

S.T.  
H596P  
2018



Facultad de Humanidades  
Instituto de Sociología  
Carrera de Sociología

**Prolegómeno para una ontología de la idea de la  
congregación mancomunada entre los hombres: una  
interpretación de la era líquida de la modernidad de  
Zygmunt Bauman a la luz de la exposición de una  
genealogía**

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciado en Sociología y  
Título Profesional de Sociólogo

HÉCTOR EMMANUEL HEVIA VALENZUELA

Profesor Guía:  
PABLO COTTET S.

ENERO 2018



## RESUMEN

En esta investigación se plantea la posibilidad de hallar una fundamentación ontológica de la experiencia de la congregación mancomunada entre los hombres en la era de la modernidad líquida propuesta por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman. En el contexto de la caracterización de los hombres como entidades sometidas a la experiencia ineludible de la desintegración social, Bauman sostiene que puede hallarse aun evidencia de ciertas formas de congregación. Esta investigación propone una interpretación que permite traer a manifestación los fundamentos ontológicos que resuelven la contrariedad inherente en semejante afirmación. Para ello se realiza una interpretación exhaustiva de la obra de Zygmunt Bauman por medio de una sistematización suministrada por los criterios ontológicos de una genealogía de las formas históricas de congregación. Se pretende entregar con los resultados de esta investigación una nueva interpretación y una nueva sistematización del pensamiento del autor, así como también valer como un prolegómeno o un fundamento conceptual para futuras investigaciones relacionadas a la idea de la congregación mancomunada entre los hombres.

Palabras claves: Congregación, Bauman, modernidad líquida, ontología.

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	6
SECCIÓN I. UNA GENEALOGÍA DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ .....	6
1. GENEALOGÍA DE LOS PRINCIPIOS.....	8
1.1. EL PRINCIPIO DE LA ERA GRIEGA.....	9
1.2. EL PRINCIPIO DE LA ERA LATINA.....	11
1.3. EL PRINCIPIO DE LA MODERNIDAD .....	12
1.4. LA APORÍA DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA EN LA ERA DE LA MODERNIDAD.....	15
1.5. EL PREDOMINIO DE LA SOBERANÍA .....	18
2. LA FÁBULA FUNDACIONAL TRAS LOS PRINCIPIOS EPOCALES.....	21
3. LA ALEGORÍA DE LA DESTITUCIÓN COMO LA OBSOLESCENCIA DE LOS DIOSES.....	24
4. LA FÁBULA DE LA INSTITUCIÓN DE LOS PRINCIPIOS REVISITADA.....	29
5. LA ALEGORÍA DE LA DESTITUCIÓN COMO LA MUERTE DE DIOS .....	34
5.1. LA MUERTE Y LA MUERTE DE LA MUERTE DE DIOS.....	35
5.2. LA DESDICHA EN LA MUERTE DE DIOS.....	41
6. LA MODERNIDAD O LA POSTRAGEDIA DE LA CONCIENCIA DESDICHADA..	44
SECCIÓN II. EXPOSICIÓN DEL SISTEMA DE CRITERIOS PARA EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LA IDEA DE CONGREGACIÓN MANCOMUNADA.....	53
1. EL CRITERIO DE LA ERA Y SUS ATRIBUTOS.....	53
2. EL CRITERIO DEL PRINCIPIO HEGEMÓNICO .....	53
3. EL CRITERIO DEL MODO DE OPERACIÓN DEL PRINCIPIO HEGEMÓNICO .....	54
4. EL CRITERIO DEL MODO DE EXISTENCIA DEL HOMBRE EN GENERAL .....	54
5. EL CRITERIO DEL TIPO DE CONGREGACIÓN POSIBLE DE UNA ERA.....	55
RESUMEN DE CRITERIOS .....	55
CAPÍTULO II.....	56

SECCIÓN I. ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA EN LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ZYGMUNT BAUMAN .....	56
1. LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD.....	56
1.1. LOS TONOS DE LA MODERNIDAD.....	59
1.2. LO SÓLIDO Y LO FLUIDO .....	61
1.3. LA LICUACIÓN DE LOS SÓLIDOS.....	63
1.4. LA DESREGULACIÓN DE LA VIDA .....	64
1.5. LA INDIVIDUALIZACIÓN .....	66
1.6. EL ATRIBUTO DE LA AUTODETERMINACIÓN.....	68
2. EL PRINCIPIO LÍQUIDO DE LA MODERNIDAD .....	71
2.1. EL PRINCIPIO DE LA <i>UNSIKERHEIT</i> .....	73
2.2. LA PROFANÍSIMA TRINIDAD .....	77
2.3. LA FUNCIÓN HETEROMÓRFICA DE LA PRECARIEDAD .....	80
3. DE LA CONSTITUCIÓN DEL <i>HOMO CONSUMENS</i> .....	82
3.1. <i>HOMO POLITICUS</i> , <i>HOMO RELIGIOSUS</i> Y <i>HOMO ECONOMICUS</i> .....	83
3.2. <i>HOMO CONSUMENS</i> .....	87
4. DE LA CONGREGACIÓN EN LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD.....	90
 CONCLUSIONES.....	 95
RESUMEN DE CRITERIOS II.....	98
 BIBLIOGRAFÍA .....	 99

## INTRODUCCIÓN

La afirmación de que la sociología es una ciencia joven es tan frecuente como las sentencias que rehúsan reconocer en tal disciplina una verdadera sistematización de sus logros y una solidez de sus alcances metodológicos. Esto como si fuera indispensable para una ciencia nutrirse de una trayectoria sólida y unificada, antes que mostrarse receptiva a las esporádicas pero fecundas contribuciones que terminan por llevar al campo del conocimiento a su indefectible diseminación. Cuanto más pareciera haber en esta ciencia una fragmentación de sus principios rectores, tanto más pareciera mostrarse únicamente como una mera disciplina en constante formación. La insistencia por parte de los sociólogos en solicitar una continua reconstrucción de su disciplina —del desmantelamiento persistente de sus fundaciones— más que indicar una falta de logros sistematizables, expone nada más que la inescudriñable naturaleza de su modo de ser.

El sociólogo francés Michel Maffesoli, entre tantos otros, niega desde el inicio la necesidad de incorporar en sus investigaciones una historia conceptual de una disciplina, arguyendo que tales exigencias son, por así decir, propias de un ideal cientificista totalizante. En el prefacio de su libro *The shadow of Dionysus: a contribution to the sociology of the orgy* (1993), nos dice que “ya no está de moda citar trabajos clásicos o contemporáneos, o establecer un entramado referencial que construya sobre los cimientos de investigaciones anteriores” (ix)<sup>1</sup>, esto debido a que la lógica compiladora y acumulativa de las investigaciones no hace más que impedir la misma originalidad de los nuevos trabajos. Con todo, esta postura que recusa la necesidad de reivindicar una investigación sistemática en la construcción del conocimiento sociológico, no incurre de manera alguna en negligencias al momento de construir un marco de preceptos para una historia conceptual ni falta al reconocimiento de las innumerables contribuciones y avances en su campo investigativo. Pero lo que acusa, en realidad, la afirmación de Maffesoli es la cuestión de pensar en una sociología que esté bajo el alero de la constante reinención, una sociología que pretende ser siempre original —esto es, que hace de cada propuesta un nuevo origen de su historia.

Habría que clarificar, sin embargo, que tanto la originalidad como la reconstrucción no implican que tales investigaciones sean indiferentes con la historia conceptual y tradicional de su disciplina, al contrario, esta originalidad y esta reconstrucción se dan sólo en tanto que es posible contraponer estos nuevos preceptos con otros anteriores. Su originalidad está en este

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español le pertenecen al autor de esta investigación, a excepción de las que se indican en las referencias bibliográficas.

movimiento de llevar a la disciplina cada vez más allá de sus límites, donde antes yacían aquellos campos del conocimiento aparentemente imposibles de franquear.

El inaudito despliegue interrumpido de la sociología, el cual versa sobre la creciente fragmentación de su sistema o de su marco referencial, la renuncia de lo clásico o de lo canónico, y la apertura a lo nuevo o a lo original, no debe pues hacernos pensar que no existen lugares comunes en toda la tradición sociológica, sino más bien que en todo momento de reflexión o de inflexión están siempre ambos aspectos —la historia conceptual y la originalidad de la reinvención— conjugándose, siempre resonando el uno en, y con, el otro.

A modo de apología, habría que señalar que esta investigación se inscribe en el horizonte de la resonancia entre la historia conceptual y la originalidad de la reinvención de la sociología. Esto, ciertamente, en la medida en que esta exposición pretende abordar una idea que es fundamental en esta ciencia a partir de la composición y de la determinación de pautas teóricas y metodológicas que no abrigan en sí mismas la certidumbre y la seguridad de lo propiamente tradicional, pero que, sin embargo, tampoco recusan de la riqueza de la colección de conceptos y de los sistemas de semejantes tradiciones.

\*\*\*

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman en su libro *Liquid Modernity* (2000) sentencia que los hombres de hoy se hallan enteramente sometidos al devenir de una novedosa forma de representación de la modernidad que se manifiesta, a grandes rasgos, a través de la fluidificación de la existencia expresada en el surgimiento del fenómeno de la autoconformación y de la autodeterminación biográfica de la vida individual, pero asimismo a través de la creciente fragilidad y fragmentación de las relaciones sociales que conducen a la experiencia del desarraigo y de la desorganización de las formas de congregación. El hombre que encarna esta modernidad fluidificada se halla pues a sí mismo en una condición propiamente solitaria y abandonada, y no vive sino en un estado de permanente inseguridad, incertidumbre e inhospitalidad. Vive apresado por el miedo, la fatiga y la angustia de un escenario propio de un mundo invadido por la experiencia del riesgo y de la precariedad de la vida en general. Es un hombre sin vínculos, es el *Der mann ohne Verwandtschaften*, esto es, aquél que “debe aferrarse de los lazos que prefiere usar como eslabón para ligarse con el resto del mundo humano, basándose exclusivamente en su propio esfuerzo y con la ayuda de sus propias habilidades” (Bauman 2005, 7).

Ahora bien, a la luz de la caracterización de este individuo de la era líquida de la modernidad que vive en un estado de permanente desintegración, cabría preguntarse pues acerca de la posibilidad de llegar a constituir la experiencia última de la congregación mancomunada entre los hombres en una era en la que sus fundamentos “no unifican, sino más bien buscan separar” (Bauman 2001a, 8) a todos estos entre sí. En una lectura exhaustiva de la obra de Zygmunt Bauman podemos llegar a identificar una variedad posible de fenómenos de congregación mancomunada entre los hombres, pero sin embargo, y a pesar de la descripción pormenorizada de estos fenómenos, aún no queda planteada la cuestión de *cómo es posible o de cuál es el fundamento para que estas formas de congregación puedan llegar a constituirse como tales* en el contexto de la irremediable descomposición de los lazos de la era líquida de la modernidad. Esta investigación planteará, de esta manera, una explicación posible para superar esta aparente contrariedad.

Dentro de otras consideraciones generales, se ha optado por hablar de congregación mancomunada de los hombres entre sí antes que otros términos sociológicos más conocidos para evitar la vinculación de esta investigación con alusiones ideológicas que podrían ocultarse furtivamente tras el planteamiento, por ejemplo, de la idea de comunidad y, también, los términos judeocristianos de la idea de la comunión y la sodalidad. Se ha optado por el término de congregación, principalmente, por el rendimiento conceptual que este mismo suministra para esta investigación. En efecto, en cuanto a su etimología, el término congregación encarna el mero acto (-ción) de hacer converger o enlazar (con-) una multiplicidad variada de individuos (-gregar).<sup>2</sup> Esta definición, en consecuencia, nos permite traer a manifestación una caracterización diáfana de la experiencia prístina de la reunión sin desorientar temáticamente el curso de la investigación —como podría ocurrir, tal vez, en el uso de sus correlativos semánticos. Se ha optado, por otra parte, de acompañar el término de congregación con el de mancomunado con el fin de recalcar la experiencia del mero acto (-ado) de la comunión recíproca (-común) orientada con arreglos a una intensión (man-) en oposición a cualquier otro fenómeno rapsódico y abigarrado entre los hombres que no se haya orientado por ninguna clase de intensión. Con todo, y gracias a la adopción del término de la congregación mancomunada, la presente investigación se hallaría pues en la facultad de abordar el asunto de las relaciones desde un punto de vista general, pero al mismo tiempo circunscrito a una experiencia social propia del campo de la sociología.

---

<sup>2</sup> Habría que agregar, ciertamente, que la versatilidad del concepto también se haya suministrada por la variedad de palabras y significados que puede adoptar en la medida que se intercambia el prefijo de su lexema. Vemos pues, por ejemplo, la idea de la disgregación como el acto de separar (dis-) lo que ha sido puesto en reunión (-gregar), o bien la idea de la agregación como el acto de adicionar (a-) lo que ha sido puesto en reunión (-gregar), o, incluso la idea de la segregación como el acto de apartar (se-) lo que ha sido puesto en reunión (-gregar).

Esta investigación pretende suministrar, en efecto, por medio de su metodología de trabajo, una sistematización novedosa de la obra del autor que traerá a manifestación una nueva interpretación posible de su pensamiento en general. Asimismo, en tanto que prolegómeno, esta investigación podrá valerse como fundamento teórico y metodológico para futuras investigaciones relacionadas a la idea de la congregación mancomunada de los hombres entre sí en el pensamiento y la obra de diversos autores.

La investigación plantea dos hipótesis de investigación, una de orden metodológico y la otra de orden teórico. La hipótesis teórica plantea la posibilidad de que puede hallarse diseminada a lo largo de toda la obra de Zygmunt Bauman tal cosa como una fundamentación ontológica posible del modo de constitución de la experiencia de la congregación mancomunada entre los hombres en la era líquida de la modernidad.

La hipótesis metodológica, por otra parte, sostiene que, es posible tal cosa como la explicación de la conformación de la congregación mancomunada de los hombres entre sí en la era de la modernidad líquida de Zygmunt Bauman en la medida en que se plantee la caracterización de un sistema crítico y ontológico que permita la interpretación y la sistematización del pensamiento del autor. La investigación, de este modo, brindará de fundamento al pensamiento del autor, al mismo tiempo que proveerá de una herramienta heurística de contraste y comparación teórica que permitirá evaluar la posibilidad de pensar este concepto sociológico circunscrito a la era antes señalada.

La investigación, en un sentido metodológico, se compondrá por dos grandes tareas. En primer lugar, se realizará una breve investigación genealógica —esto es, una ontología crítica e histórica de la constitución de un objeto en general— que se propone como una fundamentación teórica posible para la explicación y la descripción de las formas en las que el hombre, en general, ha devenido históricamente en ciertos modos de ser que han servido como condición para el surgimiento y la constitución de sus modos particulares de relación.

En segundo lugar, se realizará una descripción y una interpretación de los fundamentos relativos a la constitución de los modos de congregación mancomunada de los hombres pertenecientes a la era líquida de la modernidad presentada por Zygmunt Bauman. Para ello, la investigación hará uso de los criterios obtenidos a partir de la fundamentación ontológica de la primera sección relativa a la genealogía.

En el primer capítulo se desarrollará una breve investigación genealógica relativa a la idea de la congregación mancomunada de los hombres entre sí. Para ello, se hará uso de la descripción

y del desarrollo de la genealogía de los principios hegemónicos del pensamiento occidental propuesto por el filósofo alemán Reiner Schürmann (2003). Se presentará y se justificará, teóricamente, la estructura general de esta genealogía compuesta por los principios de la era griega, la era latina, y la era de la modernidad. Esta sección tiene como finalidad exhibir cómo en cada una de estas eras se conforma, predominantemente, cierta clase de individuo que produce y determina, a su vez, la posibilidad de la conformación de cierta clase, idiosincrática, de congregación. En la segunda sección de este capítulo se presentarán brevemente los resultados de esta investigación genealógica y se expondrán los criterios elementales que servirán, en virtud de sus funciones heurísticas, para la elaboración de la tarea posterior correspondiente a la indagación y la elaboración de los fundamentos para la posibilidad de la constitución de la congregación mancomunada entre los hombres en el pensamiento del autor.

En el segundo capítulo se presentará una interpretación exhaustiva de la obra de Zygmunt Bauman gracias a los fundamentos teóricos y al sistema metodológico brindado por la investigación genealógica precedente. Se desarrollará el análisis y la descripción de los fundamentos relativos a la posibilidad de la constitución de las formas de congregación en la era líquida de la modernidad. El propósito de este capítulo consiste en determinar cuáles son los fundamentos ontológicos para la constitución de la congregación mancomunada en la era líquida de la modernidad. Para esto se llevarán a cabo las siguientes tareas: (i) se realizará una descripción de las características fundamentales de esta era; (ii) se presentará el principio que rige la era líquida de la modernidad; (iii) se clarificará cuál es el modo de operación de este principio que determina el modo de existencia de los hombres en general; (iv) se realizará una descripción de las características particulares del individuo y de los lazos que este entabla en la era ya señalada; y, en último lugar, (v) se presentará el modo en el que es posible la conformación de una congregación mancomunada de los hombres a partir de las condiciones establecidas en las subsecciones anteriores.

## CAPÍTULO I

### SECCIÓN I. UNA GENEALOGÍA DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ

No hay desvelo más continuo y acuciante para el hombre libre que el hallar a un ser a quién adorar. Pero el hombre busca doblegarse ante aquello que yace más allá de lo indiscutible, para que así, de un solo golpe, todo el mundo llegue a convenir en su adoración. Porque la inquietud de estas lamentables criaturas no se reduce sólo a buscar aquello ante lo que uno u otro pueda prosternarse, sino a buscar aquello en que todos crean y se prosternen; todos irremisiblemente juntos en ello. Pues he ahí que ese deseo de congregación es también el mayor tormento de cada hombre por sí mismo y de toda la humanidad desde el comienzo de los siglos. (Dostoievski 1990, 2009)

La aguda observación del filósofo francés Jean-Luc Nancy (2000) de que las formas de congregación son el testimonio más importante de la modernidad, no puede pasar inadvertida ni puede ignorarse dentro del campo gnoseológico de la disciplina científica sociológica. Allende la fascinación del crecimiento vertiginoso del fenómeno de la individualización (Beck 2002) y de sus efectos determinantes en el proceso de la globalización (Giddens 1990), hay aún, de un modo persistente en la discusión escolástica de la sociología, adherentes que exhiben un interés analítico por conceptos relativos a la forma de las congregaciones o bien de la exposición de los atributos de las mismas (Delanty 2009). Así pues lo manifiesta el sociólogo genealogista Robert A. Nisbet, quien, en su obra *The Quest for Community*, reconoce *ab imo pectore* que la cuestión de la congregación “tanto como en sus valores como en sus propiedades, se ha tornado el mayor hecho intelectual de la era presente” (Nisbet 1962, 29). Esto, ciertamente, en la medida en que ha logrado erigirse como un talismán que confiere de “una fuerza directiva a la elección de problemas significativos y en la formulación de hipótesis” (ibíd. 30) en todo el campo investigativo con una gravedad equivalente a los conceptos científicos decimonónicos de cambio o progreso que sostuvieron las generaciones sociológicas adheridas a la corriente positivista.

Ahora bien, el surgimiento de aquel interés profundo por las propiedades y los atributos de las formas de congregación como “uno de los fenómenos sociales más notables de la era presente” (ibíd. 23) no debe, según Nisbet, admitirse sino como un acontecimiento inexorable derivado de la observación general de la disolución de las relaciones sociales de una sociedad impersonal provocada por la experiencia de la alienación radical del hombre moderno. Las formas de congregación, en efecto, adquieren su importancia como consecuencia de la preocupación, al interior de la escena intelectual, por la experiencia del fenómeno predominante de la alienación personal, el aislamiento y la desorganización social, el distanciamiento moral y la desintegración de los valores de la fraternidad (ibíd. 8-10). Si el advenimiento de “la desintegración de las relaciones sociales es el lado anverso del aislamiento individual” (ibíd. 10), entonces su reverso correspondería, sin duda alguna, al esfuerzo inagotable del hombre desarraigado por alcanzar la comprensión y la manifestación de la “fraternidad en alguna clase de forma de congregación” (ibíd. 12).

Ante el declive de la relación entre los hombres, se ha originado una necesidad imperiosa de hallar una reivindicación del lazo íntimo que ceñía estrechamente a los unos con los otros. Los hombres, en este sentido, se han tornado “figuras solitarias y desencantadas” (ibíd.) que, en la búsqueda infatigable por una significación ética de sus vidas, luchan por la identificación y el reconocimiento de su congregación y de ellos mismos. La congregación, en *lato sensu*, corresponde a una experiencia social que excede a la vida fundada con arreglos al interés propio o del egoísmo individual. Ella es, según Nisbet, incluso superior a la mera noción de la congregación como un fenómeno particular (Nisbet 1967, 47). Las congregaciones no hallan pues su representación más originaria ni en la familia, ni en el vecindario, ni en la villa, ni en la ciudad, sino más bien en “todas las relaciones que se hallen caracterizadas por el más alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad temporal” (ibíd. 48). No obstante, tal forma de relación, “contraria a la impersonalidad y la anonimidad” (ibíd.) de la vida moderna, existe meramente como un imperativo moral y social que busca orientar al hombre a una vida que trasciende a la experiencia propiamente subjetiva que ha precedido a la formación de la modernidad desde su surgimiento hasta la actualidad. La congregación es, en consecuencia, la representación de lo profundamente íntimo que, aunque inalcanzable, anhelan o persiguen los hombres con la firme convicción de que ésta pudiera llegar a ser una forma de vinculación semejante “al más grande refugio” (Nisbet 1966, 33).

## 1. GENEALOGÍA DE LOS PRINCIPIOS

“Nombrar es el mayor y más profundo consuelo del hombre”. (Canetti 1994, 6)

Hay, según Nisbet, en la historia del hombre “palabras claves que en su uso (repetitivo) y su redefinición acaban por marcar los canales del pensamiento” (Nisbet 1966, 12). Así se revela, en efecto, la expresión de la congregación mancomunada como una idea históricamente orientadora que ha tenido por facultad la formación determinante del individuo y sus relaciones interpersonales. Pero tal como surgen semejantes palabras que evocan y transforman substancialmente la experiencia social, surgen también así, ligadas a ellas intrínsecamente, las ineludibles creencias subterráneas de la humanidad que cobijan y ocultan los espectros del pensamiento que determinan la producción y la formación del *ethos* de una era o de una sociedad en general.

El filósofo y genealogista alemán Reiner Schürmann, en su libro *Broken Hegemonies* (2003), concibe un relato de la historia occidental que se halla determinado en virtud de tres grandes eras del pensamiento que dependen, cada cual, de un fantasma hegemónico de la humanidad. Muy próximo, pero al mismo tiempo muy lejano al concepto de *Weltanschauung* de Dilthey (2002), los fantasmas hegemónicos señalan un periodo determinado en la historia de la humanidad en el cual una cultura o una cosmovisión depende de una forma de pensamiento que se pronuncia, habla y practica en torno a una imagen o a una figura única y universal (Schürmann 2003, 8). Estas representaciones hegemónicas son, en pocas palabras, representaciones dominantes que determinan y transforman todo aquello pensable o decible y todo aquello impensable o indecible en cosas particulares imbuidas de cierta clase de significación (ibíd.). Son, en otras palabras, principios rectores que pretenden orientar el pensamiento y la acción de los hombres, pero también determinar la comprensión particular que estos poseen en torno a su propia existencia, la existencia de los otros y la existencia del mundo en general.

Cada era posee y suministra un principio en general, pero, al mismo tiempo, cada principio en general exhibe y describe, según su modo de operación y de determinación, las características distintivas que componen la multiplicidad de los elementos circunscritos en una era en particular. El reconocimiento de las ideas dominantes de una era y de sus modos de operación (o de determinación general de las cosas en particular) permite esclarecer, en consecuencia, la concepción respecto al mundo y la existencia general de los hombres, tal como, al contrario, la

construcción de ciertas formas de existencia individual y mancomunadas y ciertas formas de percepción en torno al mundo circundante permiten indagar en los fundamentos suministrados por el dominio de los fantasmas hegemónicos universales.

A continuación, se realizará un breve esbozo en torno a las tres épocas universales del pensamiento occidental distinguidas por Reiner Schürmann. Se presentará una descripción general de las características o los atributos generales de cada era, de sus principios rectores y de sus modos de operación relativos a la concepción de la existencia y la congregación mancomunada entre los hombres. Se revisará, en primer lugar, los aspectos generales de la era de la lengua griega que se haya orientada en torno al principio rector y la función sinéctica de lo Uno; seguidamente, se caracterizarán los aspectos generales de la era de la lengua latina que se haya determinada, por su parte, por el principio rector y la función homológica de la imagen de Dios; y, finalmente, se describirá, con mayor detención y precisión, los aspectos propios de la era de las lenguas vernáculas o de la modernidad determinada por el principio rector y la función isomórfica de la imagen del hombre, del sujeto, de la conciencia, de la reflexividad o de la subjetividad en sí misma.

### **1.1. EL PRINCIPIO DE LA ERA GRIEGA**

La era de la lengua griega se concibe, a grandes rasgos, como la era que habla en nombre de la imposición hegemónica de la idea de lo Uno. Este principio rector expresa la idea originaria o fundacional de traer a manifestación una ley o una forma de existencia universal que permita la unificación y la coalescencia entre las formas generales y particulares de la vida de los hombres y del mundo en general. La idea de lo Uno puede hallarse representada, en general, por medio de la ilustración icónica del imperio de la experiencia trágica de la destinación que trae a manifestación la multiplicidad variada de la vida, pero determinándola a una forma de existencia única y universal. El destino, en efecto, reúne lo múltiple y lo liga en la forma de una totalidad (Schurmann 2003, 83). Éste impone a la experiencia fragmentada de la existencia de los hombres o de su congregación la representación de un camino único e ineludible que puede llegar a ser conocido, únicamente, por medio de la revelación. No es pues sin razón que no podamos imaginar, idiosincráticamente, la vida de la era de la lengua griega sin la existencia abigarrada de los dioses ni la experiencia tormentosa de los hombres que hacen frente, con cierta futilidad, a la determinación de los designios divinos que permiten la conformación de la totalidad del tránsito de la existencia universal.

El principio de lo Uno y de la representación sensible de la destinación opera pues en el mundo por medio de la composición sinéctica<sup>3</sup> de la existencia en general. Tal como la determinación fatídica de los dioses compone y determina la existencia universal de las entidades del mundo, el principio rector de la era griega compone y determina todo lo particular y lo general, todo lo singular y lo plural, conformando una existencia universalmente unificada. La función sinéctica del principio de lo Uno mantiene y conserva unida toda la existencia general y particular de la vida. De ahí que los hombres que experimentan la desdicha de la determinación de los dioses ven cómo la vida individual se liga, se entrelaza y se reúne últimamente con los acontecimientos generales de una vida sólo para conformar una única experiencia universal.

La experiencia de la destinación tras la imposición sinéctica del principio de lo Uno puede hallarse ilustrada, de un modo idéntico, a través del conflicto social encarnado en la angustia de Antígona de la tragedia homónima del poeta Sófocles de Colono. Antígona, tras sufrir la fatídica muerte de su hermano Polinices, enfrenta el dictamen de Creonte, rey de Tebas, quien tan pronto entronizado, negó reciamente la celebración de los ritos fúnebres de Polinices atentando así contra el sagrado honor de su familia. Antígona y su hermana Ismene se enfrentan y discuten acerca del ajusticiamiento de su hermano, pero no hallan pues ninguna clase de resolución. ¿Debe Antígona, la abatida, desobedecer y desafiar los designios de su reino por mor a las leyes del decoro y la devoción familiar, o debe, al contrario, desconocer y abandonar inescrupulosamente tales vínculos íntimos de lealtad expresando su apática filiación a las leyes de la ciudad?

Antígona, cuyo nombre expresa el conflicto entre la vida de la familia y la vida del reino<sup>4</sup>, representa el quiasmo de la posibilidad de la comunión entre la defensa del individuo y de su ciudad, de la norma familiar y de la norma estatal, de la vida ética particular y la vida ética universal. Antígona representa la oposición de la dicotomía que se devela pesadamente a través del tránsito de los hombres por la vida. Pero semejante dicotomía halla, últimamente, su resolución por medio del padecimiento infortunado del principio ineludible de la destinación que, tal como las fatídicas hebras de las Moiras, orientan la existencia hacia el final inevitable de la unidad de la vida en general.

---

<sup>3</sup> Anglicismo derivado de la expresión latina *synecticus* y ésta, a su vez, de la expresión griega *sunekhein*, esto es, de una cosa en general que conserva y mantiene unida en sí la multiplicidad de sus partes.

<sup>4</sup> El nombre de Antígona puede, según Stathis Gourgouris (Butler 2000), descomponerse etimológicamente en la preposición *anti-* que significa 'en oposición a' y el lexema *-gone* que significa, fonéticamente, 'lo que es propio del clan y el linaje' o 'lo que es propio del vientre o de la gestación'. Antígona representa, en este sentido, una contradicción o una aporía que encarna una oposición medular contra su vínculo con la vida de la polis y la oposición medular contra el lazo fraterno y vinculante de su vida doméstica y familiar (88n27).

## 1.2. EL PRINCIPIO DE LA ERA LATINA

El oxímoron de San Agustín de Hipona de que la sabiduría de la Santísima Trinidad representa la comunión consubstancial de la simplicidad en lo múltiple y de la multiplicidad en lo simple (San Agustín 1956, 444-446), es quizás la formulación más representativa de la era del pensamiento de la lengua latina. En efecto, si se ha de sostener que en la lengua griega la ley procede del principio de lo Uno expresado en la tragedia como la figura sinéctica de la destinación; entonces habría que sostener, por otra parte, que en la era de la lengua latina la ley procede, discursiva y argumentativamente, a partir de la relación homológica que impone la simplicidad de la existencia divina a la multiplicidad de la vida inferior de los hombres y de sus modos de congregación. En la proposición de San Agustín, en este sentido, se señala pues la relación de la determinación moral y normativa que hay entre la figura de lo propiamente superior, encarnada en la *force majeure* de la naturaleza o en la *lex aeterna* tras de la idea de Dios, que confiere al mundo de plena significación y de armonía entre las regiones inferiores y mundanas subordinadas en virtud de sus propios principios (Schürmann 2003, 192).

Así lo expresa San Agustín en su obra monumental *La Ciudad de Dios Contra los Paganos*, al afirmar de que la sabiduría de “la imagen de la Santísima Trinidad (...) se halla en la naturaleza del hombre aún no beatificado” (San Agustín 1994, 11:XXVI). No es sino entonces en virtud de la misma relación de correspondencia íntima entre lo propiamente divino y superior con la existencia mundana e inferior de los hombres que nos hallamos precisamente en la facultad de “reconocer en nosotros mismos la imagen de Dios” (Ibíd.). La sabiduría divina se eleva pues como una representación de la ley que brinda de guías directrices a todo cuanto hay dado; donde, por otra parte, lo dado en su totalidad (esto es, todo lo mundano e inferior) se halla íntima y necesariamente en correspondencia con la ley conferida por la misma existencia divina.

La tarea del hombre, en consecuencia, consiste en hallarse sostenidamente en comunión con la sabiduría de la Santísima Trinidad tal como ésta se halla en perpetua comunión consigo misma. No obstante, para satisfacer dicha demanda, que permitirá, cabe decir, el tránsito entre la ciudad terrenal de los pecadores a la ciudad santa de la sabiduría divina, deberá primero el hombre “perfeccionarse a sí mismo con la reforma de las costumbres” (ibíd.) y volver así su existencia pagana en una escasamente beata o formalmente santa. Ahora bien, la sabiduría de la Trinidad no es sólo el fundamento de un principio teológico, sino también de uno práctico expresado por medio de un imperativo moral que hace brotar en el hombre un sentimiento de deber hacia sí mismo y hacia a los otros. En efecto, y según los manuscritos anti-pelagianos,

San Agustín afirma, parafraseando las escrituras (Ro. 2:15), que “Dios es la ley inscrita en nuestros corazones” (ibíd. 36:XXI). De tal forma que, considerada como un principio del deber hacia los otros, dicha ley, también correspondería a la obligación de amar al prójimo con “el mismo amor con el que nos amamos” (ibíd.) pues únicamente así, por medio de tales reformas, y “acercándose más a la imagen de la Trinidad divina” (ibíd. 11:XXVIII), podría el hombre alcanzar la aspiración o el anhelo de formar parte de la comunidad santa de la divina ciudad de Dios.

