

2

Pathos y apatía en el “fin de la historia”

Balance filosófico de la posmodernidad

Edgardo A. Moffatt

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado.ⁱ

¿Pathos y apatía? Quizá cause extrañeza la elección de un eje centrado en los sentimientos para un abordaje filosófico. ¿No es la filosofía el ámbito de los conceptos y el carácter riguroso de la reflexión? ¿Acaso no debemos mantener, en favor de la “claridad”, la clásica oposición entre los sentimientos

y la razón, entre la cabeza y el corazón? Puesto que estas preguntas reproducen los lugares comunes de nuestra tradición occidental, deseo ir más allá de ellas y seguir el itinerario de los afectos y sentimientos *en medio de* la racionalidad.

En la modernidad la racionalidad se presenta de acuerdo con el consabido principio de razón, que reza: “Todo tiene su razón o fundamento”. La racionalidad aparece así como un retrotraerse teórico a los fundamentos que explican las causas. Y el conocimiento avanza bajo el impulso de acercarse progresiva-mente a “lo que las cosas son”, de realizar el ideal de objetividad.

En contraste, presentaré una visión de la racionalidad como algo que se configura a partir de la acción conjunta de una dimensión afectiva, que llamaré, simplemente, “afecto”, y una dimensión proyectiva, o “proyecto”. Esto significa que la racionalidad no funciona bajo el signo de un *retrotraerse*, sino de un *projectarse*, y no se fundamenta en la mutua exclusión de intelecto y sentimiento, sino en el reconocimiento de un componente afectivo que, de diferentes maneras, está activo en todas las racionalidades.

Propongo, entonces, el siguiente recorrido: (1) explorar la coherencia del binomio “afecto-proyecto” para el abordaje de la racionalidad mediante un rodeo por el pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno y Martin Heidegger; (2) usar ese binomio como criterio para analizar el itinerario de la dimensión afectiva y anímica a través de la racionalidad moderna (3) y su derivación en la posmoderna; y 4) reflexionar sobre el papel de la religión.

1. Afecto y proyecto en clave filosófica

a. Miguel de Unamuno

En su obra clásica, *Del sentimiento trágico de la vida*, este filósofo español presenta una peculiar relación entre las dimensiones humanas del “afecto” y el “proyecto”.

Contra toda abstracción de lo humano, Unamuno se identifica con el hombre de carne y hueso, “el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere” (*ibid.*, p. 20). Este anclaje en el hombre concreto le sirve para dirigir su crítica a muchos que han dejado su humanidad concreta afuera de su propio filosofar. Su crítica desenmascara la censura de la vida afectiva que ha estado activa en muchos filósofos occidentales, como Spinoza, Kant o Hegel.

Frente a esta descalificación del hombre entero en la tradición filosófica, Unamuno señala la dimensión afectiva como soporte del gesto filosófico de base:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconcientes, inconcientes tal vez.

No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas (pp. 21-22).

La dimensión afectiva adquiere así el estatuto filosófico que la exclusiva concentración en el cerebro le había negado. En efecto, muchos que se destacan por su eminencia cerebral

padecen lo que Unamuno denomina “estupidez afectiva” e “imbecilidad moral” (p. 33). Sin embargo, según Unamuno, detrás de los desvelos intelectuales de la mayoría de los filósofos subyace siempre el “único verdadero problema vital”, el que “más a las entrañas nos llega”, es decir, el de nuestro “destino individual y personal”, el de “la inmortalidad del alma”(p. 23). Por ejemplo, detrás de la tesis de Spinoza, que afirma que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, subyace el “esfuerzo que pone cada hombre en seguir siendo hombre, en no morir” (p. 25).

Unamuno sostiene que hay dos principios que determinan al hombre como individualidad irrepitable, y que asimismo constituyen su conciencia: un *principio de unidad* en torno al espacio-cuerpo, la acción y el propósito; y un *principio de continuidad* en el tiempo, la memoria, que establece la identidad del sujeto a través de la serie continua de estados de conciencia (pp. 26, 32). La memoria es el fundamento de la personalidad individual, y la tradición, su expresión cultural, es el fundamento de la personalidad colectiva de un pueblo. En continuidad con esto, aparece la dimensión proyectiva del ser humano:

Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir (pp. 26-27).

