerpo y una sobrevaloración de la sustancia, aunque también reconoce cierto empirismo, del cual el autor menciona, debemos ser cautelosos. Aunque Hobbes se centra en temas políticos, no puede escapar del problema fundamental que surge en la era moderna con René Descartes, es decir, el problema de la certeza. Ya más avanzado el discurso del *Leviatán*, Hobbes retomará 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, §XXI p58)

En suma, el materialismo de Hobbes es determinista, en tanto que condiciona lo humano, en este caso a la técnica, lo factual y comprobable, sobreestimado

por encima de lo metafísico, lo sensible y subjetivo, por consiguiente, podemos identificar este mecanicismo como una pérdida de la posibilidad de interpretación teleológica para el individuo y lo humano. En la interpretación del filósofo británico, el individuo está coartado por el contrato, sometido por el Leviatán, en aparente beneficio de lo colectivo, pero menguado respecto de su humanidad dual que no solamente es racional, ordenada y estructurada, sino que también es pasional y sensible; como lo mostraría Nietzsche posteriormente, apolíneo y dionisiaco. En el siguiente apartado se analiza lo anterior con más detenimiento.

LA NOCIÓN DE HOMBRE EN HOBBS DESDE EL CONTRACTUALISMO MODERNO

Derivado de la noción mecanicista de Hobbes se visibiliza una, igualmente fría y cruel, visión del ser humano, pues, en su entendimiento, “Cada hombre es enemigo de cada hombre” (Hobbes 2012, §XIII 73), porque, en esta perspectiva, la vida es una contienda por los recursos limitados, y el autor enfatiza que en el estado de naturaleza, donde reina la libertad sin restricciones, el ser humano es incapaz de avanzar o progresar, ya que la ausencia de seguridad impide cualquier posibilidad de mejora.

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, suplantar o repeler a otro. (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes sostiene firmemente que el enfoque mecanicista del ser humano conduce a ser enemigo de su prójimo en el estado natural, y finalmente rechaza las cualidades que nos ofrece ese estado natural, a las que Nietzsche se referirá como lo “dionisiaco”.

Sin embargo, a pesar de que no se manifieste de manera evidente en el *Leviatán*, en contraste con las ideas expuestas en *El contrato social* de Rousseau, Hobbes aboga por ciertos aspectos *dionisiacos* al tratar de resaltar la importancia del estado civilizado, tal como se ilustra en la siguiente frase:

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 sostiene que es dentro del contexto de un estado civilizado donde pueden florecer las artes, la cultura y la paz. Sin embargo, esta concepción se entiende únicamente como un orden *apolíneo*, si nos basamos en el marco conceptual de Nietzsche. En consecuencia, Hobbes termina haciendo una apología ingenua de lo que implica el estado civilizado, ya que no percibe que las artes, la cultura y la filosofía son manifestaciones que abarcan tanto la porción pasional e instintiva, lo *dionisiaco*, como el orden proporcionado por la razón, lo *apolíneo*. Esta unión implica la complementaria contradicción que es el Hombre.

Lo anterior es ejemplo de los peligros que implica la reducción del Hombre y de lo humano a circunstancias netamente mecanicistas, pues el ser humano no es solamente razón y no es únicamente estructura que

condiciona su acontecer, es también la posibilidad de crear algo nuevo impulsado por el libre albedrío de su pensamiento, el ser humano también es pecado, pasión y carne sintiente, es la posibilidad de elección del mal por encima del canon convencional.

La noción del mecanismo en Hobbes, como aquí se pretende visibilizar, es una fría y calculada competencia, de todos contra todos, por el recurso limitado, por consiguiente, desencadenará una relación con el *otro* sin ninguna responsabilidad ética, el estado en Hobbes, pretende ser la incubadora sintética que remplazará el cuidado del Hombre por su prójimo, dando como resultado una relación indirecta con el *otro*, o una relación mediatizada por el estado. Por consecuencia, el alejamiento y la extrañeza respecto del *otro*, nos imposibilita para poder siquiera acompañar o ser acompañados, entonces, el Leviatán resultará ser no sólo el demonio que simboliza al estado coercitivo, sino el demonio que nos arroja a la *soledad*, en un intento por homogeneizar el comportamiento del Hombre colectivo.