La idea de congregación, en este sentido, no es nada más que la representación de una tarea infinita, individual y colectiva, que pretende reunir homológicamente lo múltiple de la existencia social bajo un mismo principio absoluto de la divinidad. De ahí que, para San Agustín, de existir la convivencia entre los hombres, ésta no podría sino dejarse orientar y determinar por el espíritu de la ley, puesto que, de lo contrario, no podría haber ninguna clase de regulación y, con ello, “ninguna posibilidad de congregación” (ibíd.).

### **1.3. EL PRINCIPIO DE LA MODERNIDAD**

Dios se descuidó con la confusión de Babel. Ahora todos hablan la misma técnica. (Canetti 1994, 8)

Tal cual discurre la fábula en la que “un mismo lenguaje e idénticas palabras” (Génesis 11:1) se imponían a todo cuanto vagara sobre el dorso del mundo, dominó el pensamiento de un dios encarnado en la figura de un espíritu absoluto que, en virtud de su gracia y de su sabiduría, devino en instrumento para la armonía entre los hombres. Y así como el día que inexorablemente precipita en el Tártaro, emergió el relato de una torre vetusta y espigada que abrigaba en sí la llama del conocimiento de la humanidad. ¿Pero quién la guardaba en lo más íntimo de su morada? ¿Era acaso Nemrod, el rey prepotente de Babel, o era acaso Hero, la sacerdotisa seráfica de Sesto? Verdad o no, no era más que el embrollo de un lenguaje que arremetía contra su destrucción. Y no fue sino así, arrebatado por un ventarrón, que le fueron desperdigadas sus llamas por sobre toda la tierra que había en el mundo (Génesis 11:9). Así, ante el ocaso de una era, se edifica pues una nueva. Y si la fábula de un nuevo mundo constara, así como de fantasmas, también de héroes, entonces éste no sería ni un dios ni una borrasca, sino meramente un hombre que pretende elevar y construir desde sí y para sí los cimientos de su reino propio.

Tras la declinación del régimen hegemónico de la lengua latina, que se pronunciaba en el nombre de Dios, se inaugura la nueva y última era de las lenguas vernáculas, la que, en *lato sensu*, designa también con su nombre al surgimiento y al desarrollo de lo que hogaño se ha definido por modernidad. Esta nueva era, según Schürmann, se caracteriza por traer a manifestación un modo de legislación de los principios en el que impera la idea de “la conciencia de sí como la fuente y la medida de todas las leyes” (Schürmann 2003, 356).

En efecto, tal como la era de la lengua griega afirmó como principio la instauración de la función *sinéctica* de lo particular y lo general bajo la imagen de la destinación o de la forma última de lo Uno, y tal como la lengua latina instauró la función de la *homologación* de lo inferior respecto a lo superior en virtud de la imagen última de Dios o de la sabiduría divina de la Trinidad, es con la llegada de las lenguas vernáculas de la modernidad que se instituye como fundamento la función de la *uniformidad* como la operación en razón de la cual el hombre, bajo una variedad de figuras como la subjetividad o la conciencia de sí, se posiciona a sí mismo como el punto de partida en el proceso de construcción y determinación de todo el conocimiento.

El posicionamiento de la experiencia del individuo como el comienzo (pero no el origen en sí) de la producción de todo conocimiento se inaugura, si se pretendiera establecer un principio histórico fundacional, según Schürmann, con el teólogo alemán Martín Lutero y su traducción de la Biblia latina a la lengua vernácula germana. Con magna obra, Lutero decreta categórica y públicamente que habría tal cosa como la posibilidad de llevar a cabo una interpretación de las escrituras que fuera esencialmente individual y desligada (o desprovista) del dogmatismo otrora dominante de la escolástica medieval. Si bien en las postrimerías de la era de la lengua latina había, según Joseph A. Schumpeter, “un esquema moral que consideraba al individuo como un fin en sí mismo [que permitía establecer] la idea fundacional de la salvación individual de las almas” (1986, 83), no fue sino con la llegada de las interpretaciones de Lutero que se divulgó extensivamente la posibilidad de comprender (teológicamente) al hombre como un individuo con una conciencia tal que facultaría la experiencia de una fe autónoma, cuya finalidad devendría igualmente en la divina salvación (individual o colectiva) de los hombres (Schürmann 2003, 45).

Las enseñanzas de Lutero introducen, en este sentido, un nuevo esquema práctico religioso por medio de la inversión de los valores del principio epocal de la lengua latina. Así lo confiesa Lutero mediante el uso del aforismo latino *simul iustus et peccator*; cuya expresión pretende reconocer la condición de justicia (virtuosismo o santidad) como un atributo originario suministrado internamente al hombre, y no determinado externamente por medio del evento

escatológico posmortuario de la glorificación. Esta nueva concepción antropológica del hombre, en consecuencia, abre históricamente "las puertas del sí mismo y de una vida de libertad en la comunión con Dios" (ibíd. 570) y, con ello, asimismo, "la liberación autónoma de la conciencia" (Kolb 2014, 569) que transforma determinantemente el modo de existencia de "la biografía individual y de la práctica congregacional" (ibíd. 570).

No sería sino con aquel giro del tratamiento del hombre y de las formas de congregación que se inaugura el tránsito inexorable de la primacía de la subjetividad o de la conciencia de sí hacia la forma radical y extremada de sus principios. Al cabo de dos siglos de la publicación de la Biblia vernácula, por ejemplo, escribe Giambattista Vico, en su *Principi di Scienza Nuova*, la afirmación ingeniosamente reformada del sofista griego Protágoras de Abdera de que el hombre como tal, infundido por su naturaleza, busca "hacer de sí mismo la medida de todas las cosas" (Vico 1948, §120). Tal aforismo no debe pues pensarse como el mero renacimiento de un protorelativismo griego, sino más bien como un faro de luz que señala el origen del fortalecimiento de un movimiento científico y antropocéntrico que persigue consagrar al hombre como el artífice de los principios por medio de los cuales éste conoce y forma su conocimiento de los fenómenos del mundo.

En efecto, según Schürmann, el espíritu de la ley tras este movimiento epocal se expresaría con absoluta firmeza por medio de la revolución copernicana de Kant, expuesta en la introducción a su *Critica de la Razón Pura*; pues con ella se sentencia, *grosso modo*, que es sólo en virtud de nuestro conocimiento o de nuestra conciencia de las cosas (y no de las cosas externas pensadas en sí mismas) que se ha de prescribir las formas (el modo de conformación y de determinación) de lo dado a nuestra experiencia (Kant 2007, Bxvii; Schürmann 2003, 45).

Ahora bien, así como la era vernácula sostiene la centralidad de la conciencia de sí como el referente último que "prescribe la ley (...) que condiciona la determinación de todos los fenómenos" (ibíd.), así también sostiene, *a fortiori*, una nueva concepción ética de los hombres (y, con ello, necesariamente de su congregación) fundada en el nacimiento y fortalecimiento de los atributos de la autonomía y de la libertad de la conciencia individual.

Si se halla, por consiguiente, en la concepción latina del mundo la fundación ética del individuo y de la forma de congregación a través de la legislación externa de un principio (cabe decir, divino) que hace corresponder sus leyes a partir de la homologación de lo inferior a lo superior (*lex natura*); entonces es, ciertamente, con la llegada de la era vernácula o de la modernidad como tal, que surge una nueva clase de legislación (determinada por la conciencia

de sí) que abandona tal relación de subordinación por otra propiamente *isomorfa* donde las leyes son producidas internamente por los hombres y expresadas externamente de acuerdo a ellos mismos (*lex humana*).

Semejante ocurrencia tiene lugar en la mismísima filosofía práctica de Kant, a saber, precisamente, en la exposición de los principios de su filosofía moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Aquí pues se llega a concebir al hombre como una entidad moral dotada originariamente de libertad y autonomía; donde tales atributos, a su vez, le confieren últimamente la capacidad de producir y elevar, desde sí y para sí, según su voluntad, máximas o preceptos que pueden alcanzar el estatuto de una ley universal (Kant 2002, G4:402 y G4:421). Esta facultad obradora y autolegisladora de los hombres hace pues posible el surgimiento de la conformación de una congregación de individuos sistemáticamente organizados por leyes comunes, donde cada uno de los miembros de esta congregación comparte entre sí la misma facultad de obrar como legisladores de leyes universales (ibíd., G4:433-439). La congregación, así expresada, adquiere pues, siguiendo a Schürmann, la forma de un reino moral integrado por miembros que ponen permanentemente a prueba su autonomía mediante la persecución de la elevación y de la autoimposición de sus leyes en un mismo substrato moral e inteligible (ibíd., G4:439; Schürmann 2003, 450).

Con todo, la posibilidad de la armonía entre los hombres en tal forma de congregación no se halla dada externamente en virtud de una representación ideal de la comunión, sino internamente a través de la mera evocación de un mismo sentimiento íntimo del deber con respecto a las leyes de las cuales cada miembro es tanto artífice como mediador. Y, asimismo, tal como cada miembro de una congregación se halla inclinado a manifestar cierto grado de reverencia ante la ley, también se halla, por otra parte, y en virtud de esta misma relación de constricción, inclinado a manifestar una condición moral (o una conciencia moral, por así decir) de tal naturaleza que hace posible la evocación de un sentimiento íntimo de respeto hacia el resto de los miembros, en tanto que, igualmente, portadores de la misma facultad autolegisladora en un mismo reino moral e inteligible.

#### **1.4. LA APORÍA DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA EN LA ERA DE LA MODERNIDAD**

Ahora bien, cabe señalar que la relación entre la primacía de la autonomía individual y la pertenencia a un reino de miembros que comportan un mismo grado de existencia moral,

arrastra consigo una nueva aporía que pone en pugna la posibilidad de la coexistencia en la conformación de una congregación. Desígnese, o bien como un oxímoron, o bien como una anfibología, el aforismo ‘la congregación de individuos autónomos’ expresa en sí mismo una contradicción que trae a manifestación la dificultad de concebir la relación de correspondencia entre la autonomía individual de cada uno de los miembros por sí mismos y la concepción de una legislación universal fundada a la estela de un substrato que faculta la celebración de la relación armónica entre los diferentes miembros de una congregación.

Convendría precisar, sin embargo, que la naturaleza inextricable del aforismo no alude, en ningún caso, a la demanda por el renacimiento o la rehabilitación de una forma de congregación que abrigue la idea nostálgica de la subsunción de sus miembros a una función sinéctica u homológica del substrato moral. Muy al contrario, ésta expresa, en general, la mera demanda por el hallazgo de un fundamento que reconozca la relación colegislativa entre los miembros de una congregación por medio de la conformación de un reino moral basado en un substrato que no exija la rendición o la negación de la variedad de sus autonomías. Este aforismo expresa, en otras palabras, el conflicto que subyace en la posibilidad de traer a manifestación una substancia moral que tenga por función la mera unificación de los hombres en virtud de la idea de la defensa de la autonomía individual y, ciertamente, por otra parte, la negación de cualquier forma de relación heterónoma de los mismos. De ahí que se ha de entender, consecuentemente, que la forma de congregación fundada en la autonomía individual representa, en general, el modo de ser en el que los miembros de una congregación son considerados como *entidades heterogéneas* que ponen de manifiesto la existencia de un reino íntimo y exclusivo en el cual son capaces de perseguir sus propios fines individuales. Y de ahí que también, al contrario, se ha de entender la forma de congregación fundada en la relación de heteronomía como la representación diametralmente opuesta a la anterior, esto es, al modo de ser en el que los miembros de una congregación son considerados como *entidades homogéneas* que tienen por finalidad la total o mediana supresión de la posibilidad de la existencia de un reino íntimo por otro de carácter enteramente público y colectivo.

Esta distinción evoca, desde luego, la diferencia elemental entre los sistemas sociales objetivos y subjetivos sugerida por Schumpeter en su breve observación sobre la historia de las civilizaciones occidentales señalada en su libro *Historia del análisis económico* (1989). En donde, por una parte, los *sistemas sociales de carácter objetivo* conforman una clase de sociedad heterónoma en la que “cada individuo, sin consideración de sí mismo, se halla sometido a un entramado de reglas supraindividuales” (80) que prescribe, a su vez, “una determinada legislación ética o religiosa” universalmente unificadora (81). Y, por otra parte, los sistemas sociales de las *civilizaciones propiamente autónomas y subjetivas* que se

caracterizan por poner, ante todo, “a la sociedad al servicio de cada uno de los individuos por sí mismos”, permitiendo así la edificación de un *corpus* legislativo en el cual cada uno de estos individuos exhibe la misma facultad de “recurrir e implementar su propia voluntad subjetiva (...) en su propio sistema de valores culturales” (ibíd. 82). Al margen de la ocurrencia del algún fenómeno anacrónico, los sistemas sociales objetivos corresponden esencialmente a todas aquellas formas de congregación heterónomas (religiosas escatológicas) fundadas en razón y en sincronía al principio homológico de la era de la lengua latina; mientras que, al contrario, los denominados subjetivos, corresponden indudablemente a todas aquellas formas de congregación (constitutivamente autónomas y soberanas) que se hallan determinadas por aquel proyecto incontestable de la era de la lengua vernácula o de la modernidad de pretender la uniformidad del mundo a partir de la elevación del principio del isomorfismo de la individualidad (Schürmann 2003, 541).

¿Pero sería acaso una transgresión epocal la exhortación por la uniformidad (del sí mismo con el mundo) en una era que persigue infatigable la autonomía y la libertad de la conciencia individual? Y si el caso fuera inverso, ¿podría una congregación intrínsecamente subjetiva, pretender semejante uniformidad como un principio fundacional, para cada uno de sus miembros y de ellos entre sí, sin vulnerar o atentar legislativamente contra sí misma? Y, para este efecto, ¿podrían tales miembros hallarse con la facultad de rendir pleitesía a un reino legislativo en el que cada uno de estos pudiese comparecer y abrigar una relación recíproca sin negar o renunciar a los atributos de sus facultades morales?

El principio del isomorfismo o de la uniformidad haya, una vez más, el fundamento de su legalidad en una concepción nomológica de la primacía de la autonomía y de la libertad de la conciencia individual que permite la determinación de la voluntad moral de las partes constitutivas de una congregación por medio de la elevación de la experiencia subjetiva de la ley a la conformación de una legislación mancomunada. No es pues ilícito hablar de un reino moral conformado mediante el ejercicio de las atribuciones morales de los miembros de una congregación; ni de la posibilidad del surgimiento de un refugio normativo a partir de la representación de la aquiescencia de sus voluntades; ni tampoco de la determinación de un esquema de lineamientos legales para la representación de un substrato moral, en la medida en que semejante congregación no admita la promulgación de algún subterfugio legal, ni proceda en conformidad a un principio cuya naturaleza sea extrínseca y foránea a los atributos morales del hombre moderno. De ahí que el aforismo “la congregación de los miembros autónomos” entraña en sí y últimamente el diferendo que dirime la controversia suscitada por la naturaleza heterónoma de un reino colegislativo y la naturaleza autónoma de la conciencia individual. Y con ello, asimismo, el dictamen de aquel conflicto que resuelve inimpugnable e

inmutablemente la posibilidad de la autoridad, la defensa férrea y el robustecimiento de la primacía de la autonomía, al mismo tiempo que la recusación categórica y la promoción del detrimento de las formas de convivencias objetivas por la acción mancomunada de los hombres mediada y conciliada en razón de la libre determinación subjetiva de las voluntades individuales.

### 1.5. EL PREDOMINIO DE LA SOBERANÍA

La modernidad abriga en sí misma el nacimiento de una forma novedosa de comprensión del mundo y de la humanidad. Hay en ella pues, por una parte, la idea originariamente dicotómica que pretende sublimar los atributos morales de la modernidad a una forma idílica de la sociedad en la que se concibe y exhibe la congregación coalescente de los hombres en la forma de una congregación de artífices morales. Pero, asimismo, por otra parte, la exhibición de la idea progresivamente extendida y aplacadora de una nueva forma de ser entre los hombres que pretende congraciarse y enaltecer irrefrenablemente semejantes atributos de la modernidad sin consideración alguna por la posibilidad, aunque irremediabilmente paradójica, del surgimiento de nuevas formas de convivencias mancomunadas.

En efecto, la modernidad, contraria a su posibilidad inmanente, ha devenido fáctica e históricamente en el tratamiento exclusivo de la autonomía y la *libertad subjetiva como la fuerza motriz* del desarrollo de la experiencia de la individualidad (Habermas 1993, 109). Así lo sentencia Hobsbawm en su obra *The Age of Extremes* (2006), al señalar manifiestamente a la modernidad como la tercera transformación histórica y social más importante y perturbadora de la humanidad (15). La modernidad, para Hobsbawm, no correspondería sino a semejante era en la que el hombre, su protagonista, se ha vuelto a sí mismo el portador del talismán de la idea del ‘individualismo absolutamente asocial’ que devino irremediabilmente en la “desintegración de los viejos modelos de las relaciones sociales y el desgarramiento incidental de las formas nuevas y viejas de vinculación” (ibíd.).

Tras la gran hilera de los siglos y el desfile flemático de los próceres de la modernidad, se narra la ineluctable historia de los hombres rendidos ante la supremacía de *una palabra* (Canetti 1994, 20). Allende la excelsa fantasía de lo antaño o de la utopía de lo hogaño, se alza ya indeleble la imagen de la autonomía como el principio que dicta el devenir de los hombres como figuras solitarias, esquivas, y hurañas desencantadas en aquel tránsito personal hacia la búsqueda de la significación ética de la vida. Pero ¿qué hay en esta profecía cumplida de la

modernidad que inspira la mayor desconfianza entre los hombres? (ibíd., p. 43). No hay en ella sino la mera huella del andar que aplaca con temor la ausencia de lo pasado. Pues los hombres, tal como acontece en la travesía hacia una nueva morada, se enfrentan a los incidentes que depara el quebranto de lo habitual, el suplicio de la nostalgia y la adversidad de la ocurrencia del porvenir. La huella que traza la modernidad representa el desvanecimiento del rastro de la abolición de los principios extemporáneos de una vida moral deificada; pero, así como también, desde luego, la ausencia de la idea inefable del régimen supremo de la deidad por sobre la recia voluntad de los hombres por sí mismos. Pero este abandono de la figura de la deidad, no se traduce inexorablemente en la forma obnubilada de una anarquía absoluta (aunque sea ésta, por así decir, una exigencia ontológica del surgimiento de un principio fundacional); ni tampoco en el infeliz abandono del hombre en la rapsodia nebulosa de preceptos inconcebibles (aunque fueran estos, por así decir, un recurso parabólico en la narración de una sátira o una tragedia). Hay pues, sin duda, un tono falso que encubre la idea del abandono en la soledad, como si con ella se extinguiera irremediabilmente el espíritu de la unidad emanada por alguna clase de deidad (ibíd., 24). Pero bien se sabe, hasta ahora, que no ha sido sino a la luz de semejante experiencia de la soledad que ha nacido también consigo la posibilidad de comprender íntima y diáfana el acontecer conceptual y fenoménico de las ideas de la autonomía y la libertad subjetiva, pero asimismo incluso la posibilidad de comprender otras clases de experiencias, como el júbilo de la hazaña individual y la serenidad de la contemplación de sí mismo, que no expresan una mera objeción a las formas de legalidad objetivas sino, al contrario, una mera admiración y devoción por la experiencia de la soledad, comprendida, simplemente, como virtud de la posibilidad suministrada por la expresión moderna de la autonomía.

La modernidad, sin lugar a dudas, se manifiesta a sí misma como una era sin parangón. Pues ante el ocaso de la figura sublime de la deidad, el hombre simula para sí apasionadamente el aguardado rito prodigioso de su exaltación. Desde entonces se vanagloria de su soberanía y se deleita de la abundancia de su prodigalidad. Pero bien sabe el monarca que, pese al júbilo de su poder, su vida se halla confinada a la soledad de una vida reservada: pues el hombre que no se halla en la facultad de amistar, no puede pues tampoco ir al encuentro íntimo y fraterno de sus semejantes. Y así tal como el monarca abriga en sí aquella reputada soberanía que lo resguarda de la prosternación de lo foráneo, disimula inquieto y afligido en el refugio aislado de su soledad, la presencia silenciosa de aquella espada fría y afilada de la ley que alguna vez adornó ominosamente el trono de Damocles. El morador del ayer no conoce ni admite pues el espíritu receloso de sus semejantes, ni conmensura ni entiende la pesadez de la ley; pero cuán dolorosa e intranquila es hoy, en cambio, la existencia del soberano que ciñe desesperadamente sobre sí el peso abrumador de su corona (Shakespeare 1990, 580).

El hombre moderno “transita a través de la vida con una noción propia de sí y de un esquema de cosas que han dejado de constituirse como nociones coherentes e inamovibles” (Valery 1970, 189). Este habitante de la modernidad, soberano de sí mismo, no pretende desenmascarar y aniquilar simplemente aquellos principios vestigiales de lo que fuera tiempo atrás el fundamento foráneo y extemporáneo de la ley; sino más bien, pretende traer a manifestación aquellos atributos morales del hombre de la modernidad con los que logra suministrar desde sí y para sí el diseño novedoso pero abigarrado de una sociedad conformada por la experiencia soberana de la individualidad (la libre subjetividad o la liberación autónoma de la conciencia individual), y que ha contribuido, por otra parte, tácita e invariablemente, a la experiencia de la vorágine del “montaje inconexo” (ibíd.) de esta vida que abre paso a la existencia irremediable del distanciamiento moral y la desintegración de los valores de la convivencia mancomunada de los hombres en virtud de aquella otra clase de “sociedad (...) de individuos egocéntricos que persiguen simplemente la experiencia de su propia gratificación” (Hobsbawm 2006, 16).

La analogía del soberano nos enseña, en efecto, que la cuestión fundamental relativa a la instauración del principio legislativo de la modernidad no radicaría pues, como ya se ha de intuir, en la mera inquietud o el mero anhelo por la representación ideal de un reino moral e inteligible fundado en la libertad subjetiva de la individualidad, sino más bien, y, primeramente, en la exigencia formal del individuo de llevar a efecto su soberanía por medio del proceso de la destitución de la representación vestigial de los principios objetivos y heterónomos del mundo por la substitución y la construcción de los cimientos en los que habría de concebir y edificar el cuerpo legislativo de las nuevas formas de congregación de los hombres libres y autónomos. La modernidad no inaugura, exclusivamente, un pensamiento epocal que dispone de una concepción ética y antropológica particular de los hombres, sino también, fácticamente, del desarrollo insoslayable de una pugna doctrinaria que lleva a la experiencia desgarradora del abandono de la imagen de la divinidad, y al nacimiento de una nueva alianza que augura la posibilidad de la coexistencia y avenencia de los hombres entre sí. La experiencia nos enseña, en efecto, que, tras la abdicación de la imagen de la divinidad, llega el enaltecimiento de la imagen de los hombres, y junto al abrigo de semejante exaltación, el nacimiento de una existencia quizás aún más misteriosa e indescifrable. Los hombres, así, ya desprovistos del refugio de las creencias, se afanan por alcanzar alguna fórmula que procure alivio y consuelo a la experiencia desgarradora del abandono moral y del tormento de las tribulaciones de la conciencia individual. Pues ante la retirada de la figura colosal de la ley, los hombres no pueden más que aferrarse a la libre determinación de sus destinos (Shakespeare 1990, 1030).

## 2. LA FÁBULA FUNDACIONAL TRAS LOS PRINCIPIOS EPOCALES

No hay pues nada bueno o malo, sino que el pensamiento lo vuelve como tal. Para mí es una prisión. (...) Oh, Dios, podría hallarme constreñido en una nuez, y tenerme por un rey del espacio infinito; si no fuera por estas pesadillas que me invaden... (Shakespeare 1990, 447)

Volvamos pues brevemente sobre nuestros pasos, ahora que hemos atisbado ya a la misteriosa bestia que alberga nuestro laberinto. En el comienzo, allí cuando el ovillo de la investigación recién esbozaba con sus hebras las primeras figuras de su relato, se describió en general las tres eras fundacionales que, según la obra de Reiner Schürmann, han logrado definir determinantemente al desarrollo de lo que concebimos como el pensamiento occidental. Asimismo, junto a semejante exposición, se ha logrado formular sintéticamente los elementos ontológicamente constitutivos de cada una de estas eras consideradas en general y, sin duda, seguidamente, de cada una de ellas consideradas por sí mismas. En efecto, se ha expuesto y se ha demostrado, pormenorizadamente, el hallazgo de los principios universales, así como también de la representación metafísica de estos a partir del reconocimiento de los elementos rectores que han dominado el pensamiento en cada una de éstas como tal; y, consiguientemente, el modo en el cual los principios epocales, encarnados en semejantes figuras dominantes, han logrado pues legitimarse a sí mismos mediante la imposición de un esquema moral y normativo con el cual los hombres han logrado pues implementar, idiosincráticamente, alguna forma de congregación que conciba la naturaleza del ejercicio de tales facultades.

Ahora bien, bastaría agregar que tales principios epocales, no solo se presentan legislativamente a través de la imposición hegemónica de una palabra (de lo Uno, o de Dios, o de la conciencia en sí misma), sino también por medio de la agencia de un discurso ficcional (moral, cultural, social, etc.) que hace pues posible la reunión de las creencias de los hombres bajo una misma figura legal dominante. Es pues así que las verdades del mundo o de una era, según Schürmann, se nos presentan, por lo general, disfrazadas tras la cualidad alegórica del relato de una fábula (Schürmann 2003, 513). No podríamos pues imaginar la venganza de Medea sin la aparición de aquel carro dorado arrastrado por las serpientes aladas de Helios, el titán primordial del sol, que la liberó de la culpabilidad del crimen sanguinario contra sus hijos, Mérmero y Teres, y contra Creonte, el rey de Corinto. Ni podríamos imaginar la cruzada santa de los barones sobre el reino de Jerusalén sin que el Duque Godofredo de Bouillón, el

Defensor del Santo Sepulcro, encomendara su victoria en nombre de la figura cristiana de Jesús. Ni tampoco podríamos imaginar al astronauta estadounidense Neil Armstrong descender sobre la superficie lunar, al alero de la nave espacial Apolo 11, y tras algo más de cien horas y 384,000 kilómetros de viaje, sin pronunciar sobre El Mar de la Tranquilidad, y a los pies del módulo El Águila, la frase célebre y proverbial ‘éste es un pequeño paso para un hombre, pero un gran salto para la humanidad’.

En efecto, aquello que se expresa alegóricamente en el relato de una fábula corresponde meramente a la presencia encubierta y fantasmagórica del principio epocal que se impone discursivamente en el pensamiento de los hombres. Vemos pues así, en consecuencia, cómo surgen en las diferentes épocas del pensamiento una plétora de discursos donde el hombre escribe, piensa y fabula historias (reales o ficticias) en las que sus protagonistas *hablan en el nombre de* o *actúan como sí* el mundo y su existencia dependiera últimamente del *sino del destino*, de la *voluntad de un dios*, o simplemente de *la agencia de la conciencia de sí mismo* o inclusive la transformación de esta agencia en la figura sublime de la humanidad. En cada época, y con cada relato, emerge pues la presencia paradigmática de la hegemonía discursiva de una palabra, que imbuye plenamente de significación a todas las formas y las entidades sometidas a ella misma. Así, pues, lo declara el filósofo francés Jacques Derrida, al señalar que la naturaleza del contenido alegórico de una fábula, lejos de presentar un lugar o una historia carente de veracidad, nos presenta o *nos enseña* algo *real* —si pudiera ser un principio ficcional considerado como tal— que suministra, “en el sentido de «hacer» saber, o de dar la impresión de saber hacer, o de dar el efecto del saber”, un *conjunto de prácticas morales y normativas* que, al mismo tiempo, *convoca y pone en comunión* el saber de los individuos entre sí (Derrida 2008, 57).

Se puede pues observar, análogamente, que en la era de la lengua griega se narra el relato trágico del ciudadano que se halla en el deber de actuar o bien en virtud de aquello que se presenta como bueno para sí, o bien, contrariamente, en virtud de aquello que se presenta como bueno para su congregación. El ciudadano griego de la tragedia se enfrenta pues escindido en dos formas de proceder substancialmente idénticas e intrínsecamente incompatibles, pero últimamente reunidas por la fatídica resolución divina que se constituye, por sí misma, como la forma incognoscible e insalvable de la predeterminación del destino universal. En la era de la lengua latina, por otra parte, se narra el relato satírico del hombre que se halla encadenado a los vicios tormentosos de su vida pecaminosa. Pero que, sin embargo, se presenta ante él la posibilidad de su redención divina mediante su consagración a la vida virtuosa entre los hombres. Aquí pues busca adherirse íntimamente a una congregación espiritual que aspira a un grado de existencia moral homologable a la forma de la comunión

divina y armónica de la Santísima Trinidad. En la era de las lenguas vernáculas, finalmente, se narra el relato del hombre moralmente abandonado en la búsqueda de la significación de su existencia y la de otros por medio del uso libre de su subjetividad. El protagonista de la modernidad, allí, en el embrollo mismo de su vida moral, se encamina hacia el florecimiento o a la declinación inexorable de su soberanía. Puede pues, así, arremeter contra el enigma de su existencia con el fin de comulgar moralmente con sus semejantes; o bien arrojarse, igualmente, contra la idea de aquella congregación, desarrollando para sí la insalvable vida egoísta del *canis canem edit* (de los perros devoradores de perros) que busca únicamente el desarrollo de la soberanía personal para la consumación gratificante de los deseos individuales. La fábula de la modernidad se expresa así, en pocas palabras, como aquel relato de una vida fundada en la experiencia indeterminada de la insalvable ambivalencia moral; experiencia en la que los hombres, sin saber qué hacer, logran concebir a los otros o “como compañeros de un mismo viaje individual hacia la muerte, o como razas enteramente diferentes de criaturas atadas remotamente a diferentes travesías” (Dickens 2006, 12).

La modernidad, considerada en general, se concibe, tal como se ha descrito en la sección precedente, como aquella era en la que el hombre abriga en sí mismo la idea de la autonomía y de la libertad de la conciencia individual como el principio último de su existencia. En ella pues nace la expresión novedosa de la soberanía personal, o de la facultad del gobierno de sí mismo, como el mecanismo (ontológicamente) legislativo que, en parte, instituye normativamente las prácticas que demanda un mundo fundado sobre la idea de la individualidad, pero que, por otra, desarrolla de un modo radical los atributos substanciales de la autonomía y de la libertad, propiciando el ineluctable surgimiento de una existencia fundada en el fomento último del desarreglo, la desorganización y la alienación social de los hombres.