Como es evidente, el concepto de conciencia que propone Unamuno —como dijimos, ligado a estos principios de unidad y continuidad— es radicalmente diferente del que han promocionado los filósofos de la modernidad, mero sinónimo de “dimensión intelectual”:

Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre. El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico, no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo (p. 30).

Hombre concreto, conciencia, finalidad y sentimiento forman así una unidad inseparable. Contra toda reducción de la conciencia a la dimensión intelectual y “representacional” (el yo teórico), aparece la conciencia identificada con el sentimiento y con la dimensión proyectiva del ser humano (el yo concreto).

Para Unamuno, detrás de todo pretendido conocimiento “desinteresado” se debate un problema vital. En realidad, aun detrás del llamado “problema del conocimiento” no hay sino “afecto” y “proyecto”. Todo conocimiento está atravesado por la suprema preocupación del “para qué”, que no es puramente racional sino afectiva: “No basta *pensar*, hay que *sentir* nuestro destino” (p. 33). En esto se resume toda la cuestión cultural y “civilizacional” de la racionalidad.

b. Martin Heidegger

Sin entrar en las múltiples exigencias de una presentación del pensamiento heideggeriano,ⁱⁱ voy a señalar la relación que este pensador alemán establece entre “afecto” y “proyecto” en su libro fundamental, *El ser y el tiempo (ST)*.ⁱⁱⁱ

El punto de partida de Heidegger es la pregunta por el ser, según él nunca formulada radicalmente en la tradición filosófica occidental, la cual ha confundido “el ser” con “los entes”(o “las cosas”). El ser humano, o *Dasein*,^{iv} es el “lugar” donde se da una cierta comprensión del ser, una comprensión pre-ontológica, es decir, no explicitada filosóficamente. El proyecto filosófico de Heidegger apunta a esclarecer el problema del ser

mediante una sistemática “analítica del *Dasein*”, es decir, una descripción fenomenológica de la existencia humana.

Según Heidegger, el *Dasein* existe básicamente como “ser en el mundo”. El mundo se entiende como una totalidad de relaciones y referencias portadora de significados, abarcada en el concepto de “significatividad”. Sin haberlo decidido, el *Dasein* se encuentra “arrojado” en la realidad fáctica y en una “dependencia referencial” en el mundo de los útiles. El *Dasein* comprende los objetos particulares, los útiles, a partir de esa “significatividad” que le viene dada previamente.

Ahora bien, el “afecto” y el “proyecto” aparecen en Heidegger como dimensiones constitutivas del *Dasein*, tratados respectivamente bajo los conceptos de “encontrarse” y “comprender”.

Lo primero que coloca al *Dasein* en relación con el mundo es lo que Heidegger llama “encontrarse” o “disposicionalidad”, es decir, la *capacidad de afección*.^v Ella posibilita los estados anímicos que indican cómo “nos encontramos” o “nos sentimos” en un momento dado (alegría, temor, preocupación, tristeza, angustia, tedio). Los estados de ánimo son los modos concretos de nuestra inserción y relación con el mundo:

El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el “ser ahí”[o *Dasein*] es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo... El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí” (*ST*, p. 151).

Contra la tradición teórica de la modernidad, Heidegger señala que los sentimientos —es decir, el “encontrarse”— superan al conocimiento en cuanto a su capacidad de descubrir el mundo. La concepción teórico-contemplativa del conocimiento, concentrada en lo “ante los ojos”, no es capaz de captar aquello que la afección sí está en condiciones de percibir:

las posibilidades de “abrir” de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original “abrir” que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el “ser ahí” [*Dasein*] es colocado ante su ser como “ahí” (*ST*, p. 151).

Bajo el punto de vista ontológico tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario “descubrimiento” del mundo al “mero estado de ánimo”. Una mera intuición, aunque penetrase hasta las últimas venas del ser de algo “ante los ojos”, no lograría jamás “descubrir” nada parecido a lo amenazador (*ST*, p. 155).