Igual que en la famosa novela de Anthony Burgess, *A Clockwork Orange*, las estructuras de poder, son un arma ideológica de doble filo, que dan pero también quitan y que no dejan de ser sintéticas, pues la misma ironía de imaginar una naranja mecánica no deja de ser una crítica de la ideología homogeneizante, que desposee al individuo de la posibilidad de hacer una crítica, como se muestra en el siguiente fragmento del clásico inglés: “Los horribles y grasños brachnos (sucios bastardos) de aquel terrible mesto (lugar) blanco me habían hecho así, obligándome a necesitar bondad y ayuda, e imponiéndome el deseo de dar yo mismo bondad y ayuda, si alguien quería recibirlas.” (Burgess 2001, 86) Aquí se muestra la imposición de

una moral dogmática, ajena por completo a una ética orgánica, pues el protagonista, Alex DeLarge, ha sido homogeneizado hasta ser transformado en el ente “mecanizado” para quien es tortuoso concebir el mal e imposible hacer el mal, situación sumamente preocupante, siendo que en la actualidad la realidad ha superado a la literatura. Pues como ya lo advertía Hannah Arendt, denunciando los peligros de “la banalización del mal” o también Jean Baudrillard en su libro *La transparencia del mal*, el mecanicismo que aquí intento plantear, recurriendo al fragmento de la naranja mecánica, es paralelo a la noción de “simulacro” en Baudrillard, una moral simulada, carente en todo sentido de una espontaneidad orgánica.

Retomando entonces el hilo principal, respecto a una noción de Hombre desde el contractualismo en Hobbes, resulta ser que este sería un Hombre “mecanizado” es decir una *simulación* de Hombre desprovisto en esta concepción de una ética orgánica parte de su misma naturaleza humana, que le permite entablar una relación con *el otro* de una manera directa y una relación de mutuo cuidado, permitiendo así un verdadero acompañamiento y por consiguiente una fuerza que se sobrepone a la *soledad*; pero en cambio el ser humano, que ha heredado esta ideología que prioriza la competencia por el recurso material, vive en la *simulación* de una relación con los demás, dejando de lado lo más importante en una especie de ironía kafkiana, tal como se muestra en *La metamorfosis*, donde Gregorio Samsa se muestra más preocupado por perder su trabajo que por la misma situación de estar imposibilitado para poder ponerse en pie, pues se encuentra transformado en un insecto gigante.

Pero no todo el contractualismo y mucho menos la filosofía política entera se encamina de esta misma manera, pues en términos generales Carl Marx, así como varios postmarxistas, nos hacen ver la importancia de la crítica, presente tácitamente en su dialéctica del amo y el esclavo, que es un pilar fundamental para dar continuidad al cambio y “mover a la historia”. Pero sin ir tan lejos encontramos en Rousseau un buen contraste que, desde el planteamiento de una visión más humanizada del Hombre, viene a darnos una pista de cómo podemos vislumbrar una alternativa que nos ayude a no caer en la *soledad*.

UNA VISIÓN DEL HOMBRE MODERNO DESDE EL CONTRACTUALISMO ÉTICO DE ROUSSEAU Y SUS IMPLICACIONES.

En la metáfora del contractualismo moderno, encontramos dos momentos claros de transformación y cambio. El primero, llamado por Thomas Hobbes “pacto de unión”, marca el surgimiento de la colectividad con el objetivo de unir fuerzas y superar el caos predominante, protegiendo así la vida al cuidar unos de otros y encontrar por primera vez un “lugar seguro”. Simultáneamente, en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Jean-Jacques Rousseau dirá que “El primer sentimiento del hombre fue el de su propia existencia; su primera preocupación, la de su conservación.” (Rousseau 1993, 34) Y con el surgimiento del Hombre surge también lo humano como tal. Según la interpretación de Jean-Jacques Rousseau, no sólo existen el “estado natural” y el “estado civilizado”, sino también un “estado intermedio” en el que el Hombre disfruta de los beneficios de ambos: los instintos

naturales y el orden proporcionado por la razón, según los estados descritos por Hobbes.