Con todo, y tras la inspección minuciosa del relato vernacular, se ha logrado pues reconocer, en primer lugar y primeramente, que la causa última del desarrollo progresivo de la modernidad no ha radicado simplemente en el evento del nacimiento y el desencadenamiento de la experiencia de la soledad radical de la existencia autónoma y soberana de los hombres, sino también, concomitantemente, en el evento del reconocimiento de la retirada y de la ausencia absoluta de la experiencia de aquella substancia moral e inteligible que, en eras anteriores, asumió protagónicamente la labor de determinar y organizar a los hombres y de conformar a estos mancomunadamente entre sí en sus diversas formas de congregación. El hombre, en su travesía por la modernidad, puede bien imaginarse como aquella lustrosa entidad moribunda que, ante la devastación de sus principios, logra pues despedirse enérgica y arrojadamente de la idea substantiva de los dioses (Canetti 1994, 25). Y aunque los hombres se hallen pues últimamente extraviados en la vida agónica de un pensamiento nuevo, estos no

logran sino escuchar atónitos, junto al barullo ensordecedor del progreso, el llamado inconciliable de las multitudes por aquellos dioses olvidados del ayer (ibíd.). Pero no se halla en la naturaleza del hombre moderno aquella actitud menesterosa del mendicante que persigue, en su abandono, el resguardo de semejantes ideas consoladoras; sino, meramente, la actitud del tratante viajero que anhela obtener aquella famosa substancia imperecedera oculta tras la experiencia vacía del evento de aquella ausencia indescifrable. Así, la tragedia del relato de los hombres de la modernidad esconde pues el mismo lamento que acalló la fecunda vida de las danades, las cuarenta y nueve hijas de Dánao, el rey de Árgos. Éstas quienes, condenadas al suplicio de la vida tormentosa del averno, recogían con sus vasijas agrietadas el agua que fluía copiosamente de los caudales del Aqueronte (el río de la pena), el Cócito (el río del lamento), el Flegetonte (el río de la voracidad), el Lete (el río del olvido) y el Estigia (el río de la hostilidad). Éstas, sin embargo, se desvelaban, cumpliendo esta labor, sólo para cargarlas ya fatigadas a través de los páramos desolados y dejándolas destilar sobre sus frágiles hombros malheridos, a fin de verterlas luego, con cierta futilidad, sobre aquellas grandes tinajas de bronce perforadas maliciosamente en sus fundamentos.

Si se ha de entender y explicar, entonces, con mayor profundidad la naturaleza de la existencia individual del hombre moderno, y el influjo o el efecto determinante que ésta ha tenido por sobre los modos de congregación, no quedaría sino pues la tarea de traer a la luz el modo en que la alegoría de la retirada o la ausencia de una concepción moral absoluta ha llegado a su destitución, y, asimismo, a la institución de la experiencia de la nueva forma de la conciencia individual que marca el ascenso de la autonomía y la conformación soberana de la misma como el atributo alegórico de la fábula hegemónica del principio de la modernidad.

### **3. LA ALEGORÍA DE LA DESTITUCIÓN COMO LA OBSOLESCENCIA DE LOS DIOSSES**

Ya ha llegado la última edad que anunció la profecía de Cumas. La gran hilera de los siglos empieza de nuevo. Ya vuelve también la justicia, el reino de Saturno vuelve. Ya se nos envía un nuevo linaje del alto del cielo. (...) Bajo su guía, si alguna huella de nuestro pasado queda, se borrarán, librando a las tierras de su miedo eterno. Él tendrá la vida de los dioses y verá a los héroes mezclados entre los dioses, y él, a su vez, será visto por ellos. (Virgilio 2004, IV:4)

Las fábulas de una era tienen pues un principio, pero también, desde luego, un final. Y así, tal como hay relatos que suministran los elementos determinantes para comprender el espíritu de la ley que impera hegemónicamente por sobre la totalidad de una era, también los hay de aquellos que proporcionan los indicios necesarios para desenmarañar la naturaleza laberíntica de los eventos que desencadenan, por su parte, el proceso determinante de la destitución y de la substitución de un principio epocal.

Vemos, asimismo, cómo en la era de la lengua griega, en la que los hombres se pronunciaban en el nombre de lo Uno, se narra la fábula que trae a manifestación la alegoría del principio de la destinación inexorable. Sin embargo, el principio de este relato no reposa de modo alguno, así como en la modernidad, sobre el libre arbitrio de los hombres, sino, muy al contrario, sobre la mera existencia de la voluntad absoluta de la multiplicidad de las entidades inmortales y divinas que poseen la facultad de manipular e influir sobre los destinos de cada uno de los hombres por sí mismos, pero así también sobre el destino de todos los hombres en general a través de la intervención divina en los diversos conflictos de la humanidad. Los hombres, en ese sentido, o bien sumidos bajo el sentimiento del temor, o bien elevados por medio del sentimiento de la gloria, exhiben pues un sentido innegable del deber, de respeto o de reverencia ante la ley, expresado por medio de la experiencia de la constricción individual y la subordinación incuestionable a las exigencias de una legislación universal imperecedera que representa, en general, el sentido inexorable de la destinación suministrada por la voluntad avasalladora de la naturaleza divina e inmortal de los dioses.

Ahora bien, ¿cómo ha de ser posible el surgimiento de la fábula de la destitución de una era en la que el espíritu alegórico de su principio radica en la actividad legisladora de entidades imperecederas? Todavía más, ¿cómo sería posible la declinación de la figura inmarcesible de los dioses, cuando incluso los relatos de la fábula griega nos enseñan que la inmortalidad no ha sido pues doblegada o superada ni tras el mito de la castración de Urano, el titán primordial del firmamento; ni tras la venganza de Cronos, el titán primordial de la cosecha, en el mito del engullimiento de los dioses; ni tampoco tras los castigos dictados por Zeus, el rey de los dioses del olimpo, en el mito del destronamiento de los titanes primordiales en la zaga de las batallas de la Titanomaquia? Con todo, y a pesar de la evidencia de los acontecimientos precedentes, ¿podría ser acaso posible, entre relatos, fábulas e invenciones, la atrevida proposición de la narración alegórica del deicidio?

La historia fabulosa del pensamiento griego nos enseña, en efecto, que no fue sino Plutarco de Queneroa, el filósofo e historiador grecorromano, contemporáneo a la dinastía romana de Claudio César, quien narró críticamente a través de sus escritos éticos y costumbristas,

titulados frecuentemente como *Los Moralia*, la historia, o, más bien la fábula, que inauguraría la novedosa idea de la obsolescencia y la declinación absoluta del imperio de los dioses. Así, pues, lo ilustra en su ensayo *Sobre la desaparición de los oráculos*, en el que describe cómo su abuelo, Lamprias de Boeotia, narra al poeta Terencio Prisco, amigo y mecenas del poeta Marcial, el diálogo ético que alguna vez sostuvo con sus coterráneos Amonio, Cleómbroto, Dídimos, Demetrio y Heracleón, en el que cuestionaron, profusa e incisivamente, la causa de la crisis de la identidad religiosa (a saber, de la disminución de los oráculos en los santuarios de Delfos y de la falta de reverencia en los ritos tradicionales de adoración) que experimentaban idiosincráticamente los ciudadanos de las *polis* griegas. Tras numerosas acotaciones y digresiones, logran éstos esbozar la proposición, aunque tentativa, de que el fundamento de la crisis de la cual predicaban residía determinadamente en el fenómeno de la disminución del poderío de los dioses. De tal forma que, frente a semejante disgusto, discurren en explicaciones para hacer frente a semejante novedad: algunos acusan al fenómeno de la reducción de la población, otros al olvido y la inclinación de los hombres por una vida pecaminosa, y otros, finalmente, y desde luego, a la introducción del pensamiento cristológico que cuestionaba la existencia abigarrada de los dioses. Pero no fue sino así, en aquel asedio discursivo contra los dioses, que Plutarco anuncia apesadumbrado la nefasta fábula acerca de la muerte de quienes antaño tomaban por imperecederos: hela aquí la muerte del gran dios Pan, el señor de los pastores y de los rebaños.

En cuanto a la muerte de tales seres, oí un relato de un hombre que no era un tonto ni un charlatán. (...) Era ya por la tarde cuando, cerca de las islas Equínadas, el viento dejó de soplar, y el barco fue arrastrado por las olas cerca de Paxos. Casi todos estaban despiertos, y muchos continuaban bebiendo después de cenar. De repente, de la isla de Paxos fue oída la voz de alguien que llamaba a gritos a Tamún, así que todos se sorprendieron. Tamún era un piloto egipcio, no conocido por el nombre para la mayoría de los que iban a bordo. Dos veces fue llamado y no contestó, pero la tercera vez respondió al que le llamaba; y éste levantando la voz dijo: ‘Cuando estés a la altura de Palodes proclama que el Gran Pan ha muerto’. (Plutarco 1987, 229)

La fábula encarna pues la fragilidad moral sobre la cual discurrían Lamprias y Terencio. Pues allí sobre el mar Jónico y a las afueras del Corinto, donde se debate la delgadez del lindero de la soberanía de la ciudad y de los hombres, se alzaba intempestivamente sobre los navegantes el ominoso clamor de un pagano sentenciando el ocaso de una deidad. No es pues semejante

noticia ni una advertencia ni una predicción, sino simplemente el decreto de una condena o de una sanción que anuncia la imposición de lo impensable: la obsolescencia de la facultad divina de los dioses y la apertura del mundo, como tal, hacia otra forma novedosa del pensamiento. Hela aquí la última tragedia fabulosa de la lengua griega: la comunión de hombres mudos y sollozantes vociferando: “¡Calamidad, tú que estás en pie! ¡Toma ya el curso que deseas!” (Shakespeare 1990, 1028).

‘Al oír todos esto’, dijo Epiterses, ‘quedaron atónitos; y como daban razones entre sí de si sería mejor seguir la orden o no preocuparse y dejarla de lado, en esas circunstancias Tamún decidió que, si había viento, pasaría navegando en silencio, pero sin viento y con el mar en calma, en torno a ese lugar, repetiría lo que había oído. Así cuando estuvo frente a Palodes, y no había viento ni oleaje, Tamún desde la popa, mirando hacia la tierra, dijo, según lo que había oído: el Gran Pan ha muerto. Aún él no había acabado y se produjo un gran gemido, no de una persona, sino de muchas, mezclado con gritos de sorpresa’. (Plutarco 1987, 230)

El temple providencial del mar y la abigarrada conmoción de los hombres anuncian pues el relato de la transformación alegórica de una era, la que ya grabada en piedra y proclamada así a los cuatro vientos revelaría la incontestable muerte de Pan. Y no es sino así, a través de la severidad y la gravedad de semejante noticia, que la emblemática ilustración fúnebre de los infortunados habitantes de Palodes trascendería, a su vez, a través de ocurrencias y recurrencias de la historia del pensamiento occidental (Vico 1948, §393), como el recuerdo simbólico, pero al mismo tiempo palpable, de una gran transformación que, en la figura proverbial de un aforismo, clamarían enérgica y sentenciosamente grandes pensadores como Friedrich Schiller, Blaise Pascal, G. W. F. Hegel, y Friedrich Nietzsche, e incluso también escritores, tales como Elizabeth B. Browning y Ezra Pound, entre tantos otros.

La fábula de la desaparición de los oráculos relata, ya sin lugar a dudas, el fenómeno de la destitución de un principio epocal que anunciaría la llegada de la era de la lengua latina que se pronunciaba en el nombre de (un) Dios. En ella pues se narra el surgimiento de una transformación social devastadora que, ante la falta de reverencia por la inmutabilidad etérea de la ley y el olvido progresivo de la soberanía de la voluntad divina de los dioses, permitió la invitación indeliberada de una nueva imagen de la figura de Dios concebida a partir de una representación monoteísta y cristológica de la religión. No es pues un asunto baladí la muerte

del dios Pan, por cuanto ningún otro dios más que éste (entre la existencia abigarrada de divinidades) podría hallarse tan facultado de perecer en su lugar. En efecto, la fábula nos enseña pues que la figura divina del gran dios Pan, personificado a través de la actividad soberana sobre los pastores y los rebaños, es destituido y, consiguientemente, substituido por la imagen cristológica de un dios, quien, a su vez, adoptaría alegóricamente un grado idéntico de existencia religiosa que la imagen divina de su predecesor. Así, pues, lo reconoce categóricamente el poeta británico John Milton, al describir en su himno cristiano *Sobre la mañana de la natividad de Cristo* (1629) a la figura cristiana de la Santísima Trinidad, Jesús, como aquel pastor de los rebaños, quien encarnaría, alegóricamente, la responsabilidad divina ante los hombres ejercida, ya anacrónicamente, por el gran dios Pan.

The Shepherds on the lawn,  
 Or ere the point of dawn,  
     Sate simply chatting in a rustic row;  
 Full little thought they than  
 That the mighty Pan  
     Was kindly come to live with them below:  
 Perhaps their loves, or else their sheep,  
 Was all that did their silly thoughts so busy keep.

(Milton 2007, 90)

El dramaturgo español Pedro Calderón de la Barca relata, por su parte, en su obra auto sacramental *El verdadero dios Pan* (1672), el fantástico diálogo panegírico de Jesús, en el que, siguiendo la tradición literaria renacentista promovida por Edmund Spenser, Giovanni Boccaccio y François Rabelais, procura traer a manifestación la naturaleza homológica entre las figuras paganas de la lengua griega y los símbolos y las alegorías religiosas propias del sistema cristológico de la religión católica apostólica romana.

Luna	¡Dichosa Naturaleza Humana, que mira abiertos, sobre el orbe de la Luna, los palacios de otro imperio!
Mundo	Todos a sus pies rendidos, humildes, gracias le demos.
Simplicidad	Y sea pidiendo perdón, diciendo todos a un tiempo...

Todos ...divinas y humanas letras desengañen el concepto del fabuloso dios Pan, en el pan Dios verdadero.

(Calderón 2005, 195-196)

La alegoría de la imagen divina del fabuloso dios Pan transmuta en la representación del nacimiento de la nueva imagen divina de Dios. Pero la fábula de Calderón no se limita a la mera exhibición de la analogía del fabuloso dios Pan como aquel “cuidador de las ovejas y sus pastores” (Virgilio 2004, 34) como lo haría, por su parte, el poeta inglés John Milton en su poema acerca de la natividad de Jesús; sino también, simultáneamente, a la exhibición del símil entre la omnipotencia de Dios y la idea celestial de la universalidad que yace enmascarada tras el nombre de Pan. Calderón, de este modo, rehabilitaría con su obra la concepción arcadiana de la figura fabulosa de Pan, ya descubierta, dicho sea de paso, en las *Saturnalias* del romano Macrobius, en la que se concibe el nombre de Pan “queriendo significar [no sólo] al señor de los bosques, sino también al soberano de toda la sustancia material, y la fuerza de esta materia [que] constituye la esencia de todos los cuerpos, tanto si son divinos, como si son terrenales” (Macrobio 2010, 246). Con todo, la importancia de la obra de Calderón no reposa simplemente sobre aquel recurso literario de la sustitución de la imagen y del nombre divino de Pan por la representación cristológica de Dios, sino también, ingeniosa y paradigmáticamente, en el símil poético entre el título sustantivo de Pan, esto es, de él mismo considerado en tanto que pan, y la representación alegórica de la fábula de Jesús como aquel personaje fabuloso que se concibe a sí mismo bajo la imagen sublime “del pan de la vida” (Juan 6: 48). La presentación de semejante analogía suministraría, en este sentido, el fundamento teológico necesario para establecer la naturaleza homológica e intrínsecamente inefable de la imagen divina de Dios presente en el rito de la transustanciación del pan, la que consagra, a su vez, la naturaleza panegírica del espíritu de la Santísima Trinidad por medio del rito cristiano de la comunión –de Dios con los hombres y de tales entre sí.

#### **4. LA FÁBULA DE LA INSTITUCIÓN DE LOS PRINCIPIOS REVISITADA**

A la zaga de la destitución del principio de la era de la lengua griega surge, substitutivamente, el principio legislativo de la era de la lengua latina. La ilustración alegórica tras los relatos de la mudanza lo señala ya irreprochablemente como tal. Vemos así, en efecto, cómo a partir de la representación del desenlace de la fábula griega, concebida a la luz de la figura sobrenatural de la muerte de un dios y, asimismo, del acaecimiento insalvable de la soberanía abigarrada de

los dioses y de la turbación de la vida mancomunada de los hombres, se llega a introducir insospechadamente la idea radical del socavamiento de los fundamentos legislativos de un mundo concebido a partir del principio hegemónico y unificador de la destinación universal. De ahí que, como resultado, vemos emerger silenciosa y reservadamente el desarrollo sostenido de una nueva fábula que ha procedido, en su conformación, a partir de la transmutación de la imagen etérea del gran dios Pan —el depositario de la humanidad— a la representación alegórica de la imagen cristológica de un dios que exhibe, por su parte, la facultad de traer a manifestación, por medio de la imposición homológica de la imagen divina de la comunión armónica de la Santísima Trinidad, un esquema práctico y especulativo de principios morales y normativos que regulan hegemónicamente el desarrollo de la vida individual y de la congregación armónica (y anheladamente virtuosa) entre los hombres.

Cabe pues señalar, sin embargo, que la representación de la mudanza de los principios epocales puede hallarse, quizás, verdaderamente, o, al menos, diáfananamente, representada por medio de la exposición de la naturaleza alegórica de los relatos que conforman el espíritu de las fábulas que dominan narrativamente los principios morales de cada época. La fábula griega, en este sentido, se constituye a sí misma como una narración alegórica que desarrolla el relato *trágico* de la naturaleza aporética de la existencia de los hombres que pone en juicio, por medio de la pugna irreconciliable entre la representación del bien de la vida pública y del bien de la vida individual, la posibilidad última de la conformación de alguna forma de congregación mancomunada de estos entre sí. Pero tal como semejante relato alcanza su institución, también culmina en su destitución por medio de la resolución inevitable del desmantelamiento de sus principios. Así bien lo expresaría el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, quien, en su obra *El nacimiento de la tragedia*, declara que la causa de la muerte de la tragedia no ha llegado sino a prorrumpir precisamente a través de la imagen alegórica del suicidio que subyace tras la trama del relato del “conflicto insoluble” (Nietzsche 1998, 117). Pero esta muerte o destitución de los principios de la tragedia, no trajo pues únicamente consigo la experiencia abismal de “un vacío enorme” (ibíd.) encarnada en el abandono “de los navegantes griegos del Tiberio que oían, desde una isla solitaria, el grito estremecedor de la muerte de un dios” (ibíd., 118), sino también el evento innegable del nacimiento o la institución de una nueva clase de principio —esto es, del principio de la lengua latina—, y, asimismo, de una nueva forma de fabulación —esto es, épica y satírica— que, a pesar de “venerar a la tragedia como su maestra y predecesora” (ibíd.), tramó, en general, una concepción novedosa de la existencia del mundo y del hombre que substituyó la dicotomía moral del hombre y de su congregación determinada por la destinación, por la homologación de la vida moral del hombre y de su congregación a los nuevos principios cristológicos de la religión.

Esta distinción ontológica entre la concepción trágica y la concepción épica de la vida de los hombres y de la relación mancomunada de los mismos, puede bien hallarse representada a través de la ilustración alegórica de la actividad política del destierro y del abandono moral de los miembros de una congregación. Ilústrese, para estos efectos, la fabulosa narración del historiador Plutarco de Boeotia acerca de la apabullada y funesta relegación política de Temístocles. En semejante fábula se narra pues la historia del ascenso de un emblemático *strategoí* ateniense quien, tras el éxito de las legendarias campañas médicas de la simaquía panhelénica contra el imperio aqueménide de Persia, se consumió substancialmente en el desarrollo incomparable de su prestigio social y de su influencia política permitidos por el incontenible crecimiento de su soberanía. Sin embargo, semejante demostración de poder se vería infelizmente opacada por la construcción icónica del santuario de Artemisa, cuyo sugerente epíteto *Aristoboulē* —aquél del buen consejo— haría pues abrigar la creencia de que semejante hazaña arquitectónica era, en realidad, antes que una ofrenda, un monumento personal derivado de una admiración viciosa de sí mismo. No fue sino entonces así, ante el aumento de la abismal soberanía de Temístocles, y ante el aumento gradual del descontento de sus coterráneos, y del peligro de la rotunda ofensa a los dioses y a su congregación, que, para asegurar la convivencia armónica de la congregación política de la *polis*, fue sentenciado a la relegación política, pero democrática, del ostracismo.

Usaron pues del ostracismo contra él, despojándole de sus honores y de su superioridad, como solían hacerlo contra todos los que se les hacían insoportables por su poder, o que creían no guardaban la igualdad democrática. No era el ostracismo una pena, sino como un desquite y alivio de la envidia, que se complacía en ver rebajados a los que se elevaban; y desahogaba su incomodidad con causar este deshonor. (Plutarco 1830, XXII)

No queda pues del todo claro si el castigo sentenciado a Temístocles procuraba o bien una sanción o un reparo moral hacia el despliegue escandaloso de su soberanía, o bien una práctica profiláctica contra la posibilidad inquietante del desbarajuste de la convivencia armónica de la vida pública de la ciudad. Con todo, la sentencia infortunada del destierro político, la que, según Plutarco, se halla plagada tanto de difamaciones como de injusticias, exhibe pues la resolución trágica de la relación dicotómica entre el dictamen moral de la vida pública e individual. Semejante relación se exhibiría, análogamente, en la vida remota de Temístocles en el exilio. Éste, pues, a la espera de la hospitalidad política de Artaxerxes I, el rey de Persia, sucesor de Xerxes el Grande, sueña alegóricamente la contrariedad moral entre el sentimiento de precariedad expresada en el peligro de semejante solicitud y el sentimiento

de arrojo con el que pretende enfrentar venturosamente los vericuetos de su trágico destino. Por fortuna su conciencia se aquieta al pensar que aquel adversario fatal es, al mismo tiempo, merecedor de su mayor grado de respeto y admiración.

Yéndose después de esto a recoger Temístocles, le pareció ver en sueños un dragón que de la tierra le subió al vientre, y se le rodeó al cuello, y luego apenas tocó en el rostro, se convirtió en águila; la cual, cogiéndole con las alas, lo levantó y llevó consigo largo espacio; y últimamente, presentándose un caduceo de oro, sobre este le colocó con toda seguridad, dejándole libre de grandísimo miedo y turbación. (ibíd. XXVI)

La experiencia fatídica de la congregación se expresa, una vez más, en la resolución de la vida de Temístocles. Habiendo ya superado los diez años del castigo impuesto por la sentencia popular del ostracismo, el otrora *strategoí* ateniense recusa públicamente del deseo de retornar y recobrar con ello sus riquezas personales. Con todo, Temístocles se inclina a celebrar junto a sus dioses el rito íntimo y privado de su defunción, pero lejos del infausto perjurio de la congregación política de sus conciudadanos que antaño promovieron la calamitosa experiencia pública de su degradación.

Determinando por tanto con admirable resolución coronar su vida con una muerte que a ella correspondiese, hecho sacrificio a los dioses, y congregados y saludados los amigos, bebiendo, según la más común opinión, sangre de toro, o un veneno, según otros, acabó sus días en Magnesia, habiendo vivido sesenta y cinco años, la mayor parte de ellos en magistraturas y mandos. Cuando el Rey supo la causa y manera de su muerte, dicen que todavía se prendó más de tan excelente varón, y siguió siempre tratando con grande humanidad a sus amigos y domésticos. (ibíd. XXXI)

En contraposición al principio de la tragedia griega, surge el fabuloso mester de juglaría que ilustra las admirables hazañas tras el exilio político y la restauración de la honra del noble caballero castellano Cid Ruy Díaz, el Campeador del Vivar. La sátira o, en este caso, la juglaría, se concibe pues como aquella forma de narración, de carácter solemne o socarrona, que pretende exhibir, con un fin moralizador, la transformación y la rectificación espiritual de la vida de un hombre innoble a una vida intachablemente virtuosa de acuerdo a los principios suministrados homológicamente por el esquema práctico y moral de la figura cristológica de la

religión. Así, pues, se ilustra perfectamente en la narración del destierro del Cid, quien, tras ser acusado y mancillado injustamente ante el rey Alfonso VI, emprende una travesía por las tierras indefensas del reino de España con el fin de recobrar su honor individual y familiar mediante la reconquista de las tierras ocupadas e invadidas por las huestes musulmanas.

De los sos ojos tan fuertemiente llorando,  
tornava la cabeça i estávalos cantando.  
Vío puertas abiertas e uços sin cañados,  
alcándaras vazías, sin pielles e sin mantos,  
e sin falcones e sin adtores mudados.  
Sospiró mio Cid, ca mucho avié grandes cuidados.  
Fabló mio Cid bien e tan mesurado:  
“grado a ti, señor padre, que estás en alto!  
Esto me an buoloto mios enemigos malos. (Viña 2006, 15-20)

La travesía que emprende el Campeador del Vivar es, en efecto, una de tal valía que compromete íntegramente a la existencia moral de su congregación; pues aún frente al desmembramiento de sus riquezas y la degradación de su prestigio social, se abre paso, y con prodigalidad, su familia y su manajo de vasallos con la incuestionable pretensión de auxiliarlo en la gran debacle de su soberanía. La exaltación de la hidalguía de los aventureros humillados encarna pues, alegóricamente, la exhortación por la demanda de la elevación moral del individuo y de su congregación a la condición honorífica concedida por aquella realeza que encarna los principios de la autoridad legislativa de Dios. El Cid guía pues sus campañas y ciñe su espada en el nombre de Dios, tal como tributa en nombre de su rey las tierras, los títulos y el acervo de sus conquistas.

I se echava mio Cid después que cenado fo,  
un sueño l' priso dulce, tan bien se adurmió;  
el ángel Gabriel a él vino en sueño:  
—¡Cavalgad, Cid, el buen Campeador,  
ca nuncua en tan buen punto cavalgó varón!  
Mientras que visquiéredes, bien se fará lo to.—  
Cuando despertó el Cid, la cara se santigó,  
sinava la cara, a Dios se acomendó.  
Mucho era pagado del sueño que soñado á.  
Otro día mañana piensan de cabalgar,  
es' día á de plazo, sepades que non más;

a la sierra de Miedes ellos ivan posar. (ibíd. 405-10)

A diferencia del destino fatídico de Temístocles, quien, aún frente a su innegable devoción vive el escarmiento del abandono moral impuesto por su congregación política, el destino o el sino del Cid se haya pues salvaguardado por la feliz restitución del honor de sí mismo y de su congregación, conferida en virtud de la gracia del perdón real y, asimismo, alegóricamente en virtud del reconocimiento moral de la ley divina de Dios.

Hinojos fitos sedié el Campeador:

—¡Merced vos pido a vós, mio natural señor!

Assí estando, dédesme vuestra amor,

que lo oyan cuantos aquí son.—

Dixo el rey: —Esto feré d'alma e de corazón.

Aquí vos perdono e dovos mi amor

e en todo mio reino parte desde oy.—

Fabló mio Cid e dixo *esta razón*:

—¡Merced! Yo lo recibo, don Alfonso, mio señor.

Gradéscolo a Dios del cielo e después a vós

e a estas mesnadas que están aderredor.— (ibíd. 2030-36b)

## 5. LA ALEGORÍA DE LA DESTITUCIÓN COMO LA MUERTE DE DIOS

En cuanto se alcanzó cierto número de dioses, dicen, la humanidad se agotó. (Canetti 1997, 97)

Ahora bien, si se sostiene que tras la destitución de la función sinéctica del principio de lo Uno de la lengua griega nace, en consecuencia, la función homológica del principio de Dios de la lengua latina; entonces necesariamente se ha de sostener que tras la destitución del principio de ésta última nace también, en consecuencia, la función isomórfica del principio de la autonomía y de la libertad individual propio de la era moderna. En efecto, si volvemos brevemente sobre las conclusiones de la sección anterior, podremos observar de que no ha sido sino por medio de la narración de la fábula griega de la declinación de la representación alegórica del principio de la destinación —esto es, a través de la obliteración del conflicto insoluble entre la vida pública de la congregación y la vida privada de sus miembros,

consignada en el relato de la obsolescencia de los oráculos y de los dioses— que ha surgido substitutivamente el principio legislativo que encarna el esquema moral y normativo de la lengua latina. Asimismo, por otra parte, la evidencia de semejante transformación no quedaría pues simplemente demostrada a través de una mera sospecha o la vacua garrulería de una huera suposición, sino, muy al contrario, como en el luminoso cabrilleo sobre el mar, con la evidencia cristalina que refleja la rutilante aparición del relato alegórico de la destitución en el exaltado desarrollo de una era que se concibe y se admite a sí misma como su legítima y auténtica heredera.

Se ha de suponer pues, análogamente, que semejante exposición acontece de manera idéntica en el evento de la substitución que instituye el principio de la modernidad. De forma tal que, si se sostiene que la fábula latina consiste elementalmente en la representación alegórica de la simulación del hombre y de su congregación respecto a aquella existencia etérea e inefable de la comunión armónica simbolizada por la Santísima Trinidad, entonces necesariamente habría que sostener, *a fortiori*, que la declinación de la relación espiritual del hombre y de su congregación moral hallaría pues su representación a través de las meras fabulaciones orientadas a la exposición del fenómeno de la obliteración alegórica del esquema moral y normativo de la imagen divina y colosal de la ley que encarna la figura cristológica de la religión. No cabría pues duda alguna, ya bien a la luz de la aclaración precedente, de que la sentencia de semejante proposición, no podría sino reposar sobre la ocurrencia y la recurrencia del aforismo que reza, una vez más, el fatídico evento de la muerte de (otro) Dios —pero así también, como hiciera la lengua latina con los vestigios de su predecesor, sobre la ocurrencia y la recurrencia de la alegoría del nacimiento de una concepción del hombre plasmada, a su vez, en una concepción novedosa (ciertamente, ya no política, ni religiosa) de la congregación.

### **5.1. LA MUERTE Y LA MUERTE DE LA MUERTE DE DIOS**

¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y más poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos limpiará de esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella? No ha habido

nunca hazaña mayor, ¡y quienquiera que nazca después de nosotros formará parte, por causa de esta hazaña, de una historia superior a toda la transcurrida hasta ahora! (Nietzsche 2002, 125)

Desandemos pues nuestro camino a lo que fuera entonces el principio de la modernidad, y atendamos desde allí la cuestión relativa a la sentencia de la muerte de Dios. Como es sabido, la controversia tras las enseñanzas del teólogo alemán Martín Lutero no se destacan únicamente por inaugurar —o, al menos, por traer a manifestación la posibilidad de concebir— al hombre como un agente moral libre y autónomo que promueve en sí mismo y para sí mismo la liberación autónoma de la conciencia individual, sino también, en general, por plantear crítica y públicamente una nueva interpretación exegética de las escrituras que transformaría decisivamente la concepción espiritual y religiosa de la otrora dominante escolástica medieval.

Entre tales controversias, se destaca pues, de modo gravitante, la rehabilitación de la discusión sobre el dogma cristológico de la muerte de Dios y, asimismo, de los corolarios de esta muerte que derivan a la exposición (o a la revelación) de la naturaleza etérea y primigenia de la substancia del verbo divino. Así lo exhibe su himno panegírico sobre el misterio de la pascua de resurrección titulado *Cristo yace en su mortaja* (Lutero 1524), en el que retrata alegóricamente el evento escatológico de la muerte de Jesús como la prueba teológica irrevocable de la existencia transcorpórea de Dios exhibida en virtud del evento sublime de la exaltación y de la glorificación —o, en otras palabras, de la santificación alegórica de la imagen de Jesús tras la superación de su existencia mundana.

Es war ein wunderlicher Krieg,	Ha sido una guerra sinigual,
Da Tod und Leben rungen,	Allí donde vida y muerte se batan,
Das Leben behielt den Sieg,	Pues la vida obtuvo la victoria,
Es hat den Tod verschlungen.	Y con ella la muerte engullida.
Die Schrift hat verkündigt das,	Las escrituras así lo proclamaron,
Wie ein Tod den andern fraß,	Que una muerte a la otra devoraría,
Ein Spott aus dem Tod ist worden.	Y que la otra a ella se burlaría.
Halleluja!	¡Aleluya!
Christ lag in Todesbanden.	Cristo yace en su Mortaja.