Sin duda, para descubrir lo amenazador es necesario tener la capacidad de sentir *temor*. El mundo no se abre al *Dasein*, originariamente, por la vía del conocimiento, sino por la mediación de sus *estados de ánimo*,^{vi} es decir, a través de una dimensión que no depende de él. Al respecto, comenta Vattimo:

Si la disposicionalidad es un aspecto constitutivo (no sólo accidental) de nuestro estar abiertos al mundo, luego viene a constituir el modo mismo en que se nos dan las cosas y, por lo tanto, el modo en que ellas son; y si, por lo tanto, la disposicionalidad es algo en lo que nos encontramos sin poder dar razón de ello, la conclusión será que la disposicionalidad nos pone frente al hecho de que nuestro modo originario de captar y comprender el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan...^{vii}

Junto a este lugar fundamental que asigna Heidegger al “afecto” aparece el “proyecto”, otra dimensión constitutiva del *Dasein* presentada bajo el concepto de “comprender”.^{viii}

El “comprender” trata del peculiar “poder ser” del *Dasein*. Según Heidegger, el “comprender” tiene una estructura de “proyección” que muestra las posibilidades de ser que se le

abren al *Dasein* en su situación concreta en el mundo. Sólo a partir de sus posibilidades, en función de un “proyecto”, puede el hombre descubrir y comprender el mundo multirreferencial de los útiles y a su vez re-proyectarse en ese mundo. “En su carácter de proyección, el comprender constituye existencialmente aquello que llamamos el ‘ver’ del ‘ser ahí’” (*ST*, p. 164). De modo que todo proyecto concreto se funda en esta “estructura proyectiva” del *Dasein* en la que el mundo y el *Dasein* toman sentido.

Ahora bien, ¿cómo se da la relación entre el “proyecto” y el “afecto” en el pensamiento heideggeriano?

Encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existencialmente el “estado de abierto” original del “ser en el mundo”. En el modo del estado de ánimo “ve” el “ser ahí” posibilidades en virtud de las cuales es. En el abrir, proyectando, tales posibilidades es en cada caso ya en un estado de ánimo (*ST*, p. 166).

El *encontrarse* en un estado de ánimo no es una instancia desconectada de la *comprensión* del mundo. Por el contrario, toda comprensión se funda en una capacidad de ver que aporta lo afectivo y anímico. Así, el proyecto del *Dasein* se funda siempre sobre algo previo, dado, anterior, algo de lo que uno no puede disponer a voluntad y que es signo de una radical finitud.

Tanto Unamuno como Heidegger aportan materiales para pensar la racionalidad como una interacción entre “afecto” y “proyecto”. En Unamuno, todo conocimiento es una actividad realizada por seres humanos concretos atravesados por la *agonía* que conlleva el anhelo de *perdurar*. En Heidegger, todo conocimiento se da a partir de una situación en el mundo abierta por un *estado anímico* y abordada por la estructura proyectiva del *Dasein* como *posibilidades de ser*.

Propongo que estas dimensiones del afecto y el proyecto, que hemos abordado como determinaciones del individuo, configuran proyectos culturales colectivos con formas específicas de racionalidad. Así, la “disposicionalidad” individual se da en un contexto más amplio *donde lo afectivo y anímico también circula de una manera determinada*, que es preciso analizar.

2. Afecto y proyecto en la racionalidad moderna

¿Cómo se da la relación entre “afecto” y “proyecto” en la racionalidad moderna?

La nota fundamental de la racionalidad moderna es su condición de instrumento al servicio de un proyecto, de una “idea a realizar” (Lyotard), a saber, una sociedad emancipada, donde se hayan erradicado las carencias humanas, materiales y espirituales, y donde se hayan cumplido plenamente los ideales de libertad, igualdad y universalidad. El primer requisito para realizar este proyecto es la emancipación de la misma razón, que debe permanecer libre de toda coacción u obediencia a una autoridad que no sea ella misma. Así, la razón cumplirá con el “proyecto” de la modernidad arriba expuesto sólo si logra realizar un “proyecto subordinado”: superar los obstáculos del oscurantismo y los prejuicios que atan a los seres humanos a la tradición y les impiden “progresar”. Esto significa que la racionalidad del progreso hacia una sociedad más iluminada y emancipada es “razonable” sólo por la mediación del progreso científico-técnico, que sería su condición de posibilidad.

Por su parte, el “afecto” se presenta en la racionalidad moderna de dos maneras relacionadas. En primer lugar, y en relación con lo anterior, se presenta en la modalidad de la ausencia, de la “abstención”, es decir, como “conocimiento desinteresado”. Para la modernidad, el verdadero conocimiento

implica una neutralidad afectiva y valorativa. El sujeto es exaltado en su capacidad contemplativa y representadora, como espejo capaz de reflejar las cosas “como son”, con objetividad, sin emociones ni interferencias anímicas. La exclusión del afecto es garantía de la exclusión del prejuicio, considerado como el principal obstáculo del conocimiento.