En ese momento, surge el Hombre tal como lo conocemos, en la dualidad de ser sensible y racional, como también menciona Carmen Demárquez. 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). Así, en el estado intermedio no sólo emerge el Hombre, sino también lo humano, es decir: una ética, una política, una sociedad, entre otras cosas, así como la necesidad de un “espacio seguro”. En suma, Rousseau tiene una interpretación de lo humano no sólo como orden y estructuras político-sociales, sino que él comprende que lo humano es también deseo, pasión e incluso la posibilidad del sin sentido o la posibilidad de hacer el mal, lo que le permite tener a lo largo del *Contrato social* y el *Emilio* una noción del Hombre en el pleno entendimiento de lo que implica su dualidad, *apolínea* y *dionisiaca*.

Esto nos conduce a un segundo momento y al pensamiento de John Locke, quien enfoca su reflexión en la metáfora del contractualismo para explicar el surgimiento de la propiedad privada y la necesidad de que el estado garantice su preservación.

Entonces, ambos momentos, como se expresan aquí, son producto del miedo, en primera instancia, el miedo a que “el otro” nos dañe y en segunda instancia miedo de que “el otro” nos quite lo que es de nuestra propiedad, hablando burdamente. Partiendo de esta reflexión no es extraño que en la interpolación del liberalismo nos encontremos “solos”, si “el otro” es aquel de quien debemos cuidarnos, pero en Rousseau hay más que el mecanicismo y materialismo que ya se ha des-

crito, previamente en Hobbes; porque Rousseau, como ya se explicó en párrafos anteriores comprende al hombre como un ser que debe gozar plenamente de los beneficios del estado natural y del estado civilizado, por consiguiente, goza de la bondad inocente del prójimo heredada del estado natural:

El primero, a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró gentes lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil, ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores hubiera ahorrado al género humano aquel que, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!». (Rousseau 1993, 33)

Para Rousseau, “somos libres, iguales y felices por naturaleza”. En su estado natural, las personas son buenas; es la sociedad la que las corrompe, pues el autor explica que el inicio de la sociedad civil marca el origen de la desigualdad y muchos de nuestros males. Rousseau estaba convencido de que somos libres, iguales y felices por naturaleza, y que la sociedad es la fuente de la desigualdad humana. Pero el autor también es sumamente directo afirmando que el origen del mal, por decirlo de algún modo, es la propiedad privada. En este sentido, recapitulando e hilando las ideas aquí planteadas Rousseau entiende que el surgimiento de la sociedad civil es algo necesario para salvaguardar la existencia del hombre y forzosamente debe surgir como parte de lo humano, pero al mismo tiempo nos sólo ve “al otro” como alguien de quien cuidarse, sino

también como alguien bueno por naturaleza, alguien de quien cuidar y alguien que me va a cuidar.

Distinto de Hobbes, en Rousseau no encontramos un determinismo dogmático que reduce al Hombre y a lo humano a un mecanicismo coercitivo por parte del Leviatán, sino que encontramos la posibilidad, en función de un libre albedrío, poder escoger entre el bien y mal, no hay una relación indirecta a través del Leviatán únicamente, sino una relación ética y directa con “el otro”, en este sentido, en la propuesta de Rousseau el otro esta más cerca.

En suma, el propósito de la comparación del concepto de Hombre, entre Hobbes y Rousseau, pretende visibilizar el peligro de la ausencia de una perspectiva humanista en el diseño de las estructuras socio políticas, así como también permitirnos intuir, en función de la búsqueda de la resolución de problemas vigentes, que conceptos son eje central en torno al cual giran los problemas contemporáneos, así como su desarrollo a través del tiempo y el resultado aquí encontrado muestra que la ética es uno de los pilares fundamentales para el rescate del Hombre y de lo humano. Como coincide Shaday Santos Moreno-López en su artículo *La condición humana según Erich Fromm*, donde se lee:

La condición humana consiste en estar separado de la naturaleza a través de la autoconciencia, dicha condición genera sentimientos de soledad, angustia, miedo, etc.; para superar estos sentimientos el hombre intenta buscar una nueva armonía con la naturaleza y darle un sentido a su existencia, lo que puede obtener haciendo el bien o el mal. (Santos 2016, 151)