Se dice, a propósito de los himnos de Lutero, de que la verdadera explicación de la muerte de Dios se halla oculta tras los camposantos de Castle Camps en Cambridgeshire<sup>5</sup>, donde yace hermética la tumba de un hombre desconocido, grabada con la inscripción de un misterioso epitafio: ‘si la muerte de la muerte no hubiera dado muerte a la muerte en su muerte, la puerta de la vida eterna se hubiera cerrado’<sup>6</sup>. Así reza el misterioso mensaje proverbial de un hombre muerto que sentencia con su muerte la confusa idea tras la experiencia de la muerte de Dios. Es ésta la palabra enmarañada de un muerto que presume, galimáticamente, que tras la misteriosa muerte de Dios se esconde la experiencia de la muerte que da fin a la muerte, y, con ella, también, a la experiencia de la muerte de todos los muertos en general —quienes, como nuestro misterioso muerto, aún en la aporía inextricable de la muerte, se desviven esperando que la muerte de la muerte del misterioso evento de la muerte de Dios haga resurgir, en ellos mismos, la muerte de su propia experiencia mundana de la muerte.

Asimismo, para Lutero, el misterio de la muerte de Dios y de la muerte de la muerte de Dios no expresaría sino la elevación glorificadora de la condición etérea de Dios por medio del evento paradójico de la superación de la muerte a través de la imposición de la experiencia mundana e insalvable de la muerte. La interpretación de Lutero, en este sentido, propone necesariamente la identificación y la distinción ontoteológica entre dos perspectivas o momentos esenciales en torno a la muerte de Dios: a saber, de la muerte de Dios como la experiencia de la muerte de Dios en sí; y, ulteriormente, de la muerte de Dios como la muerte (o el fin) de la experiencia de la muerte de Dios en sí. Estos momentos, por otra parte, quedarían pues ilustrados, en un sentido puramente teológico, por medio de la resolución del conflicto de la encarnación humana de la divinidad y de la consiguiente obliteración de la condición humana de Dios; pero también, desde luego, por medio de la elevación de la condición puramente divina de Dios (en virtud de la superación de su existencia humana) y de la encarnación de la hazaña del evento de la superación de la muerte que consagra la posibilidad escatológica de la redención y la expiación en los tiempos prometidos de la glorificación de todos los hombres.

En efecto, en su obra titulada *Comentarios a la epístola de Gálatas* (1519), se observa cómo Lutero distingue el evento de la muerte de Dios (*el deicidio*) como la mera develación de la verdadera identidad divina transcorpórea de Dios, del evento de la autoimpugnación de la muerte de la muerte de Dios (*el suicidio*) como la imposición del principio divino de la justicia que vuelve accesible la condición santa en la experiencia personal de la muerte y de la glorificación. En este sentido, si la muerte de Dios representa la muerte humana de Dios, entonces la muerte (sublime) de la muerte (humana) de Dios se transforma en la verdadera

---

<sup>5</sup> O, según otros registros, tras los camposantos de la catedral de Salisbury. (Limbird 1832, 368).

<sup>6</sup> *Mors mortis morti mortem nisi morte dedisset, Aeternae Vitae Janua clausa foret.* (Parsons 1794, 305).

revelación de la existencia de los principios últimos de la religión y de la posibilidad de la imposición de semejantes principios sobre la existencia mundana de los hombres —pero donde semejante experiencia de la ley, según la interpretación de Lutero, dista considerablemente del dogma tradicional de la concepción cristológica de la religión, en tanto que concibe a la revelación de la muerte de Dios como un pasaje hacia la aceptación de un vínculo personal con Dios que suministra, a su vez, la experiencia de la liberación autónoma de la conciencia individual.

De tal modo que la muerte mató a la muerte, pero esta muerte fue en sí, vida. Pero se le llama la muerte de la muerte, por un espíritu sumamente indignado contra la muerte. Así que la justicia toma para sí el nombre de pecado, porque condena al pecado, y esta condenación del pecado es la verdadera justicia. (...) Y por esta causa, Él es hecho la ley de la ley, el pecado del pecado, la muerte de la muerte, para redimirme de la maldición de la ley, justificarme y darme vida. (Lutero 2011, 158-164)

Ahora bien, se ha de tener en consideración de que la muerte de Dios, así como también la muerte de la muerte de Dios, no expresan simplemente dos momentos ontoteológicos consecutivos del proceso de constitución de la condición glorificada de Dios, sino también, correlativamente, de la constitución ontológica del modo de apercepción religiosa de los hombres en general. En este sentido, la experiencia religiosa de la mera muerte mundana de Dios, se constituye y se expresa a sí misma por medio de la aparición de un *modo de existencia de los hombres propiamente infortunada o desdichada* que debe hacer frente, con impotencia desgarradora, al desconcierto y al abandono (moral y normativo) producido por la pérdida de la evidencia de la palmaria existencia divina Dios. Por el contrario, la experiencia religiosa correspondiente a la sublimación de la muerte de Dios se constituye y se expresa a sí misma como un evento ulterior que trae a manifestación una forma de conciencia religiosa en la que los hombres abrigan, en sí y para sí, la idea de una existencia jubilosa, exaltada y glorificada como producto de la aceptación de la idea del triunfo sobre la muerte y, en consecuencia, de la imposición inobjetable e innegable de los principios escatológicos que representa la religión.

La muerte de la humanidad en Dios es también la muerte mundana de los hombres, pero la superación de la muerte que emprende Dios con su muerte representa únicamente el anhelo de los hombres que, subyugados a los principios escatológicos de la religión, padecen el destino insalvable de la experiencia de su mortalidad. Con la cercanía de la experiencia natural de la

muerte, en este sentido, los hombres imaginan el encuentro abismal de la finitud; pero con la creencia de la posibilidad de la muerte de la muerte, los hombres imaginan, en cambio, el encuentro consolador de la apertura celestial de las puertas del cielo. De este modo, la muerte mundana se presenta en la religión cristiana como un evento que, por sí mismo, no posee otra finalidad más que la exhibición última del extremo de la experiencia finita y mundana de la vida de los hombres, tal como se ilustra, por ejemplo, en la exhibición de la imagen alegórica de la muerte de Cristo, quien, tras la narración hiperbólica de su calvario, y junto al espanto de la multitud, fue humillado y clavado al *patibulum* de su cruz. Este es el retrato de una sentencia de muerte hecha pública, al menos tan pública como la abrumadora experiencia de la muerte de los hombres en general.

En cambio, la superación de la muerte, por medio de la muerte de la muerte, se presenta, como una experiencia sobrenatural que retrata la posibilidad de superar la idea de la desdicha de la muerte por la idea de la eterna existencia glorificada. No es pues cuestión azarosa que, tras la muerte de Dios, se haya dado prueba de la muerte de la muerte en un espectáculo íntimo, sobre el paisaje reservado del monte de Galilea, conocido como el evento de la Gran Comisión; ni tampoco es cuestión azarosa que Cristo, el emblema divino de la superación de la muerte, haya dirigido a María Magdalena, tras su resurrección, las palabras sobrias, pero enigmáticas, de *noli me tangere* [no me sujetes]; tales encuentros (cercaos pero remotos, íntimos pero distantes) dan prueba de la naturaleza misteriosa de la experiencia de la superación de la muerte: la que consiste o se representa, en general, en la imposibilidad de traer a manifestación la experiencia de la infinitud sino únicamente por medio de la mera experiencia teleológica de la fe o, que es lo mismo, de la mera creencia incondicional de los dogmas expresados por medio de los principios de la religión.

En sus lecciones sobre la filosofía de la religión (1827), Hegel rehabilita la idea luterana sobre la misteriosa muerte de Dios y sugiere, para ella, una interpretación ontológica (esto es, relativa a su naturaleza constitutiva) que describe y pone en evidencia la representación religiosa de su doble condición humana y divina. Hegel afirma, en este sentido, que la condición humana de Dios es, en realidad, una cuestión intrínseca a la figura cristológica de la divinidad, tal como la es también, por otra parte, la condición divina de la figura humana y mundana de ella misma. En efecto, se puede llegar a sentenciar, sin temor a la objeción, de que hay tal costumbre de asegurar, como se ilustra apologeticamente en el evangelio según San Juan, de que la existencia humana y mundana de Cristo se halla últimamente impregnada por la misma substancia espiritual de la cual se haya concebida la celestial figura divina de Dios: “¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no

las digo por mi cuenta (...). Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn. 14:11-12).

«Dios mismo ha muerto», se dice en un himno luterano; expresando con ello una conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo negativo son ellos mismos momentos de lo divino, que están ellos mismos en Dios (...). Se sabe que la alteridad, lo negativo, es un momento de la naturaleza divina en sí misma. (...) El sentido añadido a la muerte, por una parte, es que a través de la muerte la condición humana es eliminada y la gloria divina vuelve a surgir —la muerte es la eliminación de lo humano, lo negativo. Pero, al mismo tiempo, la muerte en sí misma es esta negatividad, el punto más extremo al cual se expone la humanidad; esto es Dios en sí mismo. (Hegel 1988, 468)

La proposición de la naturaleza dicotómica de Dios no es pues para la religión asunto baladí; muy al contrario, y tal como lo señala Hegel, la religión hace pues uso de semejante contrariedad para disponer de los elementos necesarios que garantizan la legitimidad de la doctrina de los principios del dogma cristiano. En efecto, no es sino en virtud de la resolución del conflicto substancial de la condición aporética de Dios —esto es, de la obliteración de la existencia mundana y de la autoimposición de la condición absolutamente divina de sí mismo— que los hombres —los apóstoles, los mártires y los feligreses— pueden llegar a concebir el propósito tras la narración alegórica e hiperbólica de las fabulaciones y del sentido espiritual (pero también congregacional) que reposa tras los fundamentos homológicos de los principios de la religión.

De modo que la muerte de Cristo es, por decirlo así, la piedra de toque en la que se legitima la fe, por cuanto que es aquí, en esencia, donde se llega a la comprensión de la aparición de Cristo. Esta muerte significa principalmente que Cristo fue el Dios-hombre, el Dios que a la vez tuvo la naturaleza humana, y que la tuvo incluso hasta la muerte. Pues morir es el destino de la finitud humana. (Ibíd. n199)

El dogma cristológico propone, en efecto, la sentencia de la muerte de Dios como el modo en el que la representación humana de la divinidad busca traer a manifestación y de llevar a efecto los principios para una nueva clase de reconciliación con el mundo y la humanidad

mediada intrínsecamente por el espíritu divino de Dios (Co. 5:19). La muerte de Dios, en este sentido, es el acto o la representación última de la alianza entre Dios y la humanidad que queda sellada, de modo definitivo, por medio del testimonio del misterioso evento de la superación de la muerte. Pero esta experiencia escatológica de la muerte no surge simplemente como una demanda que pretende garantizar la legitimidad de una morada eterna allende los confines de la existencia mundana de los hombres (Co. 5:1), sino también como un juramento que impone pues a los hombres la exigencia de llevar a efecto la conformación de una congregación gobernada a la luz de “un mismo juicio y una misma mentalidad” (Co. 1:10) derivada, a su vez, por la legalidad tras el ejercicio de los principios de la religión.

## **5.2. LA DESDICHA EN LA MUERTE DE DIOS**

Ahora bien, la controversia de Lutero —y de Hegel— acerca de la idea de la experiencia de la muerte y la idea de la muerte de la muerte en sí no radica en la mera presentación de la distinción ontoteológica de éstas, sino simplemente en la consecuencia lógica a la que deriva la presentación de la alegoría de la transmutación de la cualidad substantiva de la existencia mundana de la divinidad a la constitución de la existencia puramente divina y glorificada de la misma. Si se sostiene pues que Cristo es portador de la substancia divina, entonces se ha de sostener necesariamente que junto a la muerte de la encarnación humana y mundana de Dios ha de perecer también, al menos transitoriamente, la condición divina que hay contenida en él mismo. Pero bien sabemos que tan pronto nace la conciencia religiosa de la muerte mundana de Dios, emerge también la fábula de la resurrección de la substancia divina de Dios que permite resguardar a los hombres de la desdicha y del desconcierto de la muerte insalvable del espíritu por la idea reconciliadora del nacimiento de una nueva forma de conciencia religiosa que da cuenta de la formación glorificada de la existencia divina.

Feliz parece el destino de los hombres que, aceptando el acaecimiento del testimonio del sacrificio de Dios, se congregan armónicamente para rendir pleitesía a los principios homológicos de la religión. Sin embargo, la controversia suscitada por la interpretación de la muerte de Dios en Hegel, señala, por otra parte, que sin semejante experiencia de la superación de la muerte y sin el nacimiento de la conciencia religiosa de la glorificación de la existencia divina, los hombres no podrían sino hallarse insalvablemente frente a la experiencia de la simple y llana muerte de Dios, esto es, de la mera experiencia ominosa de la finitud absoluta de un hombre (que se dice ser Dios y que se dice contener la divinidad de éste en sí) representada por la cruenta imagen de “la muerte de un malhechor que no sólo padece una

muerte natural, sino también la muerte vergonzosa y humillante de la cruz” (Hegel 1998, n199). En tal sentido, no habría pues la posibilidad para los espectadores de la muerte de Dios de advertir o de reconocer la manifestación pública y privada de la existencia transcorpórea de la divinidad; ni de dar fe o prueba alguna de la posibilidad de la existencia de la morada celestial que trasciende el mundo de los artificios humanos; ni tampoco entonces de la posibilidad de la convención de un atado de principios que declaran las existencia de una alianza entre Dios y los hombres; ni de ahí tampoco de la posibilidad del nacimiento de una congregación mancomunada de los hombres gobernados a la luz de los inefables principios cristológicos de la religión; ni tampoco de la posibilidad de la simulación homológica de tales formas de congregación respecto a la imagen celestial de la comunión armónica de la Santísima Trinidad; ni tampoco, finalmente, de la posibilidad del nacimiento de la cualidad inventiva de los hombres (santos, teólogos, músicos, juglares o poetas) que hacen brotar desde su genio la narración de relatos fabulosos que encantan, subliman y enaltecen la representación moral y normativa de la imagen divina de Dios.

En efecto, ¿qué habría de ser de los hombres que no conciben ni imaginan más que el mero evento abismal que representa la muerte mundana de la humanidad? ¿En qué habrían de creer frente a la mera experiencia de la finitud absoluta encarnada en la muerte mundana de la alteridad? ¿Qué habría de ser de los hombres que renuncian a la creencia escatológica de la superación glorificadora de la muerte de Dios? ¿En qué habrían de creer para resarcir el vínculo interrumpido que permitía la experiencia de la congregación? Y bien, por otra parte, ¿qué habría pues de ser, entonces, de una era que vive subyugada a la experiencia desdichada de la renuncia de los principios de la religión? ¿Qué habría de ser de una era tras la áspera renuncia a las alegorías y las fabulaciones que resguardan tales principios? ¿Qué habría de ser de los moradores de una era en la que no se halla más que la ausencia de la substancia moral que infundía la divinidad? ¿Qué habrían de creer los hombres que, en el abismo de la desdicha, pretenden enfrentar la experiencia del abandono y de la soledad que inunda la experiencia de la soberanía?

El aforismo que anuncia que ‘Dios ha muerto’ o que “Dios está muerto” ha sido, según Hegel (1988), “el pensamiento más terrible de todos” (388); esto debido a que, con semejante pensamiento, se concibe en el hombre la conformación de una nueva clase de conciencia religiosa carente de espiritualidad que reconoce y declara, con *verae voces ab imo pectore*, que todo aquello que se admira bajo la apariencia de la representación alegórica de lo eterno o que se contempla bajo el disfraz de la representación fabulosa de lo verdadero, ha cesado pues de existir enteramente para ella (ibíd.). De manera que, si la superación de la muerte de Dios representa, para la conciencia espiritual, la proclamación de “la donación [divina] de un nuevo

comienzo” (Williams 2012, 312), entonces la mera exhibición de la finitud humana en la muerte de Dios representa, para la conciencia carente de espiritualidad, simple y llanamente la proclamación visceral de “la pérdida [absoluta] de todo lo substancial” (ibíd.).

La muerte de Dios representa, en este sentido, el renacimiento de la existencia trágica de los hombres; esto por cuanto se devela, con ella misma, el surgimiento de la experiencia de la indecisión y de la ambivalencia moral que brota de la imposibilidad de concebir una existencia fundada en la experiencia de la naturaleza divina. Esta muerte representa pues el vaciamiento absoluto de la substancia espiritual y la obliteración radical de los principios morales que gobiernan la existencia mundana de los hombres; pero también así, del surgimiento de la experiencia del destino fatídico de la humanidad que, por medio del acaecimiento de la destrucción última de la conciencia espiritual, eleva en sí y para sí una nueva clase de conciencia individual que deviene en la experiencia inexorable e insalvable del abandono total, la suprema desdicha, y la negación absoluta e ineluctable de todo lo espiritual (ibíd.). La muerte de Dios, según Hegel, se exhibe pues como “el punto sobre el cual comienza la verdadera inversión de [la experiencia de] la conciencia [espiritual]” (Hegel 1988, n196).

En efecto, los hombres que abrigan la experiencia de la conciencia desdichada ya no se hallan pues en la facultad de concebir al evento de la misteriosa muerte de Dios como la representación panegírica de la existencia divina, ni, desde luego, de revivir la algarabía espiritual de los hombres que, con sus pechos henchidos de gloria y las almas colmadas de felicidad, se desbordaban efusivos ante la experiencia de la muerte con imponderable júbilo. La muerte de Dios no es sino, para los hombres de la conciencia carente de espiritualidad, la mera exhibición del espectáculo feroz de un asesinato de un hombre que encarna meramente la finitud absoluta de la vida, la muerte de los principios y el renacimiento de la experiencia fatídica de una vida individual y mancomunada fundada en la incertidumbre de la ambivalencia moral. No es sino por ello que, ante la consternación de la exhibición de la muerte de los principios, los hombres desdichados de la experiencia vívida de la fábula de la religión, no hallan más que ahogar sus lamentos tronando sus puños sobre sus pechos (Lucas 23:48) y exclamando, en el ocaso de la espiritualidad, de la substancia, de los principios, del arreglo armónico de la vida individual, las ominosas palabras del último aliento de un hombre condenado a morir: “*¡Elí, Elí, lemá sebachtaní!*” (Mateo 27:45)

## 6. LA MODERNIDAD O LA POSTRAGEDIA DE LA CONCIENCIA DESDICHADA

Nosotros, que no consonamos con el júbilo de la vida, sino que somos aves solitarias en la quietud de la noche, reunidos en algunas ocasiones para edificarnos mediante representaciones de la infamia de la vida, de la largura del día y de la infinita duración del tiempo; nosotros, queridos *Συμπαρανεκρωμένοι*, que no creemos ni en el juego de la alegría ni en la felicidad de los necios; nosotros, que en nada creemos salvo en la desdicha. (Kierkegaard 2006, 232)

A la estela de la obsolescencia de los dioses y de la muerte de Dios deviene pues, con ímpetu, la lozanía de la humanidad. Hemos de contemplar pues el nacimiento de una nueva era, la era de la modernidad, que se abre paso a través de la historia del pensamiento de la humanidad a la sombra de la herencia de la consigna de la muerte de un dios, y a la sombra del surgimiento de una nueva forma de conciencia, la conciencia desdichada de sí, que se conforma a sí misma en virtud de la experiencia trágica del abandono de los atributos morales afines a la legislación del principio de la substancia divina. La conciencia desdichada de sí, en efecto, se conforma a sí misma a la luz de la reivindicación de la figura alegórica del hombre a través de la autoimposición y la elevación del principio de la autonomía individual que, por medio de la liberación de la conciencia de sí, busca sobreponerse a la herida demoledora de la carencia espiritual.

Nos hallamos frente al nacimiento de la conciencia desdichada, la *unglückliches Bewußtsein* de Hegel, o de la existencia más desdichada, la *ulykkeligste existens* de Kierkegaard, que se halla ilustrada vívidamente en el retrato de aquel hombre que, aun anhelando el renacimiento o la resurrección de la imagen divina de Dios, o que, aun rememorando la emergencia del resguardo moral de la divinidad, vive y se desvive junto a la ingrata tragedia de la pérdida fatídica de todo lo substancial. Se desvive pues a la sombra de la carencia absoluta de los atributos de la divinidad, pero emprende ya, contra todo pronóstico, el pasaje a la conformación de una vida liberada, pero ya no a la luz de la certeza de los principios infundidos por el rigor de las enseñanzas del espíritu, ni del pronunciamiento de las hazañas de la existencia en el nombre de Dios, sino ya, muy remotamente, a la luz de la certeza de la candidez de la experiencia y de la proclamación de la novedad del conocimiento en el nombre de la liberación autónoma de la conciencia de sí mismo.

La conciencia desventurada es el destino trágico de la certeza de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí –pérdida tanto de la sustancia como del sí mismo–, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto. (Hegel 1993, 435)

Habría que agregar, sin embargo, que “el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada [que experimenta el evento abismal de que] Dios mismo ha muerto” (ibíd. 455) no debe pues concebirse meramente como una interpretación exegética del conocimiento bíblico en torno a la mortalidad o a una alusión teológica a la descripción de la naturaleza transcorpórea de la divinidad, pero, asimismo, tampoco como un manifiesto filosófico contra la posibilidad de la creencia de un campo etéreo y dogmático, ni de la posibilidad de desplegar armónicamente alguna clase de fundamento metafísico para la religión, al contrario, este debe ser concebido simplemente como una interpretación posible que desea superar la naturaleza anfibológica de la existencia de Dios, exponiendo crudamente las consecuencias de la fabulación de la muerte de Dios en el desarrollo de la conciencia individual del hombre moderno.

En efecto, tal como afirma el filósofo estadounidense Robert R. Williams, con la expresión de la muerte de Dios (en oposición a la expresión de la superación de la muerte de este mismo) Hegel “reconoce la pérdida de todo lo substancial registrado por la conciencia desdichada” (Williams 2012, 303). El aforismo expresa, en otras palabras, la experiencia íntima de la obliteración de los principios que experimentan los hombres de una conciencia espiritual y que se hallan encarnados por medio de la imagen cristológica de Dios. Pero con semejante experiencia de la eliminación de la sustancia divina, agrega Williams, no se pretende “negar pues simplemente la existencia de Dios (...) sino de dotar al ateísmo y a la experiencia de la pérdida de Dios de una interpretación dentro de la teología cristiana” (ibíd.). La interpretación alegórica de la escena fabulosa de la muerte de Dios, por medio de la rehabilitación del análisis teológico y escatológico de Lutero, no pretende demostrar la existencia de la superación de la muerte a través de la experiencia cristiana de la muerte, sino simplemente de exhibir la experiencia de la finitud, de la mortalidad humana de Dios, como la representación de la muerte o la declinación de los principios que hacen posible el surgimiento de una nueva clase de conciencia. En efecto, Williams reconoce que la ocurrencia y la recurrencia de la imagen teológica de la cruz y la reinterpretación de la muerte de Jesús como el espíritu mediador para los hombres tiene, como mera finalidad, la exhibición última del fenómeno de la mortalidad y de la muerte perentoria de la abstracción de la sustancia divina que eleva

paradigmáticamente la desdicha de la conciencia individual como la condición sinigal de la existencia infortunada de los hombres (ibíd.).

En este sentido, si en la era de la lengua griega se ha llegado pues, por una parte, a la destitución del principio de la destinación por medio del anuncio alegórico de la trágica *muerte del gran dios Pan*, y, por otra, a la sucesión y la imposición substitutiva de los principios espirituales de la era latina que gobernaba a través del testimonio alegórico de la *conversión cristiana del gran dios Pan o del nacimiento de la imagen cristológica del divino pan de Dios*; entonces, asimismo, se ha de poder observar que en la era de la lengua latina se ha llegado pues, por una parte, a la destitución del principio de la imagen divina de Dios a través del anuncio fatídico de la representación alegórica de la trágica *muerte de Dios o de la muerte humana de Dios*, la que fue, por otra parte, sucedida y substituida, igualmente, por la imposición de los principios de la era de las lenguas vernáculas que se halla gobernada a través de la exhibición alegórica de la *conversión radical de la imagen infinita del espíritu a la absoluta finitud humana de Dios, o el nacimiento de la mera figura humana que abriga, en su finitud, las facultades de la autonomía y de la libertad de la conciencia de sí*.

Ahora bien, según Williams, el ominoso anuncio de la muerte de Dios —esto es, de la develación de la finitud absoluta de la imagen de Dios— no se transformó simplemente en el fundamento de “la enunciación del nacimiento de la conciencia desdichada que, en la era de la subyugación universal del imperio romano, articuló la representación de la pérdida de todo lo substancial” (ibíd., 292); sino también, en el fundamento último de la concepción de una nueva clase de representación alegórica de la tragedia que devino de la conversión de la experiencia cristiana de la desdicha de la conciencia espiritual a la experiencia de la conciencia desdichada de los hombres carentes de espiritualidad (ibíd.).

Esta representación fabulosa de la tragedia moderna, de acuerdo a las lecturas sobre Hegel del filósofo francés Jean Hyppolite, se concibe pues últimamente como el fundamento de la mismísima esencia que encarna la condición infortunada de la conciencia desdichada. Esto debido a que, en ella —en la conciencia carente de espiritualidad de la existencia desdichada—, se vislumbra el nacimiento de la dificultad, o de la imposibilidad, de concebir alguna forma de resolución en la experiencia de la ambivalencia moral que deviene de la ausencia de la imposición de los principios dogmáticos de una substancia espiritual. El desdichado hombre moderno se impone a sí mismo la tarea de elevar a la figura de la conciencia de sí como el principio último, o la entidad suprema, que organiza y promueve el conocimiento en general por medio de la facultad de reunir la condición simple y múltiple de lo dado en la experiencia (Hyppolite 1974, 188). Pero, sin embargo, semejante operación del

pensamiento no concibe en ella misma la posibilidad de traer a la luz, por su parte, la representación de alguna forma de representación moral que suministre de unidad a la conciencia individual y a la congregación mancomunada de esta misma. De tal forma que, a diferencia de la existencia mundana de la era latina, no hay pues para la conciencia desdichada de la modernidad ni una representación apodíctica (esto es, última y universal) del bien ni del mal, ni tampoco así una representación apodíctica de lo bueno ni de lo malo, sino meramente la experiencia última y absoluta de la ambivalencia ética y moral despojada enteramente de cualquier contenido substantivo propio de los principios últimos de la existencia de una conciencia espiritual.

Si la era de la lengua griega se representa a través del relato fabuloso de la tragedia en la que impera la destinación como un fenómeno voraz que arremete contra la posibilidad de la superación de una dicotomía moral; y a la era de la lengua latina, a través de la representación de un relato fabuloso de la sátira que inspira la elevación moral de los hombres de acuerdo a la homologación de los principios de la religión; entonces en la era de la modernidad nace pues una nueva forma de representación fabulosa de la existencia humana que, por medio del relato de una nueva clase de tragedia, presenta alegóricamente a los hombres desdichados en su persecución individual por los principios directrices de la experiencia moral que parece últimamente inconcebible.

En efecto, según Williams, para Hegel la conciencia infortunada de la modernidad es efectivamente la auténtica heredera de la conciencia feliz de los hombres que se hallan representados a través de la figura alegórica de la sátira de la era latina; pero, muy al contrario de su predecesora, que hallaba la prescripción moral de la vida a través de la simulación homológica de la imagen divina de Dios, la conciencia infeliz de los hombres desdichados se halla pues debidamente representada “a través del destino trágico de la certeza-de-sí, que persigue [vale decir, con cierta futilidad] la representación [última] de cualquier clase de fundamento moral” (Williams 2012, 297). Pero esta ambivalencia moral que encarna la representación del relato trágico de la modernidad no es pues, por esto, cercana a la experiencia fatídica de la dicotomía moral presente en el relato trágico de la fábula griega. La conciencia desdichada, según Williams, es, en realidad, una forma de conciencia substancialmente muy diferente que se haya representada, en rigor, en la forma de una conciencia desdichada de la pos-tragedia (ibíd.). De manera que, si en el relato de la destinación se observa “el conflicto trágico de lo correcto [según la vida privada] contra lo correcto [según la vida pública]” (ibíd.), entonces en la representación de la conciencia pos-trágica se observa, al contrario, la experiencia desgarradora y ambivalente de la ausencia radical de cualquier clase de orientación moral para la resolución de la pugna entre la vida

individual y la vida colectiva entre los hombres. En la modernidad, en efecto, “ya todo lo substancial se ha perdido (...), ya todo el espíritu de la vida y de la cultura de los hombres se ha desvanecido” (ibíd.).

\*\*\*

Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra. Y nosotros, ¡también nosotros tenemos que vencer aún a su sombra! (Nietzsche 2002, 108)

El más allá está en nosotros; [esto es] una grave constatación, pero está prisionero en nosotros. Esta es la gran escisión, la insalvable escisión del hombre moderno. (Canetti 120)

¿Qué representa para esta conciencia desdichada de los hombres la muerte de la substancia divina tras la muerte de la imagen cristiana de Dios? (Williams 2012, 286). Pues, en rigor, simplemente la experiencia ominosa de la aniquilación de los fundamentos sobre y por medio de los cuales se hace posible el erguimiento de la concepción novedosa de los principios y de los valores morales de una nueva era (ibíd. 263). Así lo expresa el filósofo alemán Martín Heidegger, quien, en su obra *Holzwege*, afirma que el auténtico valor tras la imagen de Dios, como un principio de una era, radica principalmente en el hecho de que se le conciba a éste como la representación de un “mundo suprasensible que verdaderamente es, y que lo determina todo: ideales e ideas, fines y fundamentos que sostienen a todos los seres y a la vida humana en particular” (Heidegger 2002, 166). De manera que, la experiencia del declive o de la aniquilación de los principios y de los valores que encarna la imagen divina de Dios representaría, por una parte, la mera experiencia fatídica de la conciencia infeliz que observa y clama cómo “el mundo suprasensible no posee ya un poder efectivo” (ibíd. 162), pero, asimismo, la trágica imagen de los hombres desdichados que hacen frente a la experiencia de la ausencia de un principio moral que contiene en sí la facultad de dar orden a la vida individual y la vida mancomunada de los hombres entre sí. El hombre de la conciencia desdichada se halla pues irremisiblemente abandonado; no hay tras la experiencia de la aniquilación del mundo suprasensible, ni tras la experiencia de la aniquilación de la substancia moral, “mucho más sobre lo cual éste pueda depender y orientarse a sí mismo” (ibíd. 163). En

efecto, sin ya la presencia del principio de la substancia, no hay pues ya nada que pueda concebirse como principio para la “reunión visible y manifiesta de los hombres y de las cosas” (ibíd. 199), ni así de algún principio que “ponga en orden la historia del mundo y la estancia de los hombres contenida en ella misma” (ibíd. 200).

No es pues sin razón que Hegel haya pensado, según Williams, de que, tras la ausencia de la substancia moral del principio de la imagen de Dios, la modernidad no haya devenido sino irremediabilmente en la experiencia sinigual de la carencia general de su espíritu (Williams 2012, 316). Pero ¿de qué se habla cuando se habla de una idea tan enigmática como la de un espíritu? ¿Qué representa la substancia moral y divina que determina la posibilidad de la emergencia de la representación de este espíritu como tal? ¿Qué hay tras la declinación de la substancia que determina gravitadamente el modo en que la humanidad concibe y experimenta la emergencia de la modernidad? ¿En qué consiste esta carencia de la substancia que subsume inexorablemente a los hombres desdichados a la existencia postrágica de la ambivalencia moral?