Esta racionalidad de exclusión del “afecto” —resumida en la imagen del científico desapasionado— funciona como un mecanismo de censura de los prejuicios emotivos y valorativos heredados de la tradición y, entonces, *como un instrumento de combate cultural contra el pasado en nombre del futuro, del proyecto*. La “exclusión” del sentimiento sirve así para liberar de toda sujeción al imperativo de progreso científico-técnico. Sin embargo, la misma construcción de este imperativo sobre un *pretendido* vacío emotivo y valorativo lo deja a merced de su propia lógica axiológica interna: el afán de conquista, otra forma “emotiva” de sujeción.

En efecto, la segunda manera de darse el “afecto” en la racionalidad moderna es en la modalidad del “ansia de dominio” o “voluntad de poder”.

Por debajo del “prejuicio” moderno relativo a la transparencia y neutralidad de la razón opera un modo violento de acercamiento al mundo. El proyecto moderno transformó al mundo, progresivamente, en un objeto para un sujeto, y convirtió todo posible conocimiento en una “conquista”:

Todo conocer supone un sujeto objetivador. En el más elemental acto de conocimiento tenemos ya estructuralmente una situación de violencia y un procedimiento de dominación: el sujeto cognoscente sitúa ahí el objeto; se trata de controlarlo y manipularlo. Conocer es objetivar. La razón lleva en sí misma este impulso objetivante, sistematizante y dominador.^{ix}

La naturaleza se hizo medible, cuantificable, y se la sometió al cálculo y a la previsión racional. La razón se desempeñó según la lógica de la manipulación y se exteriorizó en progreso científico-técnico, es decir, en una amplificación creciente de las posibilidades de dominio.

Según Theodor Adorno y Max Horkheimer, un análisis crítico de la sociedad capitalista señala la existencia de un proceso dialéctico.^x En efecto, existe una contradicción entre dos procesos en el interior de la racionalidad moderna: por un lado, se da una “ampliación” de la libertad humana por la vía del progreso tecnológico y el dominio instrumental de la naturaleza; por otro lado, se da una “reducción” de la libertad por la aplicación de esos mismos instrumentos técnicos al control de la vida social.

El proceso de sometimiento de la naturaleza por la técnica, pensado originalmente como un *medio* al servicio de la realización del proyecto moderno, terminó por incluir también al ser humano. Así, el carácter manipulador de la racionalidad moderna tiende a instaurar una sociedad autoritaria, previsora y represiva. La *lógica de dominación*, surgida de la aplicación de la razón moderna a la naturaleza, se convirtió, aplicada al hombre, en *lógica de domesticación*, una verdadera traición al imaginario moderno original. A fines del siglo 19, ya Nietzsche denunciaba que la razón moderna no tenía nada de transparente y que detrás de la *voluntad de verdad* occidental anidaban las motivaciones ocultas de la *voluntad de poder*.

En resumen, la racionalidad moderna se constituye sobre la base de un *pathos* que, bajo el discurso de la neutralidad afectiva de la ciencia, emerge como deseo patológico de poder. De la mano de ese *pathos*, el proyecto “subordinado” de la ciencia logra su autonomía respecto al proyecto libertario moderno original, provocando una verdadera sustitución de los fines por los medios. El corazón mismo de la racionalidad

moderna entreteje una determinada *gramática del sentimiento* que conduce al colapso de su capacidad proyectiva.

3. La apatía proyectiva del “fin de la historia”

El uso de la metáfora del “fin de la historia” se refiere al colapso de la dimensión proyectiva de la modernidad. Así, la posmodernidad aparece, en contraste con la modernidad, como la época en que la lógica de la racionalidad histórica del progreso ya no es posible. ¿Qué relación se establece entre este “colapso del proyecto” y el “afecto”? Voy a analizarlo a partir del discurso de tres filósofos posmodernos.

a. Gianni Vattimo

Según este filósofo italiano, la modernidad se caracteriza por una “lógica del desarrollo” y por la idea de “superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento”.^{xi} La posmodernidad responde a otra lógica, ya que, a diferencia de las anteriores “novedades” o “superaciones”, implica una “disolución de la categoría de lo nuevo” y se presenta como una experiencia del “fin de la historia” (*ibid.*, p.12).