Es decir que, en la perspectiva de Erich Fromm, la “soledad”, entre otros sentimientos, es parte de la condición humana desde ese momento en que nos alejamos del estado natural, pero aún así “arrojados a la nada”, en el sentido heideggeriano, aquello que daría ahora, en el estado civilizado, un nuevo sentido al ser humano sería una ética, pues, “desde la visión humanista frommiana, —el Hombre— hace el bien cuando desarrolla sus potencialidades humanas, tales como el amor y la razón y realiza el mal cuando paraliza dichas potencialidades.” (Santos 2016, 151)

Si algo empieza a mostrar el presente análisis es que, en el periodo moderno, mediante la metáfora contractualista, podemos encontrar una tentativa de origen de los modelos neoliberales, así como también el fundamento de la gestación de un modelo ideológico capitalista que pretende homogeneizar al Hombre en una especie de erradicación de lo diferente, lo cual esta en contra de un humanismo y concretamente ignorando la ética del cuidado de sí y del cuidado del *otro*.

3.1 EL DESCARTE DEL OTRO, EL RESULTADO DE LA COMPETENCIA CAPITALISTA

La ideología liberalista permeada de ese fuerte espíritu de competencia por el recurso limitado y por la preservación de este mismo, nos lleva a un exceso de liberación por acumulación, como lo menciona Baudrillard en su texto *Las estrategias fatales*, pues el exceso hace del todo una mercancía, cosifica al Hombre, quien ahora “está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata”. (Baudrillard 1983, 58)

Situación que inevitablemente evoca al texto de Byung-Chul Han *La sociedad de la transparencia*, donde se lee:

La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. (...) La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición. Sólo la escenificación expositiva engendra el valor; se renuncia a toda peculiaridad de las cosas. (Han 2013, 29)

Hilando las ideas de Baudrillard y Han el “exceso” de “exposición” diluye la diferencia, *el otro* se vuelve “transparente” ante un proceso de homogenización, mediante la ideología, que para muchos es imperceptible; lo que vincula, como ya se venía sospechando en apartados anteriores de este trabajo, al neoliberalismo y su ideología despojan al individuo de su peculiaridad para ser ahora exhibido como una mercancía producida en serie, cosificado y mediatizado, alejado de aquello que le daba un sentido humano y lo rescataba del estar arrojado a la existencia, sin un propósito teleológico, me refiero nuevamente a la ética del cuidado de sí y del cuidado del *otro*. Pero, de esto último, continuaremos profundizando más en el siguiente apartado.

El fin teleológico del Hombre por muchos años se ha identificado con un proceso de autotransformación y de transformación de su entorno, la gracia o desgracia del humano, depende de quién lo interprete, es que puede hacerse su propio fin, pues no tiene un fin teleológico definido, circunstancia que muchos autores emplearán para traer a colación conceptos como el “pensamiento abismal”, la catarsis, la nada o la condición humana entre otras..., pero en ese primer momento se necesita

amor y respeto por uno mismo, para poder llegar a la plenitud del cuidado de sí, y no se debe caer en el error del narcisista pues también cuando se transforma lo que nos rodea se debe hacer con el mismo amor y respeto, pues el cuidado del *otro* ejercido “responsablemente” es una manifestación de ese amor y respeto.

Pero actualmente estamos viviendo una crisis del amor como lo denuncia Byung-Chul Han en su texto *La agonía del Eros*: “No solo el exceso de oferta de «otros» otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del «otro», que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad.” (Han 2014, 9) La competencia contra *el otro* nos esta llevando lenta pero ineludiblemente a la agonía del *eros*, denuncia Han, y con ello a la “transparencia del mal”, en términos de Baudrillard, la erradicación de lo distinto. “En realidad, el hecho de que «el otro» desaparezca es un proceso dramático, pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan.” (Han, *La agonía del Eros* 2014)

La desaparición del “otro”, con la sola remanencia de la mismidad, es una situación peligrosa para el individuo, sobre todo cuando no hemos logrado tampoco el suficiente cuidado de sí, pues como ya lo tenía claro Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti”. (Nietzsche 2005, §146) Porque cuando nos diluimos en la mismidad lo único que queda somos nosotros mismos y mirar dentro de nosotros mismos es, cuanto menos, incómodo y, algunas veces, hasta peligroso, si no estamos preparados para lo que podemos encontrar en la introspección.