La idea de la declinación del espíritu se halla pues expresada precisamente por medio de la representación histórica de la aniquilación de la imagen divina de Dios y de la substancia moral contenida en ella misma. No es ésta propiamente la imagen de un dios, ni la imagen de la diversidad abigarrada de los dioses, sino meramente la representación intangible de una facultad moralmente obradora que se presenta e impone legislativamente ante la humanidad a través de la imagen alegórica de una realidad suprasensible. La substancia moral, en consecuencia, no sería pues nada más que la encarnación normativa y moralmente orientadora de la representación alegórica del espíritu en la imagen suprasensible de la divinidad. De ahí que es posible desprender, a la luz de la indagación de las secciones precedentes, que la substancia moral contenida en el principio de la era latina se halla pues últimamente representada a través de la idea moralmente orientadora que afirma de que hay tal cosa como la *condición homogénea o igualitaria inmanente a la existencia de todos los hombres sin distinción de estos entre sí* (ibíd.). En efecto, es posible afirmar, sin la necesidad de una indagación exegética de los principios de la religión, de que la posibilidad misma del surgimiento de la congregación mancomunada de los hombres y de la facultad vinculante que pone en comunión a los hombres armónicamente entre sí y en torno a un mismo principio divino, reposa últimamente sobre la condición espiritual originaria que concibe a todos los hombres como “hijos de un mismo Dios” (Gl. 3:26); pero donde, por otra parte, semejante substancia moral prescribe, a su vez, los fundamentos para un mundo donde no hay ya ninguna clase de “acepción de personas para Dios” (Ro. 2:9-11), y donde no hay, de ahí, ya ninguna clase de distinción —“ni de judíos ni de griegos; ni de esclavos ni de libres; ni de

hombres ni de mujeres” (Ga. 3:26-28)—, sino meramente la representación alegórica de todos los hombres, en general, considerados como meras entidades circunscritas en un mundo en el que ponen, a la luz de una única forma de justicia universal, a prueba la determinación de su carácter espiritual.

La era de la modernidad, considerada indudablemente en cuanto a su falta de substancia y de espiritualidad, no podría llegar a ser sino concebida, necesariamente, como una era determinada legislativamente por la ausencia radical del principio congregacional de la condición homogénea e igualitaria de los hombres entre sí. En efecto, no ha sido sino en virtud de la ausencia de la idea de una substancia moral (que congrega armónica y mancomunadamente a los hombres), que ha surgido pues inexorablemente la concepción de la modernidad como una era que prescribe determinadamente, desde la génesis o el origen mismo de su principio, la idea de que hay tal cosa como una *condición heterogénea o desigual inmanente a la existencia de todos los hombres sin distinción de estos entre sí*. Y, asimismo, de la idea originariamente fundacional de que *no hay* y que *no puede haber*, por otra parte, *la representación de un espíritu y de una substancia moral* a partir de la cual ha de ser posible concebir, al menos, en un sentido ontológico, la constitución y el surgimiento de la posibilidad de la conformación de una congregación armónica y mancomunada entre los hombres, determinada y orientada en torno a la prescripción moral de algún principio de origen suprasensible.

La modernidad, en este sentido, se halla pues últimamente representada por medio de la determinación de un principio fundacional expresado por medio de dos aspectos en general: por el anhelo irrefrenable de la idea del espíritu directivo de un dios reflejado en la idea remota de una substancia moral irrecuperable; pero también, por la hegemonía de la experiencia de la finitud absoluta, encarnada en la muerte humana de Dios, que halla su representación por medio del surgimiento de la idea de un antropocentrismo radical y de la experiencia de la autosuficiencia de la vida individual prescrita en virtud de los ideales de la autonomía y de la libertad (Williams 2012, 315).

En efecto, no ha sido sino debido al anhelo por la idea ausente de la substancia moral, y de la institución del conocimiento a través de la experiencia de la conciencia de sí, que los hombres han hallado la facultad de concebir la substitución del principio de la imagen de Dios por la concepción antropocéntrica de “una humanidad que persigue su propia esencia humana” (Heidegger 2002, 187). De ahí que se suele sostener que el mundo ya no es cuestión de Dios, sino únicamente cuestión de los hombres en general. El mundo se ha vuelto pues objeto de su soberanía (ibíd. 191). Y, ciertamente, ya como legítimos soberanos del mundo, estos deben

necesariamente hacer frente a la tarea de suministrar el orden y la regulación necesaria para permitir y promover la organización mancomunada de todos los hombres entre sí y de todas las cosas contenidas en el mundo que se hallen en su haber.

Pero ¿cómo ha de ser posible la organización mancomunada entre los hombres, y de los hombres con las cosas en sí, cuando se hallan aquellos últimamente determinados por la condición intrínsecamente heterogénea de la desigualdad? Ésta se halla pues suministrada por medio de la disposición normativa inherente a la naturaleza heterogénea de los atributos morales de la autonomía y de la libertad individual que devela el principio de la modernidad. Los hombres, en efecto, determinados por la condición desigual de sus existencias, y orientados regulativamente por la experiencia de la liberación autónoma de la conciencia individual, logran llevar a cabo la constitución de sus destinos a través de la determinación de la cualidad obradora de la experiencia de sus voluntades individuales. Pero ¿qué habría de ser de un hombre si, tras la interrupción del devenir misantrópico de su existencia individual, llegara a solicitar el auxilio de sus semejantes? ¿Podría satisfacer este hombre la elevación de su demanda sometiendo a su semejante al arbitrio de sí mismo, tal si fuera aquél nada más que otro objeto de la variedad de las cosas en su haber? Es posible sostener, a la zaga del desarrollo de las secciones precedentes, de que el hombre en general, sin consideración de su condición desigual, se halla pues en la facultad de entablar una relación mancomunada en la medida en que reconozca en los otros la manifestación de su propia facultad legisladora. Pero, sin lugar a dudas, la relación que entabla el hombre desigual no se asemeja entonces a la relación íntima y afín del hombre poseedor de una conciencia espiritual, pues en este caso la heterogeneidad de los intereses determinados por las voluntades individuales constituye, en última instancia, la única regla posible para la conformación de cualquier forma de congregación.

El hombre hace del hombre el fundamento de su propia legislación y, por medio de la experiencia de la liberación autónoma de la conciencia individual, promueve para sí una nueva concepción normativa del mundo en el que se halla en la facultad de indagar en el valor de las cosas únicamente por medio del conocimiento suministrado por la experiencia —y no así por medio del conocimiento de las cosas en sí conferidas por alguna clase de substancia propiamente suprasensible. En efecto, no es sino debido a la naturaleza heterogénea entre los hombres y las cosas en general, y de la incapacidad ontológica de hallarse en conocimiento del valor de las cosas en sí mismas, que estos no hallan pues otro modo de administrar los objetos del mundo sino por medio de la imposición de un valor externamente producido. Pues, tal como lo señala Williams, sin la imposición de un principio que suministra a los hombres de la representación del valor de las cosas como tal, no puede haber ya la manifestación o una

designación originaria “del valor o del mérito intrínseco de las cosas en general” (Williams 2012, 317). Ahora bien, si los hombres no hallan pues el valor intrínseco de las cosas en sí mismas, sino únicamente la representación de un valor posible de éstas como tal, entonces tampoco podrían hallarse en la facultad de disponer y de compartir originariamente entre ellos mismos el valor de tales cosas en sí, promoviendo, de tal manera, un encuentro mancomunado en armonía con un sentido unívoco de las cosas que, junto a ellos, habitan en el mundo. Si los hombres, en consecuencia, no pueden sino disponer de la facultad de determinar externa y subjetivamente el valor posible de las cosas en sí mismas, entonces tampoco podrían hallar la posibilidad de la conformación de una relación mancomunada sino a partir de la convención vinculante del consenso que pone en reunión el valor posible de las cosas determinadas arbitraria y heterogéneamente por la voluntad subjetiva de las experiencias individuales.

A la estela del nacimiento de la modernidad surge, en efecto, el acaecimiento de una forma inexorable del nihilismo que instituye un cambio profundo y determinante en la constitución del mundo y del pensamiento de la humanidad (ibíd. 315). Los habitantes de esta era se han vuelto pues testigos y herederos de la experiencia de la aniquilación de un principio espiritual y, asimismo, de la declinación del esquema directivo de una substancia moral, que aplaca y pervierte inexorablemente el curso flemático de la conformación armónica de la vida. Esta es la idea misma que inaugura la fundación de la experiencia de la modernidad: la génesis de la condición originariamente desigual e infortunada de los hombres que ha derivado implacablemente en la experiencia desgarradora del “socavamiento de cualquier forma de principio orientado a la idea de una justicia y de una solidaridad social” (ibíd. 315). Los hombres pues, a la luz del peso ineludible de la heterogeneidad, se abren paso a través de la vida por medio de la elevación y la promoción de una existencia apática fundada en el ejercicio de la autonomía y de la libertad individual. No hay, ni puede haber sino, en consecuencia, la conformación de una congregación mancomunada más que en virtud del reconocimiento de la primacía del interés propio o del egoísmo individual que deriva en la exhibición de la mera posibilidad de la manifestación y de la consumación de la voluntad individual y subjetiva de los hombres. En efecto, estos deben necesariamente hacer frente a las condiciones de la fragmentación y de la desintegración social por medio del refugio de la existencia individual en la práctica del consenso y del utilitarismo de la esfera de la vida privada (ibíd. 317). De ahí que, en consecuencia, la mudanza de la vida íntima de la conciencia espiritual a la experiencia desdichada de la conciencia desigual ha derivado irremisiblemente a la experiencia moderna del fenómeno último de la fragmentación social y de la desintegración o la aniquilación devastadora de la vida moral (ibíd. 316), pero también así de la experiencia de la fragilidad o de la experiencia de la mera imposibilidad del surgimiento de una congregación armónica y mancomunada de los hombres en general.

## **SECCIÓN II. EXPOSICIÓN DEL SISTEMA DE CRITERIOS PARA EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LA IDEA DE CONGREGACIÓN MANCOMUNADA**

En esta sección se expondrá y se explicará el sistema de criterios para la caracterización ontológica de la conformación de una congregación mancomunada entre los hombres. Estos criterios han sido deducidos y ordenados a partir de la exposición genealógica de la sección precedente. A continuación se presentará la definición de cada uno de los criterios del sistema junto al modo de representación particular definido e ilustrado en cada una de las eras del pensamiento occidental.

### **1. EL CRITERIO DE LA ERA Y SUS ATRIBUTOS**

La era es un momento determinado en la historia que se caracteriza por tener un modo particular de ser que se expresa mediante ciertas características distintivas y mediante la elevación de ciertos atributos que determinan el modo de actividad de los hombres del mundo en general.

En esta genealogía se exponen tres eras del pensamiento occidental. En primer lugar, la era de la lengua griega que se haya determinada por el atributo de la destinación. En segundo lugar, la era de la lengua latina que se haya determinada por el atributo del virtuosismo religioso. En tercer lugar, la era de las lenguas vernáculas o la era de la modernidad que se haya determinada por el atributo de la autonomía y de la libertad individual o, simplemente, de la experiencia de la liberación autónoma de la conciencia individual.

### **2. EL CRITERIO DEL PRINCIPIO HEGEMÓNICO**

El principio hegemónico consiste en una representación dominante e inefable que determina, enteramente, la actividad y el pensamiento de los hombres que están inscritos en una época en particular.

En esta genealogía se exponen tres principios hegemónicos correspondientes a las tres eras antes señaladas. En primer lugar, se presenta el principio de lo Uno que corresponde a la era griega. En segundo lugar, se presenta el principio de Dios (o de la imagen de Dios) que se halla representada por medio de la imagen de la Santísima Trinidad perteneciente a la era latina. En tercer lugar, se presenta el principio de la conciencia de sí que corresponde a la era de la modernidad.

### **3. EL CRITERIO DEL MODO DE OPERACIÓN DEL PRINCIPIO HEGEMÓNICO**

El modo de operación de los principios consiste, a grandes rasgos, en el mecanismo de determinación universal que trae a manifestación una nueva forma de composición y comprensión de la totalidad de los elementos del mundo y de la existencia de los hombres en general.

El modo de operación de la era griega corresponde a la función sinéctica del principio de lo Uno. El modo de operación de la era latina corresponde a la función homológica de la imagen de Dios. Y, por último, el modo de operación de la era de la modernidad corresponde a la función isomórfica del principio de la conciencia de sí.

### **4. EL CRITERIO DEL MODO DE EXISTENCIA DEL HOMBRE EN GENERAL**

La descripción del modo de existencia de los hombres consiste en la caracterización del sentimiento que estos poseen en relación a las condiciones generales del mundo y de la vida.

En la era de la lengua griega el hombre padece una existencia trágica de la vida. En la era de la lengua latina el hombre posee una experiencia satírica de la vida. En la era de la modernidad el hombre padece una existencia postrágica determinada por la experiencia de la autonomía individual.

## 5. EL CRITERIO DEL TIPO DE CONGREGACIÓN POSIBLE DE UNA ERA

El tipo de congregación de una era consiste en el modo posible de conformación de una relación mancomunada entre los hombres que se haya determinado, enteramente, por todos los criterios anteriormente expuestos.

A partir de los criterios ya señalados se puede concluir que la congregación ideal que representa a la era griega corresponde a la congregación ética o política de sus habitantes. Por otra parte, la era de la lengua latina posee un tipo de congregación principalmente religioso. Y, por último, la era de la modernidad posee un tipo de congregación determinada por los intereses mancomunados de sus miembros.

Se presenta a continuación un recuadro esquemático con los resultados de la sistematización de los criterios que se han deducido de la exposición genealógica de la sección precedente.

### RESUMEN DE CRITERIOS

<b>ERA</b>	<b>ERA GRIEGA</b>	<b>ERA LATINA</b>	<b>ERA MODERNA</b>
<b>PRINCIPIO HEGEMÓNICO</b>	LO UNO	DIOS	CONCIENCIA DE SÍ
<b>MODO DE OPERACIÓN</b>	LO SINÉCTICO	LO HOMOLÓGICO	LO ISOMÓRFICO
<b>MODO DE EXISTENCIA</b>	TRÁGICO	SATÍRICO	POSTRÁGICO
<b>TIPO DE CONGREGACIÓN</b>	POLÍTICA	MORAL	DE INTERESES

## CAPÍTULO II

### SECCIÓN I. ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE LA CONGREGACIÓN MANCOMUNADA EN LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ZYGMUNT BAUMAN

#### 1. LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD

Las variaciones también son un camino que conduce a ese otro infinito, a la infinita diversidad interna que se oculta en cada cosa. La forma de la variación es una forma de concentración máxima y permite al compositor de ir directamente al núcleo de la cuestión (...) de ir hacia dentro de estos (...) como si penetrase por una sima hacia el centro de la tierra. (...). Así descende el físico a las milagrosas entrañas del átomo. Con cada variación (...) se aleja más y más de lo original, que no se parece más a la última variación que una flor a su imagen bajo el microscopio. (Kundera 1978, 180)

Según reza la fábula arcaica divulgada por el historiador Apolodoro de Atenea, el fornido semidiós Heracles, al cabo de obtener el cinto áureo que sujetaba la armadura de Hipólita, reina de las amazonas, y tras disponer así de la orden de su décima labor, encomendada por Euristeo, el rey de Argólida, de ir a capturar el ganado de los bueyes rojizos semovientes del gigante Gerión, emprende una legendaria travesía oceánica hacia la isla de Eritea, próxima a la actual ribera de Cádiz, que se hallaba entonces allende los confines del conocido mundo occidental (Blázquez 1999, 40). Ante el apremio de su hazaña taurina, el fuerte Heracles resuelve allí, en el borde de la existencia de la humanidad, abrirse paso a través del istmo montañoso de los montes de Calpe y Abyla, conformando el pasaje marítimo que lleva el nombre del hito del estrecho de Gibraltar. No fue sino así, tras separar estos montículos terrestres, hábilmente ilustrados en los óleos del pintor español Francisco de Zurbarán en la serie de los Doce Trabajos, que erigió sobre sí dos grandes columnas, una sobre el Peñón de Gibraltar ubicada en la orilla sur del límite de Europa y otra sobre el Monte Hacho del promontorio de Almina ubicada en la ribera norte del límite de Libia, con la concisa pero

categoría inscripción *non terrae plus ultra* como un recuerdo y una advertencia a los navegantes del mundo occidental de que allí, en el pronaos de la inmensidad traicionera del mar, yacía la frontera de toda la existencia terrestre de los hombres en general. De ahí que la figuración de estos pilares fabulosos y legendarios de la antigüedad se convirtieron para las civilizaciones antiguas y premodernas en la demarcación simbólica de la *finis-terrae* del orbe del mundo terrestre, del mismo modo en el que lo fue, en su lugar, la otrora representación astronómica de Saturno como la imagen de la *finis-mundi* dentro de la vastedad del mundo planetario (Hervás 1794, 391). Tras el arribo de los primeros fulgores de la modernidad emergió, substitutivamente, el paradigmático y novedoso *motto* imperial del emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico que, junto a la construcción elíptica de la leyenda *non plus ultra* en la sucinta pero ampulosa inscripción heráldica *plus ultra*, abrió paso al mundo occidental a la expansión de la civilización moderna por medio de la demarcación de nuevos territorios continentales, pero así también, a renglón seguido, al descubrimiento de la facultad de una nueva clase de conocimiento de los hombres que derivó últimamente en la liberación autónoma del pensamiento de la humanidad.

La infausta travesía que emprende el hombre de la modernidad se asemeja pues, análogamente, al nacimiento y la transformación de la fábula de la inscripción latina de la décima labor de Heracles. Ésta es precisamente la expresión vívida de la ocurrencia y la recurrencia de la historia de la cultura de la humanidad de la que nos habla Giambattista Vico en los escritos filosóficos de los principios de su *Scienza Nuova* (1948, §393). La modernidad surge pues, por su parte, como el epíteto idiosincrático de la experiencia del lema histórico del *non plus ultra* de los atributos de la autonomía y de la libertad individual. Pero tal como el fuerte Heracles se vio enfrentado a la frontera impenetrable del Mediterráneo, los hombres, en su travesía irrefrenable del desarrollo y el progreso de la modernidad, se vieron a sí mismos inadvertidamente enfrentados al malecón aporético de la experiencia de la comunión íntima entre sus semejantes que derivó inexorablemente en la remoción de las fundaciones anfibológicas entre las formas de legislación autónoma y heterónoma de la vida que abrigaron, anteriormente, la posibilidad de la conformación de una congregación mancomunada de tales hombres entre sí.

El pensamiento de la humanidad devino pues, últimamente, en el acaecimiento histórico de la supresión elíptica del *non* del aforismo *non plus ultra* de la modernidad, transformando así el decreto universal de la vida moral de los hombres a la experiencia absoluta de la radicalidad del *plus ultra* de la liberación autónoma de la conciencia individual. En efecto, el *plus ultra* de la modernidad se halla representado precisamente en aquel relato del pensamiento de la humanidad que narra el tratamiento exclusivo y radicalizado de la autonomía y de la libertad

subjetiva como la primera y la última fuerza motriz del desarrollo de la experiencia de la individualidad (Habermas 1993, 109). En semejante relato, el morador del *plus ultra* de la modernidad radicalizada se ha vuelto a sí mismo la representación vívida de la supresión del *non* de la modernidad y, en consecuencia, en el portador del talismán de la novedosa experiencia individual que se expresa, ya sin parangón, a través del *plus* del ‘individualismo absolutamente asocial’ que experimenta, ineludible e irremediabilmente, la desintegración absoluta (el *non*) de la variedad de las formas de relación que abraza y encierra la figura alegórica de la *finis-mundi* de los modos de congregación.

La modernidad se halla, en consecuencia, expresada verdaderamente a través de la representación histórica de dos grandes periodos en general: por un lado, el periodo que porta el emblema de la representación territorialmente confinada del *non terrae plus ultra*, y, por otro lado, el periodo que porta el emblema de la representación postterritorial o marítima de la expresión liberada y desbocada del *plus ultra* de la modernidad. Ambos periodos se hayan pues, por así decir, vinculados entre sí por la naturaleza de una misma clase de ligadura, pero no así por la determinación de una misma clase de atadura. Si bien estos se hallan últimamente ligados entre sí en virtud de la idéntica representación hegemónica de los atributos de la autonomía y de la libertad individual, no pueden sino distinguirse entre sí, por otra parte, solo en cuanto a la restricción y al alcance de la representación y del modo de determinación de tales atributos. Si el *non plus ultra* de la modernidad se funda en el confinamiento de sus atributos morales, entonces no cabría duda de que el *plus ultra* de la modernidad sostendría, a su vez, la posibilidad ingénita del desmantelamiento de los límites del conocimiento a través de la representación alegórica de la exploración incesante e inagotable de los mares y de las tierras ignotas de la vida de los hombres.

No es pues asunto baladí que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman haya llegado observar y señalar enfáticamente, en su obra *Liquid Modernity*<sup>7</sup>, de que las formas de congregación mancomunadas del siglo vigésimo no se hallarían enteramente en falta de las cualidades propiamente modernas de las formas de congregación de los siglos precedentes (LM: 28). Ambos periodos de la modernidad no se hallan pues, en este sentido, diferenciados perentoriamente entre sí del mismo modo en el que se hallan a sí mismas las múltiples eras de la historia del pensamiento occidental; muy al contrario, los periodos expresados tras las consignas del *non plus ultra* y del *plus ultra* de la modernidad no podrían sino llegar a reconocerse como fases, intrínseca y equivalentemente modernas, de una misma forma de legislación expresada por medio de sus propios y diferentes tonos de figuración alegórica (ibíd.).

---

<sup>7</sup> En adelante citado con la abreviatura LM correspondientes a las siglas de su título original.

No nos hallamos pues ante el desmantelamiento y la aniquilación de los principios de una era, sino meramente ante la experiencia de la reinención del modo de fabulación de la modernidad que procede a través de la reescritura de la cualidad alegórica de sus principios fundacionales. Estos periodos de la modernidad son, por así decir, dos estados de una era que conforman entre sí dos capítulos o dos ejercicios de escritura de un mismo universo literario; no son nada más que la manifestación pura de la reinención sucesiva de un mismo acontecimiento constituido, narrativamente, por medio de dos estilos únicos pero divergentes, homólogos pero heterogéneos como lo fueron, alguna vez, las composiciones instructivas de la *De Copia* (1512) del filósofo neerlandés Desiderius Erasmus o las figuraciones literarias de la composición abigarrada pero interconectada de los *Exercices de Style* (1947) del surrealista francés Raymond Queneau.

Se podría sostener, en efecto, que ambos periodos de la modernidad son meras variaciones de una misma composición. Pero no en el sentido de una transformación que remueve y suministra fundaciones enteramente novedosas, sino más bien en el mero sentido de la experiencia de dos clases de una misma travesía que exploran y se orientan en el mundo con diferentes cursos, pero con una misma destinación. La variación es la experiencia del “camino entre el abismo de lo infinitamente grande y el abismo de lo infinitamente pequeño [que deriva] en la infinita diversidad interna que ocultan todas las cosas en sí mismas” (Kundera 1978, 180). Ambas formas de la modernidad se hallan pues unificadas tras la experiencia de una misma comprensión última de la modernidad, pero donde cada una de estas formas no son sino diferentes variaciones o diferentes travesías en torno a la mismidad singular de una misma época del pensamiento de la humanidad. Las variaciones de la modernidad son, de esta manera, meras “formas de representación” (ibíd.) heterogéneas de una misma materia en general. Ellas presentan pues la naturaleza substancial de los tonos particulares de la exploración y de la determinación de los pensamientos en la modernidad “tal como si fueran, por su propia cuenta, directamente al núcleo de la cuestión (...) como si fueran hacia el interior (...) como si pretendieran penetrar desde la sima hacia el centro mismo de la tierra (ibíd.).

### **1.1. LOS TONOS DE LA MODERNIDAD**

La modernidad se halla pues, según Zygmunt Bauman, precisamente ante la experiencia de la irrupción innegable de una nueva forma de variación del tono propio de sí misma. Semejante afirmación, sin embargo, no halla pues su fundamento en virtud del testimonio de la actividad

recurrente de los pensadores contemporáneos de debatir y sentenciar desbaratada y disparatadamente títulos, epítetos y aforismos sugerentes que buscan reunir, por medio de la articulación de uno o más vocablos, la experiencia universal tras los enigmáticos conceptos y fenómenos de la actualidad<sup>8</sup>; sino, últimamente, en virtud de la mera contemplación fenoménica y en el mero entendimiento conceptual de la experiencia indiscutible de las transformaciones de una era que advierte y comunica, ásperamente, el surgimiento de “un cambio radical [en la conformación de la naturaleza] de la congregación humana y de las condiciones sociales bajo las cuales se conduce la vida en la actualidad” (LM: 10).

Ahora bien, tal como la variación musical mantiene y recrea sucesivamente la estructura armónica del grano substantivo de su composición, la variación entre la manifestación confinada del *non plus ultra* y la manifestación liberada del *plus ultra* de la modernidad debe hallar en sí misma el fundamento en virtud del cual reposa la expresión unívoca de semejante fenómeno de aliteración. De ahí que, para Bauman, el grano o el tono substantivo de la variación armónica entre una modernidad y la otra no se hallaría sino, precisamente, en la misma experiencia de la transformación de los modos de congregación que hace pues que estas formas de la modernidad se distingan la una de la otra, pero también así de estas mismas respecto a las restantes formas históricas de congregación (LM: 28).

El ligamento que faculta la articulación armónica entre la variedad de las expresiones de la modernidad se halla, según Bauman, últimamente representado a través de la figura “compulsiva y obsesiva, continua, imparable, y perpetuamente incompleta de la modernización” (ibíd.). Ambas formas o variaciones de la modernidad son, en este sentido, distintivamente modernas en la medida en que éstas precisan, análogamente, y según las exigencias de su propio grano o de su propio tono, de la operación de una sola y misma actividad modernizadora de la modernidad.

Este fenómeno de la modernización, según Bauman, se halla pues representado unívocamente a través de la figura alegórica de una experiencia de la “sed persistente e insaciable, abrumadora e inextinguible por una destrucción creativa o por una creación destructiva” (ibíd.). Ésta es, en definitiva, la experiencia intrínseca e idiosincrática de la modernidad. Es la experiencia de “la erradicación, la supresión, la eliminación y la aniquilación de los cimientos” (ibíd.) de los principios substantivos del pensamiento en el nombre de una nueva forma de composición por mor a la actividad autónoma y liberada de los hombres “orientada

---

<sup>8</sup> Entre estos pueden distinguirse los epítetos de la sobremodernidad de Marc Augé (1995), la hipermodernidad de Gilles Lipovetsky (2005), la transmodernidad de Rodríguez Magda (2004), la modernidad tardía de Anthony Giddens (1990), la segunda modernidad de Ulrich Beck (2002), la posmodernidad de Jean-François Lyotard (1984), entre tantos otros.

en torno al incremento de la facultad productiva y competitiva” (ibíd.) de tales hombres por sí mismos y de ellos congregados mancomunadamente entre sí.

La modernización, en este sentido, procede indistinta e independientemente de cualquier forma de variación de la modernidad, pero opera, necesariamente, y en cada una de sus formas, con arreglos a un estilo, a un grano, o a un tono enteramente diferente. En efecto, según Bauman, si se ha contemplado en el surgimiento y en el desarrollo de la primera forma de la modernidad la idea de “una regulación absoluta” (CM<sup>9</sup>: 41) de la vida como la fuerza motriz que confina el pensamiento y la actividad de los hombres a la posibilidad de la relación productiva de sus relaciones de congregación, entonces habría que sostener, por otra parte, que la modernidad subsecuente (esto es, de la modernidad propiamente decimonónica y vigésima de la contemporaneidad) se ha visto determinada principalmente por la idea de “la desregulación absoluta” (ibíd.) de la vida como la fuerza motriz que libera el pensamiento y la actividad de los hombres de la determinación de las ataduras de sus relaciones de congregación. Si en aquella primera modernidad es aún legítima la relación colegislativa de los hombres y la posibilidad del consenso a partir del reconocimiento de la liberación autónoma de la conciencia individual, entonces la forma subsecuente de la modernidad, impregnada por “los tiempos de gran velocidad y aceleración, la reducción de los términos del compromiso, de la flexibilidad, la reducción y la externalización” (ibíd.), no puede sino determinar y hacer pues posibles las formas de congregación mancomunadas entre los hombres solo en la medida en que éstas se hallen originariamente restringidas a la volatilidad “del nos veremos hasta el próximo aviso, siempre y cuando persista la experiencia de alguna clase de gratificación” (ibíd.).

## 1.2. LO SÓLIDO Y LO FLUIDO

Zygmunt Bauman distingue en su libro *Modernidad Líquida* (2000) dos formas generales de representación históricas y sucesivas de la modernidad. En primer lugar, la representación sólida de la modernidad que se haya caracterizada por la determinación territorial y confinada del espíritu restrictivo y constrictivo del *non plus ultra* de la existencia de los hombres y de sus formas de congregación. Y, en segundo lugar, la representación líquida o fluida de la modernidad que se haya en estrecha correspondencia a la caracterización del *plus ultra* de una existencia de los hombres y de sus formas de congregación que demandaría, por su parte, la liberación de las restricciones y las ataduras de la conformación sólida de la vida en general.

---

<sup>9</sup> En adelante citado con la abreviatura CM correspondientes a las siglas de su título original *Community* (Bauman: 2001).

La primera forma de la modernidad, según Bauman, representa a una clase de existencia que se haya últimamente determinada por medio de la formulación alegórica de la solidez de los cuerpos y de la materia en general. Es la representación de una modalidad de la vida que adopta una forma de pensamiento y una forma de actividad que encarna, alegóricamente, la imagen de lo denso, de lo macizo, de lo compacto y de lo concreto. La modernidad sólida corresponde pues a aquel tono confinado de la existencia que demanda alegóricamente la cohesión interna de sus mónadas o partículas y el reconocimiento de la delimitación externa y material de sus contornos, sus límites y sus fronteras. En ella los hombres no hallan sino la posibilidad de la manifestación de una existencia determinada por la *regulación absoluta* de la vida que demanda, a su vez, la elevación de una forma de existencia moderna amparada por la legislación de la liberación autónoma de una vida orientada a la búsqueda de la estabilidad y la cohesión de la vida doméstica pero productiva manifestada a través del arraigamiento y del afincamiento de sus formas congregación.

La segunda forma de la modernidad representa, por su parte, a una clase de existencia de los hombres que se haya últimamente determinada por la imagen alegórica del estado líquido o fluido de los cuerpos y de la materia en general. A diferencia de la formación sólida de la substancia, lo propiamente fluido no se halla en la facultad de mantener con facilidad la constitución de su forma (LM: 2) o de sostener con naturalidad la delimitación geométrica y corpórea que esbozan su silueta y sus contornos. En este sentido, si los sólidos se exhiben pues como la representación corpórea de lo inviolable e de lo impenetrable, entonces los fluidos no se hallarían sino, por su parte, ilustrados, incuestionablemente, por su facultad acuosa de “atravesar, disolver, e incluso perforar a todos los obstáculos en su camino” (ibíd.). La modernidad líquida es la representación de una modalidad de la vida que adopta una forma del pensamiento y una forma de actividad que encarna, alegóricamente, la imagen de un cuerpo líquido que “fluye, se derrama, se desborda, salpica, se vierte, se filtra, inunda, rocía, gotea, se filtra, exuda” (ibíd.) y que posee una extraordinaria movilidad (ibíd.). Ella corresponde pues a aquel tono liberado y desbocado de la existencia que promueve alegóricamente la ausencia de la cohesión y de la coherencia interna entre las mónadas o las partículas que conforman la multiplicidad inapresable de la representación amorfa e informe de un cuerpo líquido. En ella los hombres hallan la posibilidad de la manifestación de una existencia determinada por la presentación moderna y modernizadora de la *desregulación absoluta* de la vida. Estos no se hayan ya en la facultad de mantener la estructura y la permanencia de los atributos de una existencia sólida, sino solo de traer a manifestación una forma de existencia líquida fundada en la experiencia efímera, frágil e inconstante de una vida determinada, única y últimamente, por la volatilidad legislativa de la subjetividad individual. Es la expresión paroxística de la

incoherencia y de la inestabilidad de la vida que se expresa a través de la experiencia incierta, insegura y desarraigada de sus formas de congregación.