¿En qué consiste tal experiencia? Se trata de una percepción de la disolución de la historia entendida como proceso unitario de los acontecimientos y de la instauración de condiciones efectivas —la técnica y el sistema de la información— que dan a la historia una *inmovilidad* realmente no histórica (p. 13). Esta poshistoria implica *condiciones de existencia donde lo novedoso ha perdido su carácter amenazador y el progreso se ha convertido en “rutina”*.

Expresión de esto sería la misma sociedad de consumo; en ella “la renovación continua está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema” (p. 14).

En esta experiencia del “fin de la historia”, el rol de los medios de comunicación social es fundamental: los mismos medios para reunir y transmitir información, que hicieron posible la experiencia moderna —es decir, sentirse como un momento condicionado en el interior de una historia unitaria—, ahora se han refinado al punto de *achatar todo en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad*, lo cual desemboca en una *deshistorización de la experiencia* (p. 17).

Esta experiencia poshistórica, marcada por los medios, también se caracteriza por una *erosión del principio de realidad*: detrás de las imágenes que proporcionan los medios no encontramos tal cosa como una realidad “en sí”, o más “objetiva”. Por el contrario, nuestra percepción de la realidad resulta del complejo y multifacético entrecruzarse y “contaminarse” de múltiples interpretaciones en competencia, que distribuyen los medios sin ninguna coordinación central.^{xii}

Vattimo señala que esta sociedad signada por los medios de comunicación masiva no es más “transparente” y consciente de sí misma, sino *una sociedad más compleja y caótica* (*ibid.*, p. 78).

b. Jean-François Lyotard

Para este filósofo francés la modernidad está marcada por una racionalidad de tipo narrativo que se expresa en grandes relatos emancipadores, que él llama “metarrelatos”. Al igual que los mitos, los metarrelatos sirven como instrumentos de legitimación de las instituciones y prácticas de una sociedad dada. Sin embargo, a diferencia de los mitos, no basan su poder legitimador en el pasado, en un acto originario fundacional, sino en el futuro, en una idea a realizar (por ejemplo, liberalismo, socialismo, etc.). Esto da a la modernidad

el modo característico del “proyecto”, cuyo poder de legitimación se deriva de su universalidad.^{xiii}

¿Qué sucede con esta lógica narrativa? Según Lyotard,

el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, “liquidado”. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad (*ibid.*, pp. 29-30).^{xiv}

Lyotard destaca que todos los grandes relatos de emancipación que tuvieron la hegemonía han sido invalidados de principio en el curso de los últimos cincuenta años. “Los grandes relatos se han tornado poco viables” (p. 40). En efecto, cuando se analizan los metarrelatos modernos, se evidencia una distancia insalvable entre sus promesas y su cumplimiento efectivo. Así, la posmodernidad puede entenderse como la entrada a *una perspectiva en la que se destacan todos los fracasos* de la modernidad. Se sospecha de cualquier proyecto universalista que predique la unanimidad ética, ya que bajo el discurso de la libertad y racionalidad “para todos” se esconden el espanto y los mecanismos de imposición de disciplina social.

En vistas de la crisis de la lógica narrativa, Lyotard pregunta: “¿Podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo... colocándonos bajo la idea de una historia universal de la humanidad?” (p. 35). Señala que la respuesta negativa a esta pregunta implica un verdadero *desfallecimiento del sujeto moderno* (p. 40). ¿En qué consiste ese desfallecimiento? Se trata de la crisis y pérdida de ese “nosotros” (sujeto del “podemos” de la pregunta formulada arriba) que representaba la vanguardia emancipadora moderna, a la cual los demás sujetos sociales (“ellos”, los receptores de la retórica moderna) estaban llamados a incorporarse para realizar la universalidad del metarrelato en la historia concreta.

Según Lyotard, con la invalidación de los metarrelatos, este “nosotros”

deberá elaborar el duelo de la unanimidad y encontrar en la *melancolía incurable* de este “objeto perdido” (o de este sujeto imposible): la humanidad libre (pp. 37-38).