La desaparición del *otro*, como ya lo insinuamos en párrafos anteriores, tiene como consecuencia una crisis del amor en todo sentido, como se muestra en el siguiente fragmento de Han: “El Eros se dirige al «otro», en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo, por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica”. Es decir, que en la mismidad no hay la posibilidad de amor, ni siquiera amor propio, pues el cuidado de sí queda desprovisto de un fin teleológico en materia de una ética, como se demostrará en el siguiente apartado de la reflexión.

3.2 *EL TELOS DE ZARATUSTRA, UNA INTERPRETACIÓN ÉTICA DEL ETERNO RETORNO NIETZSCHEANO*

A la pretendida erradicación del “otro”, le acompaña un debilitamiento de los vínculos fraternos y por consecuencia un evidente debilitamiento del vínculo individuo colectividad, lo que le resta al Hombre contemporáneo es una “soledad abismal”, que no nos permite mirar más allá de nosotros mismos; el *otro* ya no nos acompaña.

Si intentamos vincular la imagen del filósofo ideal nietzscheano, me refiero en esta ocasión a Zarathustra, con las cualidades del Hombre contemporáneo hasta el final del apartado anterior, resultaría que la introspección y el aislamiento (soledad ascética) son ambas características virtuosas como se muestra su obra magistral *Así habló Zarathustra*: “Cuando Zarathustra tenía treinta años abandonó (...) —se—marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y

durante diez años (...). Pero al fin su corazón se transformó". (Nietzsche 2003, 33)

Gracias a la interpretación de Michell Foucault, en su texto *Nietzsche Freud y Marx*, hace notar que la postura vitalista de Nietzsche, está impulsada por una indudable desconfianza, de parte del alemán, hacia lo "humano", que, en palabras de Foucault, serían una "interpretación condicionante", sea esta la sociedad, la política, el poder, la economía, por mencionar algunas de las estructuras que indudablemente condicionan la vida del Hombre, de aquí que Nietzsche siempre "sospeche" de lo *humano*, siendo este el motivo tácito del alejamiento de Zaratustra.

Pero como está escrito al final de la cita ese alejamiento concluiría con una "transformación de su corazón" y continúa versando así el prólogo del Zaratustra:

y una mañana (...) se colocó delante del sol y le habló así: —¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! (...), tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, (...) Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar. (Nietzsche 2003, 33)

En este sentido, vemos que la propuesta de Nietzsche va más lejos que un narcicismo lastimero, respecto de la introspección y la *soledad*, pues esa transformación del corazón, bien puede ser una transformación de amor al prójimo, como lo hemos analizado gracias a Byung-Chul Han, un llamado ético de cuidado del *otro*, mostrado en la misma narrativa:

¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza. (Nietzsche 2003, 33)

De este modo, podemos encontrar una similitud sustancial ente Foucault y Nietzsche, pues en Zaratustra podemos encontrar dos momentos, uno de ascensión, o alejamiento, y otro de descenso, o retorno, donde el primer momento de erudición asemejaría al proceso de transformación que Foucault denomina como de cuidado de sí, mientras que el segundo momento, o del descenso metafórico, lo podemos identificar con el cuidado del *otro*, entonces, interpolando lo anteriormente dilucidado Zaratustra se da cuenta, en esa plática con el sol, que su proyecto de transformación no es el fin teleológico del Hombre, sino que el *telos* del Hombre es una responsabilidad ética, cuidar del *otro*. En suma, cuidar de sí sólo tiene sentido cuando es con el fin de, en algún momento, cuidar del *otro*.

En este sentido, el "retorno" de Nietzsche, simbolizado en el personaje de Zaratustra, es un retorno a lo social, un retorno de compañía mutua con *el otro*. Así como cuando se menciona en la lectura que el sabio se regocije de la locura y los pobres con riqueza, haciendo apología de la "otredad"; pues lo que Zaratustra pretende hacer es salvar a los Hombres de la "mismidad" y al mismo tiempo el también salir de ese abismo de *soledad* e introspección. "En la soledad vivías como en el mar, y el mar te llevaba. Ay, ¿quieres bajar a tierra? Ay, ¿quieres volver a arrastrar tú mismo tu cuerpo?" (Nietzsche 2003, 34, 35) Y Zaratustra ahora ya no es-

taría condenado al mecanicismo que lo “mismifica”, libera al *otro* y se libera a sí mismo, en esa relación dialéctica de alteridad. “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?” (Nietzsche 2003, 36)