### 1.3. LA LICUACIÓN DE LOS SÓLIDOS

Nos hallamos, según Bauman, ante el fenómeno de la declinación de la solidez de la vida y la elevación de la legislación de los atributos de una vida fundada sobre la imagen alegórica de la fluidez. Las formas tradicionales de la modernidad sólida y confinada “han sido arrojadas a un crisol y se hallan ya en su proceso de licuación” (CM: 47); pero junto a ellas también los fundamentos de una sociedad que evoca la experiencia del resguardo y de la armonía de una concepción teleológica e hipotípica de la vida y del mundo en general. En efecto, este proceso de fundición de los cuerpos y de la materia sólida de la modernidad puede observarse, según Bauman, con relativa precisión y claridad en el fenómeno moderno “del colapso gradual y de la celeridad del rechazo” de la ilusión o de la creencia general de que habría tal cosa como una experiencia inquebrantable del resguardo, la certeza y la seguridad de la existencia de “un *telos*, un fin o una finalidad para la variedad de caminos sobre los cuales procedemos” (LM: 29) y, asimismo, de la existencia de una experiencia amparadora y reparadora expresada en la idea de “un estado de perfección” (ibíd.) individual que promueve un estilo de vida orientado hacia “alguna clase de sociedad virtuosa, justa y libre de conflicto” (ibíd.).

Los indicios de la degradación de lo sólido de la modernidad pueden observarse precisamente en la experiencia de la profanación de “las lealtades, las costumbres y las obligaciones” (LM: 3) atribuidas a la solidez de la tradición y la economía de la vida familiar. Los hombres experimentan, con la irrupción de este nuevo escenario, la relegación y el desplazamiento del sentimiento normativo del deber hacia las formas de legislación encarnadas en el tejido denso de la vida íntima y colectiva de las obligaciones del hogar. Pero no bien suprimida la experiencia ética de la vida doméstica, los hombres se vieron a sí mismos en la facultad de introducir, por otra parte, la actividad demoledora y desbaratadora de una nueva forma de legislación ética y normativa de la vida fundada en virtud del imperio liberado y desatado de la conducta del cálculo racional (LM: 4). Este proceso alegórico de la licuación de lo sólido o de la aniquilación de la intimidad de la vida doméstica condujo, finalmente, al fenómeno del incentivo y la promoción del desarreglo y la desorganización de “la compleja variedad de redes de relaciones sociales” (ibíd.) remanentes de la otrora modernidad. La “ineludible liberación progresiva de la economía de la vida” (LM: 7) derivó, de tal suerte, en el fenómeno de “la desnudez, la desprotección y la desarticulación” (ibíd.) de los sistemas políticos, éticos

y culturales tradicionales, pero también así, análogamente, en el surgimiento de la actividad implacable de la legislación ética y normativa de las reglas y los criterios racionales que deterioran y quebrantan la posibilidad de la formación de una congregación mancomunada por mor a las formas de existencia fundadas en la volatilidad de la individualidad y la autodeterminación de la vida subjetiva.

La modernidad líquida abriga en sí misma una inclinación innegable por la depreciación, la deterioración, la devaluación y el socavamiento de las formas de congregación mancomunadas y de las instituciones que se hayan en íntima correspondencia con semejantes formas de relación. El proceso de licuación de la modernidad procede, según Bauman, de tal manera que derriba la formación de “los lazos humanos que ponen en comunión las elecciones individuales con las actividades colectivas” (CM: 47) y la conformación “política de la vida individual que pone, por su parte, en comunión las políticas de congregación” (ibíd.). El efecto palpable e incuestionable de la desregulación absoluta de la vida de los hombres ha conducido a una forma de existencia intrínsecamente solitaria e individual. La modernidad y la modernización líquida de la vida no abrigan únicamente la posibilidad de la reconfiguración de los modos de conformación de la autonomía de la vida individual, sino también la posibilidad de la manifestación ineludible de la desvinculación de los hombres de la experiencia íntima de sus relaciones de congregación. Han desaparecido, según Bauman, “gran parte de los firmes y sólidamente arraigados puntos de orientación de la vida que sugerían una configuración social más duradera, segura y confiable de la vida individual” (CM: 48), pero también ha desaparecido la idea de la congregación entre los hombres como un refugio que promueve la edificación de un vínculo moral “que recuerde que lo que nos hacemos hoy vendrá quizá a consolarnos o afligirnos en el mañana” (CM: 48).

#### **1.4. LA DESREGULACIÓN DE LA VIDA**

Junto a la irrupción de la concepción líquida de la modernidad emerge el principio legislativo de la modernización de la modernidad que persigue, en última instancia, la desregulación absoluta de la vida. Pero este fenómeno de desregulación no se expresa, según Bauman, simplemente por medio de la promoción del decaimiento de los vínculos entre las actividades individuales y mancomunadas de los hombres, sino también por medio de la promoción de un fenómeno mundial de redistribución y reasignación de la soberanía institucional (LM: 6). Bauman sostiene, en efecto, que tras la imposición del fenómeno de la fluidificación surge, análogamente, un proceso de licuación del poder o de la soberanía de las instituciones que

hace descender, irreversiblemente, el monopolio normativo en torno a las pautas de organización de la vida individual y colectiva a otros niveles inferiores de interacción y existencia social (LM: 193). La desregulación, en este sentido, no solo promovería el proceso de individualización del hombre por medio de su separación y su desvinculación de la vida colectiva, sino también, simultáneamente, al proceso de desapoderamiento de las instituciones mediante “la modificación de los campos y programas de acción” (LM: 6) y la patente reducción del grado de determinación de los nuevos modelos de dependencia e interacción con los que estos se hallan en facultad de operar, en general, sobre la vida de los hombres.

Si bien la desregulación ha surgido en virtud de la desintegración de las relaciones sólidas y tradicionales de la vida en general, también ella ha promovido, recursivamente por su parte, la aceleración de la descomposición de estas mismas formas de organización (LM: 14). Con todo, hay, en el campo variado de las relaciones sociales, formas institucionales que subsisten aún, contra todo pronóstico, en un estado de permanente desintegración (LM: 8). Según Bauman, este sería precisamente el caso de las instituciones vivas pero muertas que experimentan las formas de congregación como la familia, la clase y el vecindario. Estas instituciones tradicionales, zombificadas según Ulrich Beck (2002), además de representar una forma anacrónica de organización doméstica, perseveran por medio de la adaptación, el apoderamiento y la revaluación funcional de sus miembros o sus agentes sin modificar o reconfigurar externamente la naturaleza intrínseca de su estructura social. Se podría observar, de un modo similar, al fenómeno de “la progresiva pérdida de la soberanía [institucional] del Estado nación” (CM: 98), pues este, además de sufrir el desmantelamiento de sus poderes mediante la introducción y circulación de nuevas formas extraterritoriales del poder (CM: 97), no ha podido volver a conformar parte determinante de “los procesos formales de integración social” que mantenía en la otrora representación sólida y regulativa de su estructura normativa (CM: 94). En cualquier caso, el declive de las instituciones tradicionales ha puesto en marcha tanto el fenómeno de liberación y apoderamiento de los individuos respecto al fenómeno de determinación de las estructuras meso y macrosociológicas (Smelser 1997) como la radicalización del proceso de licuación de la existencia individual que ha devenido, últimamente, en la transformación radical de la experiencia singular de la individualidad, la subjetividad y las formas generales de determinación social.

## 1.5. LA INDIVIDUALIZACIÓN

El proceso de desregulación de la modernidad encarna, sin lugar a dudas, el espíritu reformador de una era que opera *en el nombre de* la introducción de una *nueva composición del orden de la vida*. Su legitimidad (*de jure*) se halla dada, en efecto, por medio de la garantía de la transformación normativa y soberana de las instituciones y de la falta de legalidad que éstas poseen en torno a la determinación de la vida individual y de los lazos generales de la convivencia social (Bauman 2011, 69). La desregulación absoluta de la vida, por otra parte, no podría poner en evidencia la legitimidad y la aplicabilidad (*de facto*) de sus nuevos preceptos normativos sino por medio de la manifestación inequívoca e irrefutable del fenómeno transversal y moderno de la fluidificación de la vida que produce, determina, y pone en acción la génesis y el desarrollo de la organización de las diferentes capas más profundas del tejido moderno de la esfera social (ibíd.).

El fenómeno de la fluidificación de los poderes, según Bauman, no solo se ha vuelto la legítima expresión de la resignación soberana de las instituciones, sino también el fundamento en sí del fenómeno de la inversión categórica de los poderes que substituye la idea de sistema por la noción de la experiencia de la sociedad, de la idea de la política por la concepción general de la esfera de la vida, e incluso, por sobre todo, de la idea de la preponderancia de lo macro por la introducción de la primacía de la interacción social en el campo de la cohabitación (LM 7). Nos hallamos, ciertamente, ante el evento de la aniquilación y la devaluación de la legitimidad de los grandes sistemas, pero también, igualmente, ante el evento substancial de la edificación y la revaluación de la legitimidad de la determinación soberana del campo social de la individualidad y de la relación mancomunada de los hombres en general. A semejantes formas menores de la sociedad, afirma Bauman, “les ha llegado, finalmente, la hora de fluidificarse” (LM: 7-8). Y, con ello, necesariamente, la hora de poner en relevancia la construcción de una nueva concepción sociológica en torno a los procesos actuales de individualización moderna que ponga en evidencia la naturaleza, el modo de determinación y la función general que tales individuos, afectados por la imposición categórica de la desregulación absoluta de la vida, desempeñan al interior del entramado líquido de la sociedad moderna. Con todo, ¿qué habría de ser del individuo en una era que traspasa la soberanía de la legalidad normativa de las instituciones al campo de las formas de congregación? ¿Qué forma adoptaría o cómo habría de concebirse la relación normativa entre la singularidad del individuo y la multiplicidad del tejido social encarnadas en la forma líquida y absolutamente determinante del proceso de individualización que parece surgir novedosamente en la nueva forma de la modernidad? Y ¿sobre qué condiciones se hallaría

pues fundada la posibilidad última de la conformación de la congregación mancomunada entre aquellos individuos concebidos y determinados por el intemperante fenómeno voraz de la desregulación absoluta y líquida de la vida?

La licuación del poder promueve, como se ha mostrado en la sección precedente, la separación y la desvinculación de la vida colectiva por medio de la determinación del proceso de la individualización. Esta última es, en efecto, la auténtica representación apologética del devenir y la transformación líquida encarnada por el proceso de la fluidificación y la desregulación absoluta de la vida moderna (Bauman 2001b, 19). Pero ¿qué se ha de concebir precisamente con semejante terminología? ¿Qué impacto posee verdaderamente en el campo de la vida social? Y ¿cómo hace pues patente la condición líquida de la existencia moderna? En cuanto a la definición tradicional provista por el sociólogo alemán Georg Simmel, el proceso de individualización se debe comprender, en general, como la representación conceptual del fenómeno sociológico que expresa el surgimiento de “una vida particular desarrollada y concebida desde el interior del escenario de una totalidad” (Simmel 2005a, 51). Este proceso no corresponde, de esta manera, a la mera exhibición fenoménica de una vida “singular determinada en relación a las características individuales específicas de sí misma” (ibíd.), sino, muy al contrario, a la mera representación fenoménica de la mismísima experiencia de la singularización de una existencia particular que pone en evidencia la unidad de las partes de sí misma respecto al tejido de las características generales de una totalidad. La individualización no es ni alude, en consecuencia, a un proceso de exaltación de las características individuales, sino simplemente a un proceso de elevación y delineación de las cualidades individuales concebidas como una parte que existe y halla su sentido solo en relación a la determinación y configuración suministrada por un escenario general y supraindividual (ibíd. 51-52).

Ahora bien, este proceso de individualización, según Bauman, “comprende ya algo muy diferente de lo que significaba hace más de cien años e implica algo muy diferente de lo que [la comprensión sociológica tradicional] tenía respecto a este proceso al comienzo de la era moderna” (LM: 96). El sociólogo contemporáneo Ulrich Beck (2002) sostiene, análogamente, que el proceso de individualización que opera en la modernidad actual no se hallaría únicamente expresada, como en la teoría formalista de Georg Simmel, a través de un concepto que describe la determinación estructural de un individuo en relación a las instituciones que lo contienen, sino también a través un concepto que pone de manifiesto “una transformación sociológica y estructural de las instituciones sociales y de la relación de los individuos con respecto a la sociedad” (Beck 2002, 202) donde los individuos como tal, apoderados soberanamente de sí mismos, conforman un nuevo escenario social en el que “buscan hacer

frente a estas transformaciones en términos de su propia identidad biográfica y de su propia conciencia individual” (Ibíd., 203)

La individualización consiste, *latissimo sensu*, en un proceso social en el que los individuos traen a la luz, en los términos del *régimen de la voluntad autónoma de la conciencia individual*, las distintivas características individuales que surgen y se delinean en torno al escenario moderno del declive de la determinación estructural de las instituciones supraindividuales. La autoimposición de la singularidad individual y el esbozo de la imagen autónoma de sí mismo desdibuja, últimamente, “la determinación de la identidad personal como algo propiamente dado” (LM: 31) y concebido de un modo estructural, “transformándola en una tarea decisivamente individual que hace a los actores responsables” (ibíd.) de la tarea de la construcción biográfica de sí mismos y “de las consecuencias de los efectos colaterales de semejante realización” (LM: 32). No nos hallamos ya, en este sentido, en un mundo que “asigna de antemano grupos de referencia” (LM: 7) que determinan externamente el posicionamiento y la movilidad individual en el entramado diverso del tejido social, sino más bien en una nueva clase de conformación del universo social “en la que el destino de la labor de construcción de la existencia individual se halla endémica e irremediabilmente indeterminada” (ibíd.).

La conformación del individuo por medio de la expresión libre y autónoma de la conciencia individual es, sin lugar a dudas, “el sello distintivo de la sociedad moderna” (LM: 31). Pero a diferencia de la representación sólida del primer tono de la modernidad que opera en virtud de la determinación estructural y normativa de las instituciones sociales y de la conformación externa de los patrones de configuración de la existencia en general, la modernidad líquida y fluida, a través de la desregulación absoluta de la vida y la reinención del proceso de individualización, trae a manifestación una nueva composición de la existencia social que hace “declinar los patrones y las configuraciones” (LM: 7) provistas por una agencia supraindividual y surgir, por otra parte, y a través de “la autodeterminación de numerosos y profundos cambios personales (...), [la posibilidad inmanente de una nueva figuración] de la existencia propiamente individual” (ibíd.).

## **1.6. EL ATRIBUTO DE LA AUTODETERMINACIÓN**

Ahora bien, el proceso de individualización no debe ser tomado simple y llanamente como el surgimiento irremisible de la existencia indeterminada de los hombres en general. Tanto en el

tono sólido como en el tono líquido de la modernidad “la individualización se presenta como un destino y no una elección” (LM: 34). La inextricable contrariedad de semejante aseveración puede ser, sin embargo, disipada en la medida en que observemos, con mayor detención, la verdadera naturaleza indeterminada del hombre moderno. Si bien nos hallamos en una era que procura la movilidad individual por medio del desapoderamiento y la desregulación de la esfera supraindividual, no habría que olvidar de que, tras abandonar el páramo de la determinación social, el hombre emprende su tránsito por la extensa llanura elísea de la libre elección (ibíd.) que conserva aún la representación alegórica de una tierra yerma e intrínsecamente inhóspita para la conformación de la vida individual. A la modernidad le ha llegado pues, en el brote tardío de su conformación (Hardy 2008), aquella hora en la que semejante llanura de la existencia individual “está por decir alguna cosa; pero no lo dice como tal o tal vez lo dice infinitamente y no lo entendemos, o lo entendemos, pero es intraducible como la música” (Borges: 1986, 81-82). La llanura es aquí, para nosotros, la *terra ignota* de la existencia líquida que porta y nos comunica el mensaje hermético tras el tono fluido de la modernidad: de que la autocontención y la autosuficiencia individual (que dirime en sí misma la experiencia de la libre elección) no constituyen nada más que otro semblante de la fatídica ilusión inexorable de la otrora conformación de la vida individual (LM: 34).

Si la desregulación absoluta de la vida y el desapoderamiento de las instituciones sociales ha llevado a la obliteración irremisible de la determinación externa de la existencia individual, entonces también ha llevado, necesariamente, por otra parte, al nacimiento de la obligación ineludible de la autoconformación o de la autodeterminación biográfica de la vida individual. La modernidad líquida es, sin lugar a dudas, “el resultado de la disolución radical de los grilletes acusados justa o injustamente de limitar la libertad individual de elegir y de actuar” (LM: 5). De ella ha surgido pues una nueva forma de existencia individual que fragmenta y socava la vida social de la congregación mancomunada de los hombres, promoviendo una vida en la que estos individuos no hallan más que la posibilidad de “hacer frente con coraje y suma resistencia” (LM: 29) la responsabilidad de la autónoma constitución biográfica de una vida administrada ya de manera puramente individual (ibíd.).

La modernidad sólida y la modernidad líquida forjan individuos por medio de su “su incesante acción individualizadora” (LM: 31). Sin embargo, en el caso del tono fluido de la modernidad, semejante “actividad individual se constituye [al mismo tiempo] por medio de la diaria determinación, reformación y renegociación de las redes de conexión” (LM: 31) que constituyen sus pares y la congregación mancomunada de tales entre sí. La determinación individual y la indeterminación de la sociedad conforman entre sí, según Bauman, una concepción recíproca y binominal en la que “la sociedad pretende forjar la individualidad de

sus miembros” (LM: 30) y en la que los individuos, por otra parte, “pretenden forjar la sociedad [y forjarse, ciertamente, a sí mismos] por medio de la determinación de estrategias posibles y viables [para la conformación de la existencia individual] al interior del tejido social” (ibíd.). La modernidad fluidificada se presenta, en rigor, como una era que ha desplazado y reemplazado “la determinación heteronómica del sustrato social por la compulsión y la obligatoriedad de la autodeterminación” (LM: 32). No habría pues para el hombre otro camino más que aquél determinado por la ineludible “individualización y privatización de la vida” (LM: 7); no habría pues para él otro tránsito más que aquél en el que el peso de la responsabilidad de la vida en sí misma recaería únicamente sobre sus hombros como si homenajeara, incisiva pero ponzoñosamente, la imagen panegírica del *patibulum* de la cruz o la infausta condena de Atlas de soportar, abrumadoramente sobre sí, la interminable bóveda celeste del vastísimo firmamento.

Esta “obligación de *volverse* lo que uno *es*” (LM: 32) constituye, según Bauman, la característica distintiva del tono líquido de la modernidad. Los individuos ya no son arrojados al mundo en ciertas clases de identidad socialmente predeterminadas y preasignadas (ibíd.); estos, muy al contrario, son simplemente sometidos a la construcción libre y autónoma del relato autobiográfico de una vida conformada a la estela de la multiplicidad variada del tejido social. Y tal como la infatigable travesía del heraldo imperial del que nos narra Kafka en su *Eine kaiserliche Botschaft* (Appelbaum, 2003), los hombres de la modernidad se abren paso a través de la multitud y de las paredes obstructoras de la vastedad abrumadora del mundo, promoviendo la consigna del “propio esfuerzo, del propio ingenio, de los propios recursos y de la propia diligencia” para elevarse únicamente así a la distante pero sublime posibilidad de transformar la existencia individual en una más plena y satisfactoria que abandone tras de sí los sedimentos de la precariedad insalvable de una vida que estos pueden y suelen repugnar (LM: 135).

La ilustración hiperbólica del esfuerzo infatigable que emplean los hombres en la imperativa construcción del relato autobiográfico de la vida puede ilustrarse, diáfananamente, a través de la figura alegórica de la ocupación y el compromiso laboral. El trabajo en la modernidad, según Bauman, “pone a los individuos a cargo de su propio destino” (LM: 137). En efecto, si el quehacer laboral se hallaba antaño “regido por las determinaciones externas y supraindividuales” (ibíd.) que preasignaban la operación y la función de cada uno de los hombres de acuerdo a la composición variada de la estructura social, entonces hogaño este se presenta, al contrario, como una mera actividad vital que permite elevar la idea o la ficción de la posibilidad de superar y transgredir los límites del confinamiento social por medio de la mera expresión volitiva de la autodeterminación promovida por la conciencia reflexiva de sí.

El trabajo, como la representación alegórica del atributo moderno de la autodeterminación, suministra a los hombres de la idea de la movilidad social y de la reforma absoluta de la vida como un fenómeno social de gran fluidez que permanece, por así decir, abiertamente asequible en el escenario general de la constitución sustantiva de la existencia individual. La creación fantasmagórica de semejante realidad es, de tal naturaleza, que si tales hombres llegaran pues a fracasar ante las dificultades de la vida laboral no serían sino objetados, privada y públicamente, debido a la falta personal del desarrollo de habilidades individuales para el éxito decisivo de su ocupación o, incluso, a la falta personal de compromiso en la consumación exitosa de semejante trabajo (LM: 34). Los hombres ponen constantemente a prueba la sagacidad de su ingenio y el escrutinio de sus habilidades para evitar caer así en la experiencia agónica e insegura de una actividad desregulada y fluidificada en la que si llegaran pues a malograr no serían sino objetados socialmente debido a la falta de habilidad individual para poder, por ejemplo, conformar autónomamente una “red de influencias con los que se hallarían en la facultad de aprender y de dominar, tal como deberían, el arte de la seducción y del engaño” (LM: 34).

En un mundo fluidificado y absolutamente desregulado, la autodeterminación surge pues, indudablemente, como el atributo intrínseco y substancial que dispone del fundamento moral con el que los hombres pueden hacer frente a la condición precaria de la existencia en general. La autodeterminación, por medio de la elevación de la primacía de la voluntad y de la experiencia del gobierno de sí, hace pues posible la elevación y la construcción de un arsenal de habilidades sociales e individuales (LM:216) que faculta a los hombres para sobrellevar las dificultades cotidianas del riesgo y de corregir el curso de las contradicciones de la otrora figura agónica e imbatible de la destinación (LM: 34). El proceso de la individualización y el atributo de la autodeterminación biográfica de la vida individual suministran pues a los hombres de la posibilidad de orientar libremente el curso de la vida hacia la conformación de una existencia que persiga la consumación de las aspiraciones individuales y de la superación victoriosa ante la carestía y la indefensión del mundo moderno (CM: 22).

## **2. EL PRINCIPIO LÍQUIDO DE LA MODERNIDAD**

Tess, ¿no has dicho que las estrellas eran mundos? // No lo sé, pero así lo creo. Éstas a veces parecen ser como las manzanas de nuestro vergel. Muchas de ellas se hallan espléndidas y perfectas, pero algunas también se hallan simplemente putrefactas. // ¿Y en cuál de éstas vivimos? ¿En

una espléndida o en una putrefacta? // En una putrefacta. (Hardy: 2008, 37)

El pensamiento de una era se halla tan determinada por la naturaleza de sus principios como se hallaría también la cualidad substancial de un fruto por la naturaleza de su composición. No es sin razón que se sostenga entonces, por medio de la usanza, de que el pensamiento (como la sensibilidad) deba ser cultivado por el ejercicio recursivo del juicio y de la reflexión suministrados tanto por las condiciones limitativas de las facultades individuales como por las exigencias constrictivas de las formas que adopta la regulación de la vida universal. El pensamiento, además de ser, de cuando en cuando, la expresión fortuita de la parsimonia o la genialidad, puede ser concebido última y verdaderamente como la representación y la manifestación del imperio hegemónico de una ley que sentencia la *raison d'être* y el *mode d'être* de lo singular, de lo plural, y de la reunión o la congregación elemental de todo lo que se haya bajo la prescripción de las reglas de semejante gobierno. La experiencia nos enseña, desde luego, cómo surgen y decaen, emergen y desaparecen, nacen y mueren mundos imbuidos por la experiencia trágica de la destinación, o bien por la experiencia virtuosa del espíritu divino, o bien la experiencia de la libre determinación de la humanidad. Asimismo, nos enseña y nos revela que en el proceso de la conformación y de la constitución ontológica misma de los mundos se halla pues oculta, como una sombra, un espectro o un fantasma, el régimen incontestable de la ley que guía (el pensamiento, la acción y la determinación general y particular de las cosas en su haber) de acuerdo a todo lo que se habla en el nombre de la reunión sinéctica de lo Uno, o bien de todo lo que se habla en el nombre de la reunión homológica de Dios, o bien de todo lo que se habla en el nombre de la reunión isomorfa de la liberación autónoma de la conciencia individual.

La investigación se abocará, a continuación, a la distinción y el esclarecimiento de aquel principio rector que emerge y se constituye como el fundamento hegemónico y soberano de la era líquida de la modernidad. Se examinará pues, con precisión, las condiciones inteligibles que hacen, según nuestro autor, a este mundo líquido y fluidificado la representación paradigmática e idiosincrática de la reconfiguración íntima del tejido y de la existencia social. Con ello pues se revelará el fundamento último que se halla tras la experiencia de la irrupción de los fenómenos de la desregulación soberana de las instituciones, la transformación del imperativo social de la individualización, la reivindicación del apoderamiento de la individualidad, la promulgación normativa de la autodeterminación y la exaltación y radicalización superlativa del régimen de la voluntad, la libertad y la autonomía de la conciencia reflexiva de sí.

## 2.1. EL PRINCIPIO DE LA *UNSIKERHEIT*

Zygmunt Bauman sentencia en la introducción a su libro *In search for politics* (1999)<sup>10</sup> —y, posteriormente, en breves pero incisivas acotaciones de *Liquid Modernity* (2000) y *Liquid Love* (2003)— que todos “los problemas contemporáneos más siniestros y dolorosos pueden ser reunidos bajo la rúbrica de la *Unsicherheit*” (ISP: 5). Este término alemán, usualmente calificado como irrepresentable o intraducible, designa, a grandes rasgos, y por medio de su deconstrucción (*Un-sicher-heit*), la experiencia individual o colectiva que niega (*un-*) la cualidad (*-heit*) de hallarse seguro o a salvo de alguna cosa en general (*sicher*) —similar, si se es permitido, a la experiencia individual o colectiva que niega o priva en cierto grado (*-in, -de-*) la actividad (*-cion*) del resguardo (*-defensus*) ante alguna amenaza o de algún peligro indeterminado como lo señala el correlativo semántico de la *indefensión*. Y aunque semejante morfema haya sido representado y traducido por otras expresiones idiomáticas como la *incertezza*, la *precarité*, o la *insecurity* (LL: 121), ninguna de ellas ha logrado encarnar aguda y determinadamente la multiplicidad de la naturaleza equívoca de semejante expresión. Según Bauman, el concepto o la noción de la *Unsicherheit* —la que introduce, cabe decir, sin suministrar ninguna clase de traducción— debe ser interpretada como la experiencia radical que nace a partir de la fusión de “los términos de la incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad” (LM: 160). Estos términos son pues los ingredientes que se mezclan en “el caldero de la *Unsicherheit*” (ISP: 16). Cada concepto presenta, por sí mismo y en sí mismo, una cualidad o un aspecto intrínseco de la existencia de los hombres en la era líquida de la modernidad, pero sin embargo ninguno de estos conceptos puede, en realidad, experimentarse o, incluso, ilustrarse de un modo independiente sin recurrir, tautológicamente, a la presentación heurística y semántica de alguno de sus equivalentes.

Indaguemos pues en ello con mayor precisión. Bauman sugiere, por medio de la exposición analítica de la *Unsicherheit*, que habría que oponer a este su representación antagónica, la *Sicherheit*, para alcanzar, en cierto grado y en cierta extensión, una comprensión semántica del verdadero espíritu del concepto. No es sino por ello que determina, al mismo tiempo, que la *Sicherheit* como tal —o la cualidad (*-heit*) de hallarse seguro o a salvo de alguna cosa en general (*sicher*)— es, en realidad, el principio fundamental sobre el cual se orienta y configura el mundo y la existencia de la otrora modernidad. En este sentido, si se comprende la modernidad líquida como una era que presenta y que recombina, de un modo hiperbólico y superlativo, los atributos fundamentales del primer tono o la primera representación de la modernidad, entonces la legitimidad y la validez de la contraposición entre la representación

---

<sup>10</sup> En adelante citado con la abreviatura ISP correspondientes a las siglas de su título original.

semántica de ambos conceptos se hallaría asignada y justificada en la medida en que se atiende meramente el modo en el que la representación de los conceptos intrínsecos de la segunda modernidad exhiba la modificación, el detrimento o la merma de la primera.

La *Sicherheit*, en efecto, representa la culminación y la aspiración última del mundo y la existencia de la modernidad. Ella se halla, en contraposición a su equivalente, compuesta por la experiencia de la seguridad, de la certidumbre y de la hospitalidad. Según Bauman, la experiencia de la seguridad que representa la *Sicherheit*, se halla provista y expresada, en general, por aquel sentimiento de profunda calma y tranquilidad individual respecto a la innegable inmutabilidad del mundo circundante que permite forjar una actitud frente a la vida, de tal naturaleza, que no es posible hallarse, de modo alguno, perturbado o conmovido por la idea efectiva de la alteración radical del reino de la existencia colectiva e individual. El hombre moderno, que deposita pues su completa confianza en los atributos de la libertad y de la autonomía personal, no recapacita (ni concibe la necesidad de pensar siquiera dos veces) la permanencia del valor de las cosas ni del futuro rendimiento o actualidad de sus facultades, por cuanto la estructura social, como tal, se hallaría pues en la facultad (o la obligación) de mantener y de disponer la composición sólida, coherente y cohesionada de todas las capas del tejido social.

Todo lo que ha sido ganado y adquirido permanecerá en nuestra posesión; todo lo que ha sido alcanzado mantendrá su valor tal como su fuente de orgullo y respeto; el mundo es inmutable y confiable (...); y las habilidades aprendidas y requeridas para hacer frente a las dificultades de la vida. (ISP: 17)

El segundo ingrediente de la marmita de la *Sicherheit* se hallaría representado, en efecto, por la experiencia individual de la certidumbre. Este concepto expresa la firme creencia individual de que el conocimiento, que este posee y obtiene en virtud de su proximidad originaria con el mundo circundante, se halla pues dispuesto y expresado de un modo absolutamente claro y distinto. El hombre, en este sentido, adhiere a la innegable representación de lo dado y de lo conocido sin caer, por cierto, en la experiencia de la desazón o del temor del ofuscamiento o del extravío. La certidumbre no es pues, propiamente, una anticipación a lo expresado en el porvenir, sino más bien la mera facultad de suministrar cierto grado de resolución a las elecciones que ponen pues en juego el juicio intelectual y moral de la existencia individual. El hombre impregnado de certidumbre no recusa pues la experiencia de la tragedia (que, vale decir, introduce la facultad de la resolución moral), pero administra justa y correctamente sus recursos para no rendirse así en la experiencia desoladora del desvarío.

Conocer la diferencia entre lo razonable y lo absurdo, lo confiable y lo traicionero, lo útil y lo inútil, lo apropiado y lo inapropiado, lo beneficioso y lo nocivo, y de todas las distinciones que nos guían en nuestras elecciones cotidianas. (ISP: 17)

El tercer y último ingrediente que compone la tinaja de la *Sicherheit* corresponde a la experiencia de la hospitalidad, del resguardo, o del acogimiento. Este concepto puede hallarse representado precisamente a través del sentimiento de bondad, agrado y comodidad que encarna el término alemán de la *gemütlich*, o también a través de la expresión inglesa *to be sound with [something]* que sugiere un estado de serenidad, apacibilidad y armonía con uno mismo, con el otro y con el mundo circundante. El hombre de la modernidad experimenta pues el sentimiento del resguardo de sí mismo y de los otros cuando se haya en plena consonancia con su entorno. Pero no por ello debemos pues imaginar a la modernidad como una era propiamente acogedora, carente de peligros y de amenazas, sino más bien como una era en la que sus habitantes se hallan pues en la innegable facultad de conformar una vida arraigada sin el resquemor de ser dominado y abatido por alguna desgracia o alguna desventura que irrumpa la tranquilidad de su existencia.