c. Jean Baudrillard

Este filósofo, también francés, describe la modernidad como una orgía, como una explosión de liberaciones en todos los campos —político, sexual, económico y estético— que nos ha situado colectivamente ante la pregunta: “¿Qué hacer después de la orgía?”^{xv} La posmodernidad es la situación inédita que nos enfrenta al hecho de que

ya sólo podemos simular la orgía y la liberación, fingir que seguimos acelerando en el mismo sentido, pero en realidad aceleramos en el vacío, porque todas las finalidades de la liberación quedan ya detrás de nosotros y lo que nos persigue y obsesiona es la anticipación de todos los resultados, la disponibilidad de todos los signos, de todas las formas, de todos los deseos. ¿Qué hacer entonces? Es el estado de simulación, aquel en que sólo podemos reestrenar todos los libretos porque ya han sido representados —real o virtualmente—. Es el estado de la utopía realizada, de todas las utopías realizadas, en el que paradójicamente hay que seguir viviendo como si no lo hubieran sido. Pero ya que lo son, y ya que no podemos mantener la esperanza de realizarlas, sólo nos resta hiperrealizarlas en una simulación indefinida. Vivimos en la reproducción indefinida de ideales, de fantasías, de imágenes, de sueños que ahora quedan a nuestras espaldas y que, sin embargo, tenemos que reproducir en una especie de *indiferencia fatal* (pp. 9-10).

A diferencia de Lyotard, Baudrillard interpreta que los “metarrelatos” de liberación de la modernidad se han realizado,

pero no han producido el efecto que se esperaba. En efecto, la realización y sincronía de todas las liberaciones modifican la percepción del futuro. Se trata de una situación cultural donde la misma estructura proyectiva de los sujetos sufre un colapso. Como resultado, se entra en un estado de incertidumbre, parálisis e indiferencia cuyas consecuencias teológicas no soñó ni siquiera Nietzsche con su “muerte de Dios”. Por efecto de los medios y las redes,

nada (ni siquiera Dios) desaparece ya por su final o por su muerte, sino por su proliferación, contaminación, saturación y transparencia, extenuación y exterminación, por una epidemia de simulación, transferencia a la existencia secundaria de la simulación. Ya no un modo fatal de desaparición, sino un modo fractal de dispersión (p. 10).

Los tres filósofos considerados presentan una crisis del “proyecto” con profundas consecuencias en el nivel del “afecto”. Es claro que la crisis de la dimensión proyectiva de la modernidad, base de la posmodernidad, está determinada por el fracaso estructural de los grandes relatos como instancias de legitimación y por las nuevas condiciones de existencia y percepción que emergen de la actual cultura comunicacional.^{xvi}

Respecto al “afecto”, el colapso de la dimensión proyectiva se traduce en la percepción en términos de rutina e inmovilidad (Vattimo), es decir, *como vaciamiento de contenido “dramático”* de la existencia cotidiana. La apatía resultante es expresión de una afectividad que ya no cuenta con las posibilidades argumentales que le ofrecía el libreto moderno y, acorde con la volatilización de la realidad por los medios, se ha desplazado hacia la modalidad sustituta del consumo. Se trata de la afectividad de un *sujeto desfalleciente*, cuyo destino anímico es la *melancolía* (Lyotard), o de un sujeto que sufre de parálisis utópica-ética, sometido a un estado de *indiferencia* (Baudrillard).

Este clima anímico no es distinto del que presentó Fukuyama en 1990, luego de la Guerra Fría, en su oportunista versión neoliberal del “fin de la historia” como triunfo definitivo del liberalismo sobre sus competidores ideológicos:

El fin de la historia será un tiempo *muy triste*. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida de uno por un fin puramente abstracto, la lucha ideológica que pone de manifiesto bravura, coraje, imaginación, e idealismo, serán reemplazados por cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período pos-histórico no habrá arte ni filosofía, simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana. Puedo sentir en mí mismo y ver en otros que me rodean una *profunda nostalgia* por el tiempo en el cual existía la historia. Tal *nostalgia* de hecho continuará alimentando la competición y el conflicto incluso en el mundo pos-histórico por algún tiempo. Aunque reconozco su inevitabilidad, tengo los sentimientos más ambivalente para la civilización que ha sido creada en Europa desde 1945 con ramales en el Atlántico Norte y en Asia. Quizás esta misma perspectiva de siglos de *aburrimiento* en el fin de la historia servirá para hacer que la historia comience una vez más.^{xvii}

Aunque con un significado diferente, las representaciones posmoderna y neoliberal del “fin de la historia” tienen varias cosas en común: su localización en el Primer Mundo, el énfasis en la actual realización intramundana de todas las finalidades (que agotan el futuro en el “ahora”), la parálisis del sujeto utópico-ético y el surgimiento de un estado crónico de tedio ante la ausencia de horizontes. Este sería el correlato anímico de un sistema que dice tener todas las respuestas “técnicas”

para los dilemas humanos, y que reduce el espectro de las posibilidades vitales al ámbito de las opciones de consumo.