Zaratustra no regresa ninguna de las veces que se aleja, durante toda la narrativa, con la prepotencia de ser el erudito, muy por el contrario, él considera que en la alteridad esta la virtud que él esta buscando y tratando de enseñar. “Sinistra es la existencia humana, y carente aún de sentido. (...) Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre.” (Nietzsche 2003, 52) Pero, resulta que no es tan fácil llegar a hacer de mentor, si el *otro* no esta dispuesto a hacer de aprendiz, pues como se menciona en el texto:

Una cosa es abandono, y otra cosa distinta, soledad: ¡Esto lo has aprendido ahora! Y que entre los hombres serás tú siempre salvaje y extraño — pues— (...) El mero hecho de vivir en medio de los hombres no garantiza que vivamos en comunión con ellos, a saber, en común unión, como una unidad conjunta; es más, no es tan siquiera menester la comunicación, ¿pues quién tiene menos que comunicar que el «mensch» moderno? Él no escucha, no piensa ni tampoco habla. En su lugar, opta por la vida aburrida y confortable del materialismo, los placeres, las tendencias, el culto a las celebridades y otros medios superficiales de excitación y escape (Nietzsche 2003, 274)

La *soledad*, aunque irónicamente, puede presentarse en el bullicio de las grandes ciudades, rodeado de

personas, pero que no se escuchan o que no se hablan, que no se comparten, por estar distraídos con falsas ilusiones de fugaz satisfacción.

El verdadero fin teleológico, del Hombre sería en el Zaratustra esa constante búsqueda de “mejoramiento” no quedándose en el conformismo del “hombre moderno”⁶ y compartiéndose en la situación dialéctica que implica cuidar del *otro* responsablemente.

CONCLUSIONES

El presente trabajo tiene como principal pretensión mostrar que el problema de la *soledad* tiene antecedentes y que no es simplemente el malestar que surge con el nuevo siglo, sino que, por el contrario, resulta ser manifestación de una serie de malestares que han quedado invisibilizados, opacados o desatendidos, pero que se pueden rastrear desde el periodo moderno y en su transición por la posmodernidad, hasta tener una manifestación en la contemporaneidad.

Filósofos como Rousseau, Foucault, Nietzsche, Baudrillard, y Han, entre muchos otros, ya advierten que la ideología neoliberal homogeneizante es un peligro para la humanidad, y este pequeño trabajo reflexivo solamente es un intento más por reivindicar la importancia del pensamiento crítico, que es esa bandera del mal, pero necesario, rehabilitar la imagen del *otro*, el *malo* o el *antagonista* que se mueve en contracorriente

⁶ Y Nietzsche juega con esta palabra, como es su costumbre, conformándola de dos vocablos: *Hälfte*, *medius* (intermedio) y Berg, *ocris* (montaña); haciendo alusión al hombre que se quedó a medias de la escalada de la montaña. Haciendo ver al “hombre moderno” como un hombre *medius-ocris*, es decir mediocre, a media escalada de la montaña.

para poder brindarnos un punto de vista que “desmismifique” al pensamiento unívoco, es necesaria la antítesis marxista, la dialéctica del amo y el esclavo, el antagonista que con su crítica, en ocasiones hasta utópica, cambia lo establecido y nos permite, aunque sea de a poco seguir transformando nuestra realidad, nuestras sociedades, la política, la vida y al individuo, esto siempre con una perspectiva humanista que dignifique nuestro acontecer como seres humanos.

BIBLIOGRAFIA

- Lévinas, Emmanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Burgess, Anthony. 2001. *La naranja mecánica*. Barcelona: Minotauro.
- Foucault, Michel. 1967. *Nietzsche, Freud, Marx*. Madrid: ePub.
- Han, Byung-Chul. 2014. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- . 2013. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesástico civil*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- . 2005. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Rosental, Mark. 1946. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo : Ediciones Pueblos Unidos.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- . 2012. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- . 2012. *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Santos, Shaday. 2016. «La condición humana según Erich Fromm.» *Pensamiento, Papeles de filosofía* (UAEMex) 151-171.