Siempre que uno se comporte de manera correcta, ningún peligro extremo –ningún peligro de los que uno no pueda resistirse– amenazará nuestro cuerpo y sus extensiones, esto es, nuestras propiedades, nuestro hogar y nuestro vecindario, y tampoco el espacio en el que se inscriben todos esos elementos del más amplio yo, como el terreno de nuestra propia casa y sus alrededores. (ISP: 17)

La renuncia de la idea de una modernidad que opera en virtud de la conformación de un mundo y una existencia cohesionada por la aparición, substitutiva, de la idea de una modernidad que persigue, en cambio, la conformación de un mundo y una existencia fluida y desregulada, deriva, análogamente, en la concepción de la declinación de los ingredientes de la seguridad, la certidumbre y la hospitalidad del caldero de la *Sicherheit* por el surgimiento, substitutivo, de la experiencia individual y colectiva de la deformación superlativa que ha llevado a los ingredientes de semejante composición “a un estado de continua merma” (ISP: 18).

El concepto de la *Unsicherheit* se halla, al igual que su expresión antagónica, determinada en general por la agregación cualitativa de las experiencias derivadas de los ingredientes de la

inseguridad, de la incertidumbre y de la inhospitalidad. No podemos, en realidad, reconocer de manera clara y distinta los efectos individuales que producen, en el mundo y en la existencia, cada uno de estos ingredientes por sí mismos, ni así, tampoco, prever y distinguir claramente los efectos posibles de cada uno de estos en el resultado de algún ejercicio de abstracción. Los efectos de la descomposición de los ingredientes de la seguridad, de la certidumbre y de la hospitalidad son, según Bauman “tan increíblemente similares” (ISP: 18) que, por ejemplo, sería una imposibilidad o un mero despropósito intentar descubrir si la experiencia “del miedo de los individuos deriva o bien de la inseguridad, o bien de la incertidumbre o bien de la inhospitalidad” (ibíd.). Estos ingredientes del caldero de la *Unsicherheit* se hallan tan íntimamente entrelazados entre sí que comparten, al mismo tiempo, las mismas condiciones y las mismas consecuencias de su merma. Todos representan, últimamente, un mismo concepto que pretende aprehender y articular la experiencia del miedo desgarrador ante un mundo enteramente precario que asecha y pone en riesgo la existencia colectiva e individual en el entramado diverso del tejido social.

El primer ingrediente introducido en la marmita de la *Unsicherheit* corresponde, ciertamente, a la experiencia descarnada de la inseguridad. Este concepto, según Bauman, dice relación con un sentimiento profundo e insaciable que yace en lo más profundo del corazón (ISP: 23). Esta experiencia surge cuando se ha perdido en el hombre el rastro de una agencia fiable y confiable que garantice, de un modo legítimo, la invariabilidad del destino colectivo e individual. La inseguridad se presenta pues como una experiencia propiamente individual, pero que puede llegar a ser “experimentada en conjunto a la compañía de los otros” (ISP: 23). Los hombres inseguros buscan y ponen en común la experiencia compartida de la inseguridad, pero al mismo tiempo padecen el temor irrefrenable de la incertidumbre, la desconfianza y la falta de fiabilidad de “la permanencia del respaldo de quienes los rodean” (ISP: 23).

La incertidumbre, el segundo ingrediente de la tinaja de la *Unsicherheit*, se funda en “el sentimiento paralizante y sobrecogedor del miedo, la fatiga y la angustia” (ISP: 29) por la falta de continuidad y estabilidad de las cosas del mundo en general. Los hombres, en este sentido, no se hayan ya en la capacidad de anticipar de un modo claro y distinto las vicisitudes del porvenir pues ignoran los efectos determinantes de sus acciones. La desregulación del régimen sólido y cohesionado de las instituciones soberanas, como el declive de la seguridad y la certidumbre de los gobiernos (ISP: 51), ha llevado pues, según Bauman, al surgimiento de una experiencia de la vida fundada en la condición necesaria e inescapable de la incertidumbre del mercado (ISP: 31). La existencia incierta busca, en efecto, la seguridad de la invariabilidad de una congregación, pero ésta se presenta, ya muy lejanamente, como una actividad tan volátil como una inversión de gravísimo riesgo.

El tercer y último ingrediente del caldero de la *Unsicherheit* se hallaría en correspondencia con el sentimiento de la inhospitalidad. Este concepto es representado por medio de la experiencia íntima y personal del miedo radical por la preservación de “la integridad del cuerpo y de las posesiones” (LL: 120), pero también por medio de la experiencia del pavor que inspira la percepción de la inseguridad individual respecto al entorno social (LM: 160). La experiencia de la inhospitalidad devela el sentimiento profundo de los hombres de que “ya nadie se halla verdaderamente protegido en el mundo” (ISP: 31). La idea de la desgracia y del peligro que asecha a la vuelta de cada esquina hace pues al hombre consiente de su fragilidad y de su mortalidad (CM: 42). Este, en consecuencia, no haya otra posibilidad que hacer primar su autonomía por medio de la elevación de una estrategia de vida que busca, únicamente, la imposición de recursos orientados a la protección de la constitución de su propio ego (ISP: 42). No hay ya pues un amor originario hacia al prójimo que invita a las bondades y las virtudes de una congregación armónica y mancomunada de la fabulación cristológica del mundo, pero sí un miedo inmanente por aquel riesgo posible que nace del encuentro fortuito con un extraño —la figura hiperbólica de la incertidumbre de lo indeterminado— que impide y obstruye la posibilidad de la construcción de un vínculo que reúna íntima y mancomunadamente a los hombres.

El vapor acumulado busca desesperadamente una salida, y con el acceso a las fuentes de la incertidumbre y de la inseguridad bloqueadas o fuera de alcance, toda la presión se desplaza a otra parte, para caer, últimamente, sobre la frágil y delgada válvula seductora de la seguridad corporal, doméstica y ambiental. Como resultado, el problema de la hospitalidad tiende a estar crónicamente sobrecargado con preocupaciones y anhelos que no puede resolver ni deshacer. (LM: 181)

## **2.2. LA PROFANÍSIMA TRINIDAD**

La incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad son, según Bauman, la representación alegórica y panegírica de “la profanísima trinidad” (LM: 181) que encarna la infausta era líquida de la modernidad. El espíritu punzante tras semejante aforismo no es, ciertamente, una huera fórmula ni tampoco mero asunto baladí. Muy al contrario, la ingeniosa y satírica introducción de la desfigurada fórmula cristológica de la Santísima Trinidad exhorta al lector a poner en relación la caracterización de la naturaleza de ambas tríadas a fin de proporcionar

una ilustración sugerente y coherente en torno al sentido originario tras la experiencia moderna de la *Unsicherheit*. Observemos pues, concisamente, la relación posible entre ambas representaciones.

Según el *Tratado de la Santísima Trinidad* (1956) del filósofo cristiano San Agustín de Hipona, la tríada sagrada que compone la imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no correspondería sino a una representación etérea pero sensible del imperio hegemónico y espiritual de la imagen rectora de Dios (1956, 269). La Santísima Trinidad es, en este sentido, la manifestación panegírica de la comunión inteligible entre la naturaleza múltiple y singular de una misma representación espiritual (ibíd. 389). La voz del Padre, la carne del Hijo y el Paráclito del Espíritu Santo encarnan pues, en sí mismos, por sí mismos y en la reunión de todos estos entre sí, la omnipotencia de la imagen alegórica de una substancia divina, pura e indivisa, que se impone inseparable y soberanamente sobre toda la actividad virtuosa o pecaminosa de la existencia celeste y terrenal.

Mas en su substancia, por la que son, los tres son uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin movimiento temporal, sobre toda criatura, sin intervalos de tiempo o de espacio (...). Actúa la Trinidad en la voz del Padre, en la carne del Hijo y en la paloma del Espíritu Santo, pero nosotros apropiamos a cada una de las divinas personas dichas acciones. Este símil nos muestra de algún modo cómo la Trinidad, inseparable en su esencia, puede manifestarse separadamente en la criatura sensible, y cómo la acción indivisa de la Trinidad se encuentra en las cosas que sirven para representar con toda propiedad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. (ibíd. 389)

La relación entre el principio inextricable de la imagen de Dios y la representación fragmentada de la Santísima Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es, en efecto, equivalente a la relación entre el principio inextricable de la experiencia de la *Unsicherheit* y la descomposición de ésta en la figura de la profanísima trinidad de la inseguridad, la incertidumbre y la inhospitalidad. La *Unsicherheit*, al igual que la imagen divina de Dios, es representada pues como una entidad indecible e inexpresable que determina soberanamente todas las dimensiones de la vastedad del mundo y de la existencia en general. La imagen de la alianza profana de la *Unsicherheit* se hallaría, por su parte, al igual que la alianza sagrada de Dios, en la facultad de descomponerse en diferentes manifestaciones sensibles, divisibles e inseparables entre sí. Pero, la experiencia nos enseña, que tales representaciones sensibles no

pueden, en realidad, sino representarse más que en meras alegorías que disfrazan la irremediable manifestación apologética de la cualidad inapresable, inaprehensible e inteligible de la substancia de las cual éstas se originan.

La relación analógica entre el carácter rector de la experiencia de la *Unsicherheit* y el principio rector de la imagen de Dios no expresa simplemente una similitud entre la naturaleza etérea y enigmática de sus modos de composición, sino también, últimamente, una íntima semejanza en torno a la función y a los modos de determinación que estos poseen en la conformación de la existencia individual y colectiva de los hombres. La Santísima Trinidad tiene, en efecto, la función de suministrar la posibilidad de la reunión virtuosa y armónica de los hombres por medio de la representación idiosincrática de la relación armónica y virtuosa de sus propios componentes. Los hombres, en la búsqueda de una vida santa, entablan pues una relación de congregación espiritual determinada por la representación alegórica y ejemplar de la sublime actividad divina de la trinidad que les permite aspirar, en última instancia, al abandono de la vida pecaminosa de la ciudad pagana de la tierra por la comunidad santa de Dios.

La profanísima trinidad, en cambio, hace converger sus elementos en la experiencia última del miedo radical a la precariedad. Cada uno de sus componentes pues enseñan e imponen formas de ser, individuales y colectivas, que ponen en riesgo la posibilidad de la congregación íntima entre los hombres. Estos recusan de la experiencia de la reunión armónica entre sí porque observan en la emergencia de la incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad la posibilidad de un riesgo o un daño irreversible. A diferencia de la alianza sagrada, la trinidad profana promueve una vida aislada e individual que deriva en la imposibilidad del surgimiento o de la descomposición rapsódica y disparatada de todas las formas de congregación. Esta alianza profana, en palabras de Bauman, “conlleva a la experiencia de una sed insaciable” (LM: 181) por la inversión, el desmantelamiento, o la aniquilación de la experiencia última de la precariedad de la que, ciertamente, ninguna “sed se halla capaz de paliar” (ibíd.). El hombre pues fomenta la constitución de una existencia que, al confrontar decisivamente el abismo del temor, no hace más que alimentar el fervor de la angustia y el miedo que condena la vida individual y la posibilidad del surgimiento de una congregación sin siquiera alterar las fuentes primordiales que cobijan la experiencia de semejante pavor (LM: 181).

### 2.3. LA FUNCIÓN HETEROMÓRFICA DE LA PRECARIEDAD

Quédate solo y pronuncia las palabras no destinadas a nadie, otras, nuevas, tal como te las brinda el aliento del mundo. Toma los caminos trillados y rómpelos sobre tu rodilla. Si hablas con algún humano, que sea de aquellos que no volverás a ver. Busca el ombligo del mundo. Desprecia el tiempo, deja escapar el futuro, ese miserable espejismo. No vuelvas a decir cielo. Olvida que ha habido estrellas, deséchalas como si fueran muletas. Prosigue solo e inseguro. (Canetti: 1992, 40)

Si el principio de la imagen de Dios determina homológicamente la existencia individual y colectiva de la congregación mancomunada de los hombres en la búsqueda virtuosa de su santidad, entonces así mismo habría que sostener, por otra parte, que el principio de la representación alegórica de la *Unsicherheit* determina heteromórficamente la corrupción, el deterioro y el menoscabo de la vida individual, pero, igualmente, el desarreglo y la descomposición de la congregación de los hombres en la búsqueda de la inversión de la experiencia del miedo y de la angustia de la incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad. La *Unsicherheit* no promueve, en efecto, una composición isomorfa o uniforme del mundo y la existencia en general, sino simplemente una composición heteromorfa pues, con ella, se origina la posibilidad de la conformación (-morphos) de diferentes y múltiples clases (hetero-) de relaciones entre las cosas en general.

Si observamos pues con detención el efecto determinante de la *Unsicherheit* sobre la vida individual y colectiva de los hombres, podremos pues dar cuenta de que la función *heteromórfica* no dispensa, como sus predecesoras (la función sinéctica, homológica, o isomorfa), de la facultad de incentivar la conformación de una relación que reúna la multiplicidad de los hombres entre sí; muy al contrario, ésta interviene en el mundo y en la existencia en general, incentivando la manifestación obliterante de los efectos de la desintegración y de la disgregación de las relaciones. Si estos últimos rehusaran pues el efecto incontestable de la demoledora experiencia de la *Unsicherheit* extendiendo solidariamente sus brazos en el encuentro con el otro, entonces, al igual que los paganos que se rebelan ante Dios, se verían a sí mismos enfrentados ineludiblemente a la recia ira turbadora de la precariedad que sume el cálido abrigo del refugio en la experiencia fría, apática y desoladora del aislamiento individual.

La *Unsicherheit* suministra pues el principio hegemónico de la era líquida de la modernidad y la trinidad profana, por su parte, la manifestación sensible tras la expresión de lo inefable. La operación heteromórfica, a su vez, hace su exhibición por medio de la imposición y la composición general de una vida precaria. Todos ellos componen el sistema general del pensamiento de una era que domina y determina, atraviesa y deforma, irrumpe y transforma, deshace y compone el extenso y vasto escenario de un mundo atestado por hombres y mujeres que encarnan, perpetuamente, los personajes de una diversidad de papeles (Shakespeare 1990, 203). No es pues sin razón que Bauman haya descrito a la experiencia de la precariedad de la vida como “la señal de la condición del resto de las experiencias” (LM: 161). Ella no solo concommita la experiencia de la vida individual, también se impone a ella misma predeterminando, ontológicamente, las condiciones generales de su existencia. La precariedad, la condición originaria que impone la nueva composición heteromorfa del mundo que habla en el nombre de la *Unsicherheit*, conduce a la experiencia radical de este “miedo amargo que encoge y seca a los hombres” (Canetti: 1992, 38) y que invade, domina y flagela la vida incluso en la mera idea de la experiencia del porvenir (ISP: 173).

La existencia precaria es el producto ineludible del surgimiento de un mundo que opera por medio de la imposición de la experiencia radical del principio hegemónico de la *Unsicherheit*. Los hombres se enfrentan, en efecto, a un mundo determinado por el miedo a la precariedad y disponen únicamente de la autodeterminación como la guía y la herramienta para la constitución libre y autónoma de sus vidas. El sentimiento del temor incesante y del imperioso deber hacia sí mismo determina pues un particular modo de ser de los hombres que se caracteriza por elevar y componer pautas de subsistencia centrados únicamente en el régimen del ego y de la voluntad individual. No hay cabida en el programa de la supervivencia individual para la consideración solidaria y fraterna de la supervivencia de las formas de congregación. El sentimiento de indefensión originaria, que nace de la experiencia determinante de la profanísima trinidad, embarga a los hombres frente a la posibilidad de forjar vínculos entre sí y los impulsa al fomento del arte de la individualidad que inspira la aflicción individual del recelo y la sospecha. El riesgo es la regla invariable de la existencia moderna, y los hombres se enfrentan pues a ella si ven, en el esfuerzo abrumador del encuentro con lo indeterminado, la valía del beneficio o la ganancia del desarrollo de la conformación de la vida individual.

La experiencia de la precariedad hace pues surgir, según Bauman, “una nueva forma de percepción del mundo circundante” (LM: 164) en la que los hombres hacen pues primar el interés individual por sobre la reunión fraterna y solidaria con sus semejantes. No se narra ya el relato de los hombres que van al encuentro por el auxilio de un destino colectivo, sino el de

los hombres que van al encuentro por el auxilio de la consumación de los intereses del destino individual. Los hombres, sentencia Bauman, “perciben el mundo como un recipiente lleno de objetos desechables, objetos para usar y descartar; esto es, de todo el mundo, incluyendo a los seres humanos en general” (LM: 162). El mundo precario de la modernidad, forjado por la figura heteromorfa de su principio, convierte a los hombres en meros “objetos trocables y reemplazables” (LM: 163) produciendo, en última instancia, el inexorable “debilitamiento, languidecimiento, socavamiento y descomposición de los vínculos y de las relaciones” (ibíd.).

### 3. DE LA CONSTITUCIÓN DEL *HOMO CONSUMENS*

Los londinenses se la beberán mañana en su desayuno, ¿no es así? — preguntó ella—. Personas extrañas que no hemos visto nunca. (...) Hombres nobles y mujeres nobles, embajadores y centuriones, señoritas y artesanas, y niños que jamás vieron una vaca. (...) Quienes no saben nada de nosotros, ni de donde proviene, o que ni se figuran que esta noche hemos viajado dos millas a través del páramo y bajo la lluvia para que les fuera a llegar a tiempo. (Hardy: 2008, 2005)

Cada era abriga en sí misma una concepción hegemónica del hombre tan propia como la representación que suministra del mundo y de sus principios. En efecto, podemos observar cómo en la descripción genealógica de la primera sección emerge la representación de un modo particular de existencia de los hombres que se constituye a partir de los rasgos legislativos suministrados por cada era. La era de la lengua griega nos presenta, así, un individuo que se forja a partir de la concepción ética y política de su relación dicotómica con el mundo; la era de la lengua latina, por otra parte, a un individuo que se constituye a partir de la exhortación colectiva por la búsqueda de la virtud en su relación con las enseñanzas de la religión; y, por último, la era de las lenguas vernáculas que conforma la imagen de un hombre que, tras sufrir la desdicha de la muerte de las creencias suprasensibles, eleva para sí un reino colegislativo y mancomunado orientado al libre ejercicio de su propia autonomía. La posibilidad de la descripción ontológica de la constitución de la representación general del hombre de una época nos permitirá, igualmente, y sin lugar dudas, suministrar una caracterización ontológica de la representación alegórica correlativa a la existencia determinada por la estructura legislativa de la era líquida de la modernidad.

Habría que señalar, en efecto, que la descripción ontológica de la experiencia de los hombres no constituye pues el intento de una representación pura y absoluta en torno a la abigarrada multiplicidad de los fenómenos circunscritos a una era, sino, al contrario, una mera representación de un posible modo de ser conformado a la luz del *ethos* general del que se dispone según los criterios abstraídos en la indagación de los principios y sus modos de operación. La representación hegemónica e idiosincrática de la experiencia de los hombres no constituye un concepto ideal, ni esencial, ni absoluto, ni encarna la superación de una descripción empírica a una condición incorruptible de una noción transcendental. Al igual que las formulaciones empíricas pero analíticas de las descripciones matemático-sintéticas de Ferdinand Tönnies (1942), éstas buscan suministrar meramente una representación heurística y propedéutica de una figura alegórica de la experiencia que se hallaría en la facultad de facilitar la construcción y la comprensión general del conocimiento (Cahnman: 1971, 44). La identificación de los tipos de hombre (y de la experiencia originaria que estos poseen con su mundo circundante) puede derivarse, al igual que en el caso de los *Idealtypus* de Max Weber (2002), a través de la representación de las condiciones generales de la existencia que refleja “la interrelación de las estructuras sociales con sus propios sistemas de valores” (Humphreys: 2013, 159). Con todo, la posibilidad de la génesis de estos tipos de representación quedaría pues circunscrita y determinada, de acuerdo a la genealogía suministrada por esta investigación, por los diferentes tipos de legislación normativa de los principios hegemónicos que demarcan la historia general del pensamiento occidental.

### **3.1. HOMO POLITICUS, HOMO RELIGIOSUS Y HOMO ECONOMICUS**

En la era de la lengua griega, dominada hegemónicamente por el principio último de la destinación, nace la concepción ontológica e ideal del *homo politicus* que fomentaba la organización política y militar de sus habitantes. Esto puede bien observarse, según la antropóloga Sarah Humphreys, a partir de la experiencia de la conformación de las *polis* y de los *oikos* que constituían los tipos organizaciones sociales más importantes en la vida cotidiana de los habitantes helénicos. Las *polis*, por una parte, se conformaban como “estructuras sociales basadas en la forma de ligas, en la que sus habitantes, aún con la mínima especialización, se hallaban completamente imbuidos por una fascinación íntima por la guerra” (Humphreys: 2013, 160). En efecto, según Humphreys, este vínculo íntimo entre el hombre y la actividad bélica se ha de considerar pues una relación intrínsecamente política porque promueve una actividad social basada, fundamentalmente, en la experiencia de la circulación y la distribución de la fuerza de trabajo militar y no, como en las organizaciones

económicas e industriales, en la experiencia de la centralidad del intercambio de capital en el comercio de los bienes (ibíd. 161). Los *oikos*, por otra parte, se conformaban como una estructura social (de menor envergadura) que se constituía fundamentalmente como organización doméstica y autárquica que, al igual que en las *polis* griegas, se desarrollaban políticamente por medio de la circulación y la distribución “de la disponibilidad de la fuerza de trabajo suministrada por la actividad de los esclavos” (ibíd., 162).

Ahora bien, habría que agregar que el carácter político de la existencia de los habitantes de la era griega se encarnaba, idiosincráticamente, en la disputa histórica por la primacía entre ambas formas de organización. La existencia de los hombres se hallaba pues íntimamente vinculada a la confrontación de la experiencia de la unidad primaria de la producción económica de la vida doméstica y la unidad de producción macroeconómica de la vida pública de la ciudad. La gravedad de la división política entre ambas formas de organización económicas se veía pues fielmente ilustrada, por ejemplo, en la experiencia del conflicto social de Antígona de la tragedia homónima del poeta Sófocles de Colono. En este relato, que ha sido expuesto concisamente en la primera sección, se halla la representación alegórica y apologética del dilema entre la posibilidad de la reivindicación ética de la vida individual y la apelación por la ética colectiva de las leyes de la ciudad. El argumento del relato pues dirime, últimamente, la misma experiencia helénica del peligro posible de la disolución de las formas de congregación expresada en la experiencia de la pérdida de la primacía de la familia *vis a vis* la posibilidad de la pérdida de la primacía de la vida de la ciudad, tornando pues radicalmente imposible la comunión y la reunión armónica entre ambas formas de organización.

En la era de la lengua latina, dominada hegemónicamente por el principio último de la imagen etérea de Dios y de la imagen sensible de la Santísima Trinidad, nace la concepción ontológica e ideal del *homo religiosus* que fomentaba la organización fundamentalmente espiritual de sus habitantes. La existencia del hombre de la era latina se expresa en general, por medio del compromiso individual y colectivo determinada por la exigencia social de la apropiación y la encarnación permanente del carácter virtuoso de las figuras cristológicas de la religión. El *homo religiosus* no es pues una caracterización de la figura carismática de un hombre santo (Scheler 2007, 312), ni tampoco la representación prístina de los hombres regidos por una concepción pletórica y animista del cosmos sacralizado (Eliade 1987, 165); sino meramente una forma de existencia individual y colectiva fundada en la experiencia religiosa de los hombres que persiguen, conjunta y fraternamente, la superación de la vida pecaminosa por el abrigo de la vida virtuosa que suministra la representación teleológica e hipotípica de la sublime ciudad santa de Dios.

En la era de las lenguas vernáculas (o de la modernidad), dominada hegemónicamente por el principio último del hombre en sí mismo, nace la concepción ontológica e ideal del *homo economicus* que fomentaba una organización fundamentalmente económica de sus habitantes. La experiencia del hombre económico tiene su génesis en el acontecimiento histórico y social señalado por la liberación autónoma de la conciencia individual, pero también por las nuevas formas de circulación y distribución de bienes reguladas por la economía doméstica y autónoma de los gremios artesanales en la emergencia de las primeras ciudades modernas (Schumpeter 1989, 145-146). La representación ideal del *homo economicus* se hallaría, sin embargo, verdaderamente encarnada en las formas posteriores de organización fundadas en las leyes del cálculo y la producción de una sociedad orientada con arreglos al culto utilitario y racional adoptada por la industria mecanizada del mercado liberal (ibíd. 387, 441). Si el *homo religiosus* de la era latina prescribe su conducta individual y colectiva por medio de la homologación de las enseñanzas morales de la religión, entonces el *homo economicus* de la modernidad lo hace, en efecto, por medio de la implementación de una actividad libre y arbitraria fundada en los criterios de su propia racionalidad. No es la posesión de la riqueza espiritual lo que inspira la actividad del hombre moderno, sino meramente la posesión insaciable de riquezas y de habilidades para cultivar el juicio necesario para la elección racional de los medios que culminan en la obtención exitosa de sus fines (Mill 1844, 137).

El sociólogo alemán Max Weber expone en sus apuntes de la *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie* (1898) una descripción concisa pero incisiva acerca de la figura ficticia del *homo economicus*. Weber señala, en esta caracterización, que la descripción del hombre económico responde, en realidad, únicamente a una mera representación ideal (matemático-sintética) de una existencia individual y social dominada enteramente por la actividad racional de la economía. La descripción de Weber esboza la figura de un hombre envuelto enteramente por la necesidad imperiosa por un conocimiento absoluto de la economía que lo faculta, a su vez, de tomar decisiones perfectas para la maximización de sus riquezas y de las habilidades necesarias para proceder en conformidad a sus propios intereses. El *homo economicus* es, en última instancia, nada más que un hombre propiamente individual que persigue pues la celebración de su propia voluntad y la íntegra e irrestricta liberación de su autonomía.

- a) *Ignora, considerándolos como inexistentes*, a todos los motivos que tengan alguna influencia sobre el hombre real que no sean propiamente económico, esto es, todos los motivos que no surgen de la satisfacción de las necesidades materiales;

b) atribuye a los hombres particulares cualidades que no se hallan o bien presentes o bien incompletos:

α) una comprensión absoluta de una situación dada de —un conocimiento económico perfecto;

β) una capacidad de elección de los medios más adecuado para un fin determinado —una racionalidad económica absoluta.

χ) una devoción exclusiva a las propias fuerzas de sí mismo para la obtención de los bienes económicos —un ansia económica incansable.

De ahí que se argumenta sobre la base de un hombre irreal de manera análoga a un ideal matemático. (Swedberg 2005, 74)

Queda pues planteada la distinción de las formas de existencia determinadas por la genealogía de los principios hegemónicos del pensamiento. El *homo politicus* encarna la infortunada ambivalencia entre la persecución del bien de la ética de la vida doméstica y el bien de la ética de la vida de la ciudad. La posibilidad de la congregación entre los hombres se halla suministrada y promovida en cada caso, pero no así, como lo ilustra la condena de Temístocles, de la posibilidad de la reunión íntima (y sinéctica) de la experiencia intrínsecamente dicotómica de la vida pública y privada de los hombres. El *homo religiosus*, por otra parte, es un hombre que experimenta una inclinación moral hacia la conformación de sus relaciones. La existencia de los hombres se halla aquí determinada, principalmente, por la adopción de una vida virtuosa que promueve el abandono de la individualidad por la imposición de una forma de reunión basada en una estructura social esencialmente heterónoma (que opera según la legislación homológica de la vida en general). El *homo economicus*, finalmente, corresponde a una existencia que sufre la tragedia y la desdicha de la declinación de los principios orientadores de naturaleza supraindividual. Este hombre edifica para sí mismo un modo de ser intrínsecamente individual que es sostenido, igualmente, por la fundación de los atributos morales de la libertad individual y de la autonomía. El *homo economicus* no persigue el aislamiento o la disgregación de los lazos sociales, ni persigue la experiencia solitaria y recelosa del retrato alegórico del comerciante victoriano; muy al contrario, este persigue la conformación de una sociedad constituida (isomórficamente) por individuos moralmente idénticos que promueven la promulgación de leyes racionales que permiten una convivencia mutuamente productiva y consensuada entre los hombres.

### 3.2. HOMO CONSUMENS

El otro quiere estar solo porque le encantaría ser el único. (Canetti 1994, 23)

El desarrollo de la economía, según Bauman, ha transformado enteramente la representación de la existencia racional del hombre económico que sostenía Weber a finales del siglo XIX. La experiencia del abandono innegable de la imagen prototípica de la racionalidad instrumental, que abogaba por la estructura sólida de la burocracia como una entidad social y económicamente reguladora (LM: 59), ha derivado últimamente a la destitución de la imagen alegórica del hombre que persigue la constitución de su vida por medio de una conducta económica de carácter puramente racional (ibíd.). El sistema económico racional, lejos de promover la conformación de una nueva forma de organización social, acabó por gestionar la irremediable “separación de los productores de sus fuentes de subsistencia” (ibíd.) encarnada, vívidamente, por medio de la experiencia de la división económica entre la actividad laboral y las formas propiamente sociales de la vida doméstica (LM: 29).

Estas nuevas condiciones de la existencia posibilitaron, según Bauman, el surgimiento de una nueva concepción del hombre que abandona y renuncia, irremediable e irreversiblemente, a la seguridad de la composición sólida de “sus redes morales y emocionales” (ibíd.). Este nuevo hombre, que nace de la inversión de los principios modernos, encarna la experiencia desgarradora del evento de la disgregación de la vida doméstica que suministraba la actividad afirmativa y moralmente reparadora de la seguridad, de la certidumbre y de la hospitalidad. Bauman, en su libro *Liquid Love*, identifica a este hombre por medio de la tipología ideal y ficticia del *homo consumens*: este es el habitante del mundo de objetos descartables de la era líquida de la modernidad que, tras abandonar el carácter racional y programático de su vida, experimenta el pesado y abrumador sentimiento de temor por la irrupción de una existencia puramente precaria.

En la era de la fluidificación de la modernidad, dominada hegemoníamente por el principio último de la *Unsicherheit* y de la imagen sensible de la profanísima trinidad, nace, en consecuencia, la concepción ontológica e ideal del *homo consumens* que se bate entre la posibilidad de la congregación y de la disgregación de sus habitantes. Este hombre consumidor emerge, sin lugar a dudas, de la experiencia de la desregulación absoluta de las instituciones y de la radicalización del proceso sociológico de la socialización. Este vuelco que experimenta la modernidad, trae a manifestación la substitución de los atributos de la

autonomía y de la libertad individual por la primacía incontestable de la voluntad individual expresada a través del atributo de la libre autodeterminación de los hombres en sí mismos.

El hombre de la modernidad líquida vive en la desdicha del aislamiento social encarnada en la condena de la autoconformación y de la autodeterminación de la vida. En efecto, si el *homo economicus* de la modernidad sólida disponía para sí el sentimiento de seguridad y de certidumbre suministrada por la colegislación consensuada y mancomunada de las actividades productivas entre los hombres, entonces el *homo consumens*, por su parte, dispone únicamente del sentimiento del miedo a la inseguridad, la incertidumbre, y la inhospitalidad que lo conduce a resistir y a recusar, enérgicamente, la producción mancomunada de vínculos sociales por el temor al perjuicio posible que estos lazos pudieran oponer a la experiencia individual de la constitución autónoma de sí mismo.