4. Afecto, proyecto y religión

En síntesis, la modernidad establece un “proyecto” que reúne de manera paradójica la represión del “afecto” y su desmesura patológica: extraña comunión entre el “científico desapasionado” y el “conquistador eufórico”. Todo deriva en una situación histórico-cultural que combina la incapacidad proyectiva con un clima anímico de profundo desencanto. Círculo vicioso.

Ahora bien, ¿cómo afecta esta “disposicionalidad” cultural-epocal la “disposicionalidad” individual? ¿Cómo entra en el “círculo hermenéutico” (concepto que Heidegger trata bajo el concepto de “comprender”) la dialéctica entre ambas? ¿Cómo afecta lo anímico y afectivo la interpretación, y cómo puede nuestra interpretación salir del círculo de lo patológico cultural? ¿Cómo pararse en el suelo de la “disposicionalidad” posmoderna sin ser rehenes de ella? ¿Cómo romper con los automatismos que impone lo anímico encadenado a la lógica de la modernidad?

La condición posmoderna ofrece pocas respuestas para estas preguntas. Aunque hay una liberación del sentimiento y se lo restituye junto a la racionalidad, esto se da en el marco de una existencia individual determinada por una gran brecha entre lo privado y lo colectivo, sin mediaciones. Ante las escasas alternativas de formación intersubjetiva y comunitaria del afecto, los individuos quedan abandonados a sí mismos (momento de la soledad) o al macrosistema (momento del anonimato), sin hacer una experiencia profunda de la “proximidad” (momento de la comunión).

Aquí la religión señala los límites de la reflexión filosófica, pero también le abre nuevas posibilidades. El reconocimiento de

los derechos de la religión por parte de la misma filosofía posmoderna^{xviii} ofrece a la religión un ambiente favorable para hacer su aporte específico: señalar una instancia mediadora, comunitaria, que posibilita una reconfiguración intersubjetiva del afecto. Por su parte, aunque la reflexión filosófica no funda comunidad, sí puede ayudar a pensar la comunidad religiosa de pertenencia y servicio como un terreno propicio para salir del círculo vicioso antes mencionado. Puede articular una crítica a las tendencias religiosas miméticas, cuya afectividad toma la forma funcional de *espiritualidades cultuales del poder o de la evasión*, y fortalecer las tendencias solidarias, cuya afectividad toma la forma de *relaciones fraternales “agápicas” entendidas como criterio y mediación del conocimiento de Dios*.

En continuidad con lo anterior, la reflexión filosófica podría capitalizar la experiencia hecha por la religión en la tradición crítica que parte de Eclesiastés y culmina en Jesús, y retomar una “memoria” que es relevante en la actual encrucijada cultural.

En efecto, el punto de partida puede ser la afinidad entre la “disposicionalidad” posmoderna y la de Eclesiastés. Por el recurso a la ficción seudónima,^{xix} este sabio establece una relación irónica entre el alto coeficiente de absurdo reinante en su época (1.2) y una política “como la de Salomón” (1.12–2.11), es decir, un concepto de reino cuyo rasgo fundamental es la “voluntad de poder”. En este contexto, el libro representa una “experiencia del fin” no en términos de fin del mundo sino de *parálisis escatológica*, de incapacidad histórica de proyectarse hacia el futuro (1.4–11). El resultado final es también un tono anímico de tedio y hastío (1:8), sólo interrumpido por algunas pequeñas alegrías terrenales que rompen con esa lógica predominante (2.24; 3.12).

Eclesiastés presenta una resistencia y una crítica al concepto salomónico de reino, pero sin articular una visión diferente o “superadora”. Así, la parálisis escatológica implica una actitud

que es a la vez crítica y conservadora, muy semejante a la de los filósofos posmodernos frente a la modernidad.

Sin embargo, el concepto de Reino encarnado por Jesús ofrece una alternativa al reino entendido como voluntad de poder (Mr 10.41-45). El Reino de Dios rompe con la lógica acaparadora de aquel que aspira a “hacerlo todo”, e invita a seguir la lógica solidaria de quien está siempre dispuesto a ofrecer un “vasito de agua”. Esto significa que, en el ámbito de la constitución del *sujeto afectivo*, la gran cultura globalizada tiene menos para aportar que las comunidades pequeñas cuya intersubjetividad y relaciones ecuménicas están marcadas por una *epistemología del Reino*, donde “afecto” y “proyecto” germinan bajo el sol de la fe, la esperanza y el amor.

ⁱ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 22.

ⁱⁱ Recomendamos la presentación introductora de Adolfo Carpio en *Principios de filosofía*, Glauco, Buenos Aires, 1991, pp. 373-435.

ⁱⁱⁱ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990 (1927).

^{iv} *Dasein* es un término alemán que significa “ser ahí”, referido al ser humano como “ser en el mundo”.

^v “La disposicionalidad no equivale a los templos mismos, sino que es su ‘fuente’, la condición de posibilidad de todos los estados de ánimo; por ello, también podría llamársela ‘capacidad de afección’” (Adolfo Carpio, *Principios de filosofía*, Glauco, Buenos Aires, 1991, p. 408).

^{vi} “El *Dasein*, en cuanto ser en el mundo, no sólo tiene ya siempre cierta comprensión de una totalidad de significados, sino que tiene siempre cierta disposicionalidad; es decir, las cosas no sólo están provistas de un significado en un sentido ‘teórico’, sino que también poseen cierta valencia emotiva” (Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 36).

^{vii} *Ibid.*, p. 39.

^{viii} Tratado especialmente por Heidegger en *op. cit.*, párrafos 31 y 32.

^{ix} José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 38-39.

^x Tesis desarrollada por los fundadores de la teoría crítica de la Escuela de

Frankfort, Theodor Adorno y Max Horkheimer, en *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971.

^{xi} G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 10.

^{xii} G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Madrid, 1991, p. 81.

^{xiii} Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 29-30.

^{xiv} Lyotard enumera los metarrelatos que han caracterizado la modernidad (pp. 29 y 36) y las circunstancias históricas específicas que los han invalidado (p. 40). Presenta así, a grandes rasgos, la crisis de legitimación característica de la modernidad tardía, que era el tema de discusión principal en su libro *La condición posmoderna* (REI, Buenos Aires, 1989 [1979]).

^{xv} Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 9.

^{xvi} Respecto a las implicancias psicológicas del mundo mediático posmoderno, véase Keneth Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992. Según Gergen, las condiciones de existencia que imponen los medios de comunicación someten al yo a una trama de relaciones cada vez más vasta que hacen percibir crecientemente al yo como un manipulador estratégico. Al estado inicial de angustia le siguen los embelesos del ser multiplicado. Lo posmoderno se alcanzaría cuando el yo se desvanece en un estado de “relacionalidad” en el que uno cesa de creer en un yo independiente de las relaciones en que se encuentra inmerso (p. 38).

^{xvii} Francis Fukuyama, “¿El fin de a historia?”, en *Doxa*, Cuadernos de ciencias sociales, s/f, p. 14. El artículo fue publicado originalmente por *The National Interest*, edición del verano boreal de 1989.

^{xviii} Paradójicamente, fueron los filósofos posmodernos, y no los teólogos, quienes plantearon la restitución de los derechos de la religión junto a los de la filosofía, cuestionando así la secularización como paradigma de comprensión del fenómeno religioso. Expresión de esta relevancia filosófica actual de la religión fue el diálogo desarrollado por varios filósofos en la isla de Capri, recogido en Jaques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión*, PPC, Madrid, 1996.

^{xix} La seudonimia es un recurso muy usado en la literatura antigua mediante el cual un autor presenta el propio pensamiento bajo la autoría de una figura de renombre. En este caso, un sabio presenta su pensamiento bajo la autoría de Salomón, el patrono de la sabiduría en Israel. Sin embargo, el uso de la seudonimia supone aquí cierta ironía, puesto que lo dicho por este sabio guarda

afinidad con toda una tradición crítica respecto al modelo salomónico de gobierno y sabiduría. La descripción detallista del programa salomónico (1.12–2.11) unida al calificativo de “absurdo” (hb. *hebel*) es elocuente. Para más detalles respecto al contexto original y a la relevancia actual del libro, ver Elsa Tamez, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*, DEI, San José, 1998; Stephan De Jong, “‘¡Quítate de mi sol!’”, *Eclesiastés y la tecnocracia helenística*”, *RIBLA*, No. 11 (1992): 75-85.