El *homo consumens* está siempre en constante riesgo, vive “pendiendo de un hilo” (ISP: 147). Esta condición intrínseca del hombre lo lleva pues a conformar una *relación heteromorfa* con el mundo circundante. Ante el peligro inminente de la vida individual que revela el misterio de la profanísima trinidad, los hombres experimentan un *fenómeno de desconexión* que persigue la desvinculación de la relación íntima que poseen con los objetos y los hombres del mundo en general. El hombre consumidor abriga pues únicamente la posibilidad del encuentro con el otro y las cosas en la medida en que todos estos posean algún valor intrínseco en la persecución de los fines que promueve la experiencia de la autoconstitución biográfica de sí mismos. En un mundo determinado por la institución de la precariedad, todos los hombres, sin excepción, se vuelven pues objetos de los otros, y tal como objetos, también en medios descartables y desechables para el mero y efímero consumo individual. En ello radica precisamente la imposición de la *relación heteromorfa* del mundo precarizado: los hombres desdichados, ya sin un principio que promueva la asociación, se hallan envueltos únicamente en la experiencia de la desconexión<sup>11</sup> permanente que permite el surgimiento efímero y espontáneo de una variedad tan infinita de relaciones como de objetos disponibles que se albergan en el mundo.

---

<sup>11</sup> Zygmunt Bauman distingue en su libro *Of God and man* (2002) dos formas de asociación o de vinculación que pueden ser identificadas en la modernidad. Pueden hallarse, por un lado, lazos llamados *Begegnungen* que representan un tipo de vínculo social fundado en la experiencia de la acción y el interés recíproco entre los individuos; y, por otro lado, los lazos denominados *Vergegnungen* que representan un tipo de vínculo social fundado en la experiencia unilateral de la desconexión promovida por el interés personal. En general, la *Begegnungen* representa una forma de relación que puede hallarse, típicamente, en las manifestaciones colegislativas y mancomunadas de los hombres de la era sólida de la modernidad (o, incluso, en cierto grado y extensión, en la manifestación sinéctica u homológica de las congregaciones de la era griega y latina). La *Vergegnungen*, en cambio, encarna aquella experiencia incierta, insegura e inhospita de la era líquida de la modernidad que fomenta aquellos “encuentros que no buscan el entendimiento común o la fusión de las visiones individuales, sino únicamente el reconocimiento mutuo de la separatividad y la confirmación de la divergencia irreparable entre los hombres” (62-63).

Habría que señalar, en efecto, que la experiencia de la disponibilidad heteromorfa de los objetos del mundo conduce, a su vez, al surgimiento de una nueva condición intrínseca en la conformación de la existencia de los hombres de la era líquida de la modernidad. Si se sostiene, como ha sido expuesto en la primera sección, que el *homo economicus* se halla originariamente en la facultad de determinar el valor unívoco posible de las cosas en sí mismas en virtud del encuentro productivo y mancomunado entre los hombres, entonces también habría que sostener, por otra parte, que la falta de inclinación (e incluso aversión) a la conformación de una congregación que exhibe inconcusamente el *homo consumens* no podría sino derivar, últimamente, a la imposibilidad de la experiencia de la atribución y la disposición colectiva y mancomunada de un valor subjetivamente compartido entre los hombres en general. La naturaleza abigarrada de las relaciones y la emergencia de la idea de la desconexión eleva pues una nueva concepción, ya no unívoca, sino *equivoca* de los objetos que faculta la atribución de un valor posible de estos únicamente a partir de la experiencia aislada y subjetiva de cada uno de los hombres en particular.

Esta nueva configuración heteromórfica con el mundo no niega, por así decir, la experiencia de la imposición externa y hegemónica de un valor posible de las cosas, sino más bien afirma el surgimiento, cada vez más dominante, de la primacía de la fluctuación del valor según la volatilidad de la libre subjetividad que opera, determinadamente, como el motor en el consumo de los objetos disponibles. El *homo consumens* no impone pues manifiestamente el valor equivoco posible de los objetos, pero si externaliza el valor subjetivo que él mismo calcula y produce de acuerdo a las exigencias individuales suministradas por el atributo de la autodeterminación. Sería, sin lugar a dudas, irrisorio que un comprador dispensara en un mercado el valor de los productos según su voluntad, transgrediendo el valor impuesto externamente por un vendedor; pero sería, ciertamente, prudente y moderado si eludiera el compromiso de la compra tras atestiguar en el foro íntimo de su conciencia —que en eras pretéritas ocupaba la ética de la persuasión, la moralidad espiritual, o la lógica racional— la inviabilidad de su consumo. Los hombres se hallan pues irremediabilmente inclinados a proveer y legitimar las cosas de acuerdo a los criterios subjetivos del consumo individual, pero también, al mismo tiempo, de enfrentar la evaluación subjetiva de la libre determinación de otros consumidores facultados igualmente de la cualidad inherente de semejante voluntad. El *homo consumens*, según Bauman, no se hallaría pues sometido a una actividad determinada por la persecución racional de los valores, sino meramente por la experiencia radical y determinante de la facultad obsesiva que pretende determinar y fijar, subjetivamente, el valor posible de todos los objetos disponibles que se albergan en el mundo (LM: 61).

#### 4. DE LA CONGREGACIÓN EN LA ERA LÍQUIDA DE LA MODERNIDAD

Se han logrado establecer, hasta ahora, los elementos característicos de la era líquida de la modernidad que constituyen, en un sentido crítico y ontológico, el fundamento de la emergencia posible de la experiencia de la congregación mancomunada de los hombres entre sí. Se ha determinado, por una parte, el principio rector de la *Unsicherheit* y de su representación sensible a través de la imagen alegórica de la profanísima trinidad como el mismo origen de la experiencia desgarradora de la inseguridad, la incertidumbre y la inhospitalidad que promueve la concepción riesgosa y precaria de la existencia en general. Se describió, posteriormente, la operación heteromórfica de la precariedad que introduce una nueva composición del mundo que trae a manifestación la experiencia de la *desconexión* que persigue la desvinculación íntima de los hombres con los objetos y la emergencia de un fenómeno rapsódico y abigarrado de las relaciones de los hombres entre sí. Y, por último, una caracterización general de la constitución de la existencia de los hombres que experimentan un sentimiento íntimo de indefensión ante la desdichada concepción de sí mismos como objetos determinados externamente por la libre subjetividad de los otros en general, y de cómo estos hombres, ya meras entidades consumidoras y objetos de consumo, logran superar únicamente la experiencia infortunada de la modernidad por medio de la promoción hegemónica de la libre subjetividad y la imposición de nuevas pautas de vida por medio de la elevación moral del atributo individual de la autodeterminación.

La existencia de los hombres se halla fundada, últimamente, sobre un sentimiento general producido por el miedo o el temor frente a la imposición ineludible de las condiciones determinantes de la experiencia inefable de la *Unsicherheit*. La incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad han invadido, en efecto, todas las dimensiones de la existencia de la humanidad y han acabado por determinar, a su vez, todos los modos en que los hombres han llegado a concebir, en general, la posibilidad de la extensión y la conformación de sus lazos y, en consecuencia, también de las formas posibles de congregación.

La imposición de la experiencia demoledora de la relación heteromorfa de la existencia ha promovido, por su parte, el surgimiento de la condición intrínsecamente descartable de los hombres en general. Estos últimos ya no se hallan simplemente distinguidos los unos de los otros en virtud de la *condición desigual* que nace a partir de la emergencia de la elevación de la experiencia del atributo de la autonomía de la modernidad, sino también, por otra parte, por la condición originaria de la relación de desconexión con el mundo en general que hace pues que cada hombre no tenga más valor que aquel que le es asignado por sus semejantes. Los

hombres *no son ya únicos e irrepetibles*, como suele afirmar la usanza popular, sino únicamente objetos solitarios, de una variedad infinita de estos, que se hallan disponibles para el destino infeliz del mero uso y el descarte.

Los otros, a lo sumo, son valorados como compañeros-en-la-actividad-esencialmente-solitaria del consumo; compañeros de las alegrías del consumo (...). Se ha perdido de vista el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos únicos e irrepetibles (pero también la preocupación por el cuidado del bien de la cualidad única de los otros). (LL: 75-76)

En un mundo de objetos descartables los hombres deben distinguir y determinar, sistemáticamente, las pautas de consumo que implementarán para poder ejercer libremente la actividad de la autodeterminación biográfica de la vida individual. Ahora bien, la persecución de la desconexión y de la libre elección del descarte de los objetos de consumo no deben pues pensarse como consecuencias de un comportamiento irracional de un miedo radical, al contrario, y similarmente a la conducta racional del *homo economicus* de la era moderna, la actividad del *homo consumens* se funda, exclusivamente, en una actividad racional del miedo que sopesa, constante e incesantemente, el riesgo posible de la variedad infinita de relaciones que puede llegar a entablar con las objetos y los hombres disponibles en el mundo.

Una reducción de los riesgos emparejada con finalización unilateral de las relaciones es lo único que queda de la de las elecciones racionales en un mundo de oportunidad, valores cambiantes y reglas eminentemente inestables en un mundo fluido. (LL: 65)

En la actividad del consumo los hombres se hallan pues incentivados, constantemente, a expresar su libre subjetividad por medio del ejercicio de la autodeterminación de la vida individual. Ahora bien, debido al carácter intrínsecamente racional de la política del consumo y del descarte, los hombres deben necesariamente gestionar pautas de organización que determinen la viabilidad del uso y del descarte de objetos y de sus relaciones con otros hombres. Esta racionalidad del consumo se halla pues, al mismo tiempo, restringido y arrestado por el miedo y la angustia del riesgo o el daño posible que podría suscitar el uso de los objetos de consumo en su haber. Los hombres saben, sin lugar a dudas, que la actividad “conjuntamente entre los hombres podría augurar [y producir] más daño que beneficio” (CM: 49).

Una relación, le dirán los expertos, es una inversión como cualquier otra (...). Usted compra acciones y las conserva durante el tiempo que estas prometen aumentar en valor y las vende rápidamente cuando las ganancias empiezan a descender o cuando otras acciones prometen un ingreso mayor. (LL: 13)

Con todo, y a pesar de la recusación permanente de los hombres de entablar una relación de riesgo con los otros, no se puede llegar a sostener categóricamente que estos “hayan perdido, en realidad, su entusiasmo por todo lo que exceda la duración de la satisfacción individual” (ISP: 41), muy al contrario, estos hombres aun persiguen la posibilidad de la conformación de un vínculo entre sí, pero no ven cómo hacer efectivo este esfuerzo sin perjudicar la naturaleza privada de la vida individual. Aun así, los hombres se hayan íntimamente inclinados y resistentes a la idea de la soledad y persiguen la idea o la fantasía de la posibilidad última de la constitución mancomunada de las relaciones en general.

Personas sintiéndose inseguras, personas recelosas respecto a lo que trae el porvenir y atemorizadas por su seguridad, no son realmente libres de (...) imaginar formas alternativas para vivir congregadas. (ISP: 5)

Tal como la existencia del hombre se constituye, en general, a partir de la experiencia última del temor individual hacia la imposición de una existencia precaria dominada por la política del descarte y la desconexión, nacen, según Bauman, congregaciones que se constituyen, al mismo tiempo, en correspondencia a semejantes características. Las únicas formas de congregación posibles serían, para Bauman, las denominadas congregaciones estéticas que se caracterizan por ser “superficiales e indiferentes, pero también transitorias, friables y efímeras” (CM: 66). Esto dado a que se ha acordado de antemano que tales vínculos pueden descartarse al mínimo inconveniente o temor” (CM: 66).

Bauman distingue, en general, dos grandes formas posibles de congregación mancomunada entre los hombres. Por un lado, las congregaciones estéticas determinadas, primordialmente, por la experiencia individual del consumo y la imposición de la función heteromórfica de la precariedad. Y, por otro lado, las congregaciones mancomunadas y espontáneas de perchero que se hallan determinadas, en general, por la experiencia de la indefensión ante los efectos sensibles de la profanísima trinidad de la inseguridad, la incertidumbre y la inhospitalidad.

Las congregaciones fundadas en la experiencia del consumo se conforman, en general, por medio del surgimiento de la incertidumbre individual de la existencia trágica y desdichada del *homo consumens* o del hombre carente de lazos de la era líquida de la modernidad. Este individuo se caracteriza por experimentar el evento heteromorfo de la desconexión que conduce, últimamente, a la ilustración alegórica de un mundo que opera como un albergue de objetos disponibles meramente para el consumo de los hombres; pero también se halla caracterizado, por otra parte, por aquella experiencia originaria de la *Unsicherheit* que lo somete al imperativo moderno del atributo de la autodeterminación biográfica de la vida individual. Este individuo que promueve una existencia primordialmente solitaria llega pues a congregarse con otras entidades —que son objetos— que comparten mancomunadamente la misma experiencia heteromorfa del aislamiento y la desintegración social que les permite entablar una relación a partir de la comunión de las facultades modernas de la autodeterminación y de la imposición de los criterios de la libre subjetividad en la actividad solitaria del consumo.

El *homo consumens* es ese comprador solitario, autorreferente y preocupado por sí mismo que ha adoptado la búsqueda de la mejor ganga como la cura para la soledad; sólo concibe ese enjambre de compradores de los centros comerciales como la única comunidad necesaria y conocida; es un personaje en cuyo mundo vital se haya atestado de otros personajes que compartan todas estas virtudes y nada más aparte de éstas. (LL: 69)

Las comunidades espontáneas de perchero, por otra parte, se constituyen como congregaciones de individuos solitarios que ponen en común sus “preocupaciones, sus ansiedades y sus aversiones, (...) por medio de la reunión momentánea en torno a una percha en la que cuelgan sus miedos solitarios e individuales” (LM: 37). A diferencia de las congregaciones de los hombres de consumo que nacen principalmente de la experiencia precaria de la composición abigarrada del mundo, las congregaciones de perchero surgen, principalmente, como consecuencia de la experiencia del sentimiento de indefensión producido por la imposición de la inseguridad, la incertidumbre y la inhospitalidad de la profanísima trinidad. Estos hombres que viven apresados por el miedo y la angustia de la precariedad hallan pues en la experiencia de la congregación un reposo posible para sus aflicciones, esto es, un lugar “para colgar colectivamente, aun por un instante, todos sus miedos individuales” (LM: 38). Pero estas congregaciones, a veces llamadas carnalescas (CM: 71-72), se hallan también, ciertamente, determinadas por la condición intrínseca del hombre consumidor que, ante el peligro del daño inminente, persigue la desconexión

inmediata de sus relaciones. Los hombres que entablan estas formas de congregación buscan, en efecto, siempre volver a su condición natural del aislamiento individual tras satisfacer cualquiera de sus demandas.

Las congregaciones de perchero (...) ilustran un escape para el miedo y la furia contenida (...). Estos suelen generar una congregación generalmente fugaz, efímeras, frustrante e insatisfactoria. (ISP: 57)

Los miedos, las inquietudes, los agravios, los perjuicios, las tribulaciones, y todos los pesares del hombre de la era líquida de la modernidad surgen solo para ser sufridas en soledad (LM: 148). Los lazos, al igual que los objetos, no nacen del cálido abrigo de una vida flemática y apacible sino meramente de la gélida indiferencia de la infinita variedad de las cosas que se disponen únicamente en virtud de la desconexión apática y misantrópica del consumo (LM: 163). Con todo, y a pesar de la desgarradora experiencia de la indiferencia, la apatía, el aislamiento, la soledad, la indefensión, la inseguridad, la incertidumbre, la inhospitalidad, los hombres promueven, infatigablemente, desde la tormentosa condición insalvable del desarreglo y la disgregación de la precariedad, la conformación quimérica de una congregación que abriga aún la experiencia del más grande refugio.

## CONCLUSIONES

La presente investigación ha arrojado diversos resultados tanto de orden teórico como también de orden metodológico. En cuanto a los resultados teóricos, la primera gran conclusión de esta investigación afirma de que ha sido posible distinguir, en la variedad de las obras del pensamiento de Zygmunt Bauman, la posibilidad de una fundamentación y de una sistematización ontológica relativa al modo de constitución o de la posibilidad de la experiencia de la conformación de una congregación mancomunada entre los hombres en la era líquida de la modernidad. Esto se puede observar con precisión por medio de la identificación de los siguientes criterios:

i. La autodeterminación es el atributo orientador de la existencia en la era líquida de la modernidad, ella se constituye por excelencia como la experiencia de una tragedia que condena a los hombres a poner a prueba la libre subjetividad. Es a partir del fenómeno de la autodeterminación que surge una nueva forma de existencia individual y una nueva forma de existencia colectiva que socava la posibilidad de la congregación mancomunada de los hombres.

ii. El principio que rige la era líquida de la modernidad es el principio de la *Unsicherheit*. Este principio, a diferencia del principio de Dios en la era latina, se expresa sensiblemente por medio de la imagen de la profanísima trinidad de la inseguridad, de la incertidumbre y de la inhospitalidad. Tanto el principio como su expresión sensible articulan y producen la experiencia del miedo y la angustia respecto de un mundo precario que pone en riesgo la experiencia de la vida colectiva e individual.

iii. El modo de operación del principio de la era líquida de la modernidad corresponde a la función heteromórfica que precariza la vida y que promueve la descomposición de las relaciones en general. Esta función tiene la facultad de interferir en el mundo y en los individuos desincentivando la conformación de una congregación mancomunada, lo que resulta, finalmente, en un fenómeno de desconexión que persigue la desvinculación íntima de los hombres con los objetos y la emergencia de un fenómeno rapsódico y abigarrado de las relaciones de los hombres entre sí.

iv. El modo de existencia de los hombres en general en la era líquida de la modernidad corresponde a una experiencia trágica determinada por la obligatoriedad de la

autodeterminación de la vida individual. Ante el socavamiento de las instituciones y el apoderamiento de los individuos mediante los nuevos procesos de socialización, los hombres se ven forzados a construir su propia vida y, en consecuencia, a hacerse cargo de los resultados de sus acciones. Por un lado, la autodeterminación permite la construcción de un arsenal de habilidades para enfrentar la precariedad de la vida, pero donde, por otro lado, todos los éxitos y fracasos de su vida recaen únicamente sobre sus hombros.

v. La caracterización del tipo de hombre de la era líquida de la modernidad que Zygmunt Bauman describe como el *homo consumens* corresponde a la representación ideal de la existencia de los hombres en esta era. Es un hombre que experimenta un sentimiento de temor por la irrupción de una existencia puramente precaria y padece la experiencia de la desconexión que acaba por desvincular su relación con los objetos y con todos los hombres en general. El *homo consumens* experimenta la desdicha de no ser ya un hombre único e irrepetible, pues el valor que se da a sí mismo depende, intrínsecamente, de su capacidad de autodeterminación y de la imposición de la libre subjetividad del otro en general.

vi. A la luz de las conclusiones precedentes, se ha logrado determinar que la conformación de una congregación mancomunada entre los hombres se halla, en general, determinada por la imposición del principio de la *Unsicherheit* así como por la representación sensible de este encarnada en la profanísima trinidad de la incertidumbre, la inseguridad y la inhospitalidad. En efecto, como ya se ha podido observar, este principio y la tríada profana operan a través de una nueva composición heteromorfa del mundo que trae pues a manifestación la nueva condición intrínsecamente descartable de los hombres y que los deriva irremisiblemente a un estado de desintegración social. En general, la experiencia de la indefensión, del miedo, de la angustia y de la soledad ha llevado a los hombres a entablar una relación de descarte con el mundo y, al mismo tiempo, a una relación en la que recusan la posibilidad del lazo en la medida en que este pueda traer algún perjuicio para la autoconstitución de su vida individual. A pesar de todas estas características que desincentivan la posibilidad de la conformación de una congregación, los hombres aún se encuentran inclinados a perseguir la fantasía de la constitución mancomunada de las relaciones en general. Todos estos elementos hacen surgir una forma de congregación mancomunada entre los hombres que Zygmunt Bauman denomina como las congregaciones de carácter estético y que comparten las mismas características de todo el sistema de la era líquida de la modernidad en general.

\*\*\*

Ahora bien, gracias al procedimiento metodológico expuesto y justificado en la introducción de la investigación y, posteriormente, elaborado en la primera sección, sistematizado en la segunda y aplicado en la tercera, se puede llegar a concluir de que es posible la descripción y la sistematización de la conformación mancomunada de los hombres entre sí en virtud del sistema crítico, histórico y ontológico propuesto al inicio de esta investigación. Esta afirmación halla su validez y su legitimidad en la posibilidad de generar un análisis comparativo entre los resultados obtenidos en la sistematización de la genealogía en la segunda sección y los resultados obtenidos a partir de la aplicación de esta metodología al pensamiento de la era líquida de la modernidad propuesta por Zygmunt Bauman.

Se exponen a continuación los resultados del análisis comparativo de la investigación:

i. Zygmunt Bauman logra describir la modernidad líquida como una era que posee sus propias características distintivas que la ubican correlativamente a la era griega, a la era latina y a la era de la modernidad, todas ellas circunscritas al pensamiento occidental.

ii. El principio de la *Unsicherheit* de la era líquida de la modernidad se hallaría en correlación con el principio de lo Uno de la era griega, con el principio de Dios en la era latina y con el principio de la conciencia de sí de la era de la modernidad.

iii. El modo de operación de la función heteromórfica del principio de la *Unsicherheit* se hallaría en correlación con la función sinéctica de la era griega, con la función homológica de la era latina y la función isomórfica de la era de la modernidad.

iv. La descripción de la existencia trágica de la autodeterminación del hombre en la era líquida de la modernidad se hallaría en correspondencia con la experiencia de lo trágico en la era griega, con la experiencia de lo satírico en la era latina y con la experiencia de lo postrágico de la autonomía de la era de la modernidad.

v. Por último, podemos asociar el tipo de congregación mancomunada relativo a la experiencia estética o del consumo presente en la era líquida de la modernidad con las congregaciones éticas o políticas de la era griega, con las congregaciones morales de la era latina y con las congregaciones de intereses de la era de la modernidad.

vi. Con todo, habría que agregar, como corolario, que la investigación en torno al pensamiento de Zygmunt Bauman ha logrado traer a manifestación un nuevo criterio que no había sido reconocido ni utilizado en la primera sección de la investigación genealógica, ni tampoco

expuesto sistemáticamente en la segunda sección de esta investigación. Este nuevo criterio, que es descrito en la tercera sección *De la constitución del homo consumens* en el segundo capítulo de la investigación, corresponde a la caracterización ideal y típica (matemático-sintética) del tipo de hombre en general. De esta manera, se ha logrado determinar que el hombre que habita y caracteriza a la era líquida de la modernidad corresponde al *homo consumens* y, se ha logrado determinar, *a posteriori*, que el hombre que habita y caracteriza a la era griega corresponde al *homo politicus*, el que habita y caracteriza a la era latina corresponde al *homo religiosus* y, finalmente, el que habita y caracteriza a la era de la modernidad corresponde al *homo economicus*.

Se presenta, a continuación, un recuadro esquemático con los resultados ya descritos de la sistematización de los criterios expuestos en la segunda sección, junto a los resultados de la descripción ontológica de la experiencia de la conformación de la congregación mancomunada entre los hombres en la era líquida de la modernidad según el pensamiento de Zygmunt Bauman.

<b>RESUMEN DE CRITERIOS II</b>				<b>RESULTADOS</b>
<b>RESULTADOS DEL CAPÍTULO I, SECCIÓN II</b>				<b>CAPÍTULO II</b>
<b>ERA</b>	ERA GRIEGA	ERA LATINA	ERA SÓLIDA MODERNA	ERA LÍQUIDA MODERNA
<b>PRINCIPIO HEGEMÓNICO</b>	LO UNO	DIOS	CONCIENCIA DE SÍ	LA <i>UNSIKERHEIT</i>
<b>MODO DE OPERACIÓN</b>	LO SINÉCTICO	LO HOMOLÓGICO	LO ISOMÓRFICO	LO HETEROMÓRFICO
<b>MODO DE EXISTENCIA</b>	TRÁGICO	SATÍRICO	POSTRÁGICO	TRÁGICO AUTO-DETERMINACIÓN
<b>TIPO DE HOMBRE</b>	<i>HOMO POLITICUS</i>	<i>HOMO RELIGIOSUS</i>	<i>HOMO ECONOMICUS</i>	<i>HOMO CONSUMENS</i>
<b>TIPO DE CONGREGACIÓN</b>	POLÍTICA	MORAL	DE INTERESES	DE CONSUMO

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. (1975). *Santa Biblia de Jerusalén*. España: Editorial Desclée de Brouwer.
- Appelbaum, S. (ed.). (2003). *Meistererzählungen von Kafka und Rilke*. Estados Unidos: Dover Publications.
- Augé, M. (1995). *Non-Places: introduction to an anthropology of supermodernity*. Reino Unido: Verso.
- Bauman, Z. (1999). *In search of politics*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001a). *Community: seeking safety in an insecure world*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001b). *The individualized society*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid love: on the frailty of human bonds*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. (2011). *Culture in a liquid modern world*. Reino Unido: Polity Press.
- Bauman, Z. y Obirek, S. (2015). *Of God and man*. Trad. Katarzyna Bartoszynska. Reino Unido: Polity Press.
- Beck, U. (2002). *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. Inglaterra: Sage Publications.
- Beck, U. (2006). *The cosmopolitan vision*. Reino Unido: Polity Press.
- Blázquez, J. (1999). *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*. España: Real Academia de la Historia.
- Borges, J. L. (1986). *Ficciones, El aleph, El informe de Brodie*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Butler, J. (2000). *Antigone's claim: kinship between life and death*. Estados Unidos: Columbia University Press.

- Cahnman, W. (ed.). (1971). *On sociology: pure, applied, and empirical*. Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Calderón de la Barca, P. (2005). *El verdadero Dios Pan*. Ed. F. Antonucci, Pamplona-Kassel: Universidad de Navarra-Reichenberger.
- Canetti, E. (1994). *El suplicio de las moscas*. Trad. Cristina García Ohlrich. España: Ediciones Anaya & Mario Muchnik.
- Canetti, E. (1997). *Apuntes: 1992-1993*. Trad. Juan José del Solar. España: Ediciones Anaya & Mario Muchnik.
- Delanty, G. (2009). *Community*. Londrés: Routledge.
- Derrida, J. (2008). *Seminario: la bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002). Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Dickens, Ch. (1859). *A tale of two cities*. Londres: Collin's Clear-Type Press.
- Dickens, Ch. (2006). *A Christmas carol and other Christmas books*. Ed. Robert Douglas-Fairhurst. Nueva York: Oxford University Press.
- Dilthey, W. (2002). *The formation of the historical world in the human sciences*. Trad. Rudolf A. Makkreel y John Scanlon. Reino Unido: Princeton University Press.
- Dostoevsky, F. (1992). *The Brothers Karamazov*. Trad. Richard Pevear. Estados Unidos, Vintage.
- Eliade, M. (1987). *The sacred and the profane the nature of religion*. Trad. Willard R. Trask. Estados Unidos: Harcourt Brace Jovanovich.
- Giddens, A. (1990). *Consequences of modernity*. Reino Unido: Polity Press.
- Hardy, Th. (2008). *Tess of the d'Urbervilles: a pure woman faithfully presented*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2002). *Off the beaten track*. Trad. Julian Young y Kenneth Haynes. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Hegel lectures on the philosophy of religion: the lectures of 1827*. Trad. R. Brown, P. Hodgson, et. al. Estados Unidos: University of California Press.

- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hervás y Panduro, L. (1794). *Viage estático al mundo planetario, en que se observan el mecanismo y los principales fenómenos del Cielo*. España: Imprenta de Aznar.
- Hobsbawm, E. (1995). *The age of extremes: the short twentieth century 1914-1991*. Reino Unido: Abacus.
- Humphreys, S. C. (2004). *Anthropology and the Greeks*. Londres: Routledge.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández. España: Editorial Península.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. España: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Mario Caimi. Ediciones Colihue, Argentina.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II*. Trad. Dario González. España: Edición Trotta.
- Kolb, R. (Ed.) (2014). *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Kundera, M. (1978). *El libro de la risa y el olvido*. Trad. Fernando de Valenzuela. España. Tusquets: Editores.
- Limbird, J. (1832). *The Mirror of Literature, Amusement, and Instruction: Vol. XX, n° 578*. Londres: J. Limbird.
- Lipovetsky, G. (2005). *Hypermodern Times*. Reino Unido: Polity Press.
- Lutero, M. (1524). *Eyn Enchiridion oder Handbuchlein: eynem yetzlichen Christen fast nutzlich bey sich zuhaben zur stetter vbung vnnnd trachtung geystlicher gesenge vnd Psalmen Rechtschaffen vnnnd kunstlich vertheuscht*. Erfurt.
- Lutero, M. (2011). *El comentario de Martín Lutero sobre la epístola a los Gálatas (1535/2011)*. Trad. Haroldo S. Camacho. Estados Unidos: Palibrio.
- Lyotard, J. F. (1984). *Postmodern condition: a report on knowledge*. Trad. Geoff Bennington y Brian Massumi. Estados Unidos: University of Minnesota Press.

- Macrobio. (2010). *Macrobio: saturnales*. Trad. Fernando Navarro Antolín. Madrid: Editorial Gredos.
- Mill, J. S. (1844). *Essays on some unsettled questions of political economy*. Londres: John W. Parker.
- Milton, J. (2007). *John Milton: selected poems*. Londres: Penguin Group.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Chile: LOM Ediciones.
- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. México: Editorial Edaf.
- Nietzsche, F. (2002). *La Gaya Ciencia*. Trad. José Mardomingo Sierra. México: Editorial Edaf.
- Nisbet, R. (1962). *Community and power: the quest for community*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nisbet, R. (1967). *The sociological tradition*. Estados Unidos: Transaction Publishers.
- Nisbet, R. (1973). *The social philosophers: community and conflict in Western thought*. Thomas Y. Nueva York: Crowell Company.
- Parsons, P. (1794). *The monuments and painted glass of upwards of one hundred churches*. Canterbury: Simmons, Kirby & Jones.
- Plutarco. (1830). *Plutarco: Vidas de los hombres ilustres. Tomo I: Temístocles y Camilo*. Trad. Antonio Ranz Romanillos. Tomo I. España: Imprenta Nacional.
- Plutarco. (1987). *Plutarco: obras morales y de costumbres*. Ed. y trad. Manuela García Valdés. Barcelona: Ediciones Akal.
- Rodríguez, R. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- San Agustín. (1956). *Tratado de la Santísima Trinidad*. Obras de San Agustín, Tomo V. Trad. Fr. Luis Arias. España: La Editorial Católica.
- San Agustín. (1994). *La ciudad de Dios*. Trad. Francisco Montes de Oca. España: Editorial Porrúa.

- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Trad. Julián Marías y Javier Olmo. España: Ediciones Encuentro.
- Schumpeter, J. A. (1986). *History of Economic Analysis*. Reino Unido: Routledge.
- Schürmann, R. (2003). *Broken hegemonies*. Estados Unidos: Indiana University Press.
- Simmel, G. (2005a). *Rembrandt: an essay in the philosophy of art*. Trad. Alan Scott y Helmut Staubmann. Londres: Routledge.
- Simmel, G. (2005b). (1971). *On individuality and social forms: selected writings*. Ed. y trad. Donald E. Levine. Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Shakespeare, W. (1990). *William Shakespeare: the complete works, deluxe edition*. Estados Unidos: Gramercy Books.
- Smelser, N. J. (1997). *Problematics of sociology: the Georg Simmel lectures, 1995*. Estados Unidos: University of California Press.
- Swedberg, R. (ed.). (2005). *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*. Estados Unidos: Standford University Press.
- Tönnies, F. (1942). *Principios de sociología*. Trad. Vicente Llorens. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valery, P. (1970). *Collected works of Paul Valery, Volume 14: Analects*. Trad. Stuart Gilbert. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Vico, G. (1948). *The new science of Giambattista Vico*. Trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch. Estados Unidos: Cornell University Press.
- Viña, J. M. (ed.). (2006). *Mío Cid Campeador*. Fundación José Antonio de Castro, España.
- Virgilio. (2004). *Bucólicas Geórgicas*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Trad. J.M. Echavarría, J.R. Farella, et. al. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. R. (2012). *Tragedy, recognition, and the death of God: studies in Hegel and Nietzsche*. Reino Unido: Oxford University Press.