



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

FILOSOFAR EN CRISIS. LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL COMO
RESPUESTA A LA INCERTIDUMBRE

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, mención Moral y Política

RENATO AICARDI ALEGRÍA

Profesor Guía:

Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago de Chile, septiembre de 2019

Índice

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
PRIMERA PARTE	10
Sobre la noción de crisis	10
El eterno retorno o la dinámica del destino	23
Rasgos de la crisis	41
SEGUNDA PARTE	89
Stirner y el rechazo de la idea	89
Dios, patria y hogar	103
Cultura y civilización	128
Sobre el Superhombre	142
TERCERA PARTE	155
La experiencia como el centro de la filosofía	155
El existencialismo del siglo XX	168
Hacia una nueva comprensión del cuerpo	179
Las microinteligencias	193
Las microrevoluciones	205
CONCLUSIONES	223
BIBLIOGRAFÍA	234

Resumen

Este proyecto tiene como propósito explorar diversas posibilidades de la filosofía en relación a su situación en las condiciones del mundo actual. Para ello, se asume que el contexto del occidente contemporáneo es un período de crisis, entendida ésta no en términos de destrucción completa, pero sí como la transición de un esquema de mundo a otro, período en el que la filosofía se ve obligada a pensar y repensar los tópicos que han definido nuestra cultura, pero más relevante aún, a erigir las nuevas bases que aporten sentido a la existencia de la humanidad actual.

Ya en el período de la antigüedad griega conocido como la helenística (siglo IV a.e.), la filosofía hubo de hacerle frente al debilitamiento de las anteriores bases culturales que sostuvieron especialmente a la Atenas del anterior siglo dorado, para lo cual, más allá de las teorías planteadas, lo que se observa es un retorno del pensamiento filosófico hacia la experiencia vital del ser humano, es decir, la reconsideración de los fenómenos existenciales como núcleo de todo pensar por y para el humano.

Teniendo en cuenta lo anterior, se intentará reposicionar la noción de filosofía de la existencia (o existencial) no en relación a clasificaciones canónicas de diversas corrientes de pensamiento, sino como una actitud filosófica que, en procesos de crisis como el que se desarrolla en el presente, parece ser una de las actitudes que evidentemente pueden dar luces a la hora de tratar la situación efectiva de los hombres y mujeres de hoy, así como de reconsiderar el problema del sentido de la vida humana.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Hablar de una sociedad en crisis puede parecer algo apresurado, incluso irresponsable cuando lo que se trata de hacer es indagar en una situación de crisis en el contexto de una sociedad “viva”. Podemos hablar con cierta claridad de las crisis del pasado: de la cristianización del Imperio Romano, del Cisma de la Iglesia, del Renacimiento, del colonialismo europeo y sus consecuencias... En fin, cuando centramos la mirada en el pasado existe algo así como una sensación de tranquilidad, en tanto lo que se hace es una suerte de autopsia de aquellos acontecimientos que aunque forman parte del proceso bajo el cual se ha gestado nuestra propia realidad cultural, sus contenidos ya no tienen una eficacia directa en ella, pero cuando se trata de realizar una vivisección a nuestro propio contexto social y cultural las cosas pueden complicarse dada la cercanía y dinamismo de los acontecimientos anejos a tal escenario.

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario aclarar desde ya una serie de conceptos y supuestos, con el fin de dar claridad al modo como se quiere orientar la investigación que aquí se presenta, y así dar luces respecto a las posibilidades filosóficas de comprensión de algunos de los fenómenos característicos del presente, especialmente de aquellos que se relacionan con la experiencia misma de nuestras vidas. En ese sentido, la perspectiva desde la cual se observarán estos fenómenos es la existencia misma, la realidad humana de carne y hueso, lo que no se debe entender como una reducción mecanicista de la experiencia vital, sino que tomando en cuenta las diferentes dimensiones en las que se despliega la vida en las condiciones que ofrece la actualidad y que, de una manera u otra, ejerce influencias en la forma en que interpretamos el mundo en general.

En primer lugar, entre las siete acepciones de la palabra crisis que reconoce el diccionario de la RAE, es la primera de ellas la que ofrece el sentido que aquí se le dará a la palabra: *“Cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que estos son apreciados.”*¹. Es relevante esta aclaración, puesto que de las otras definiciones, algunas se alejan del dinamismo que se logra apreciar en la que aquí se señala, la cual además contiene algo así como una promesa, un más allá de ese cambio que

¹ <https://dle.rae.es/?id=BHwUydm> consultado el 23/10/18.

se indica, una apertura para el paso de una situación a otra de características más o menos diferentes que las anteriores. Tomando en cuenta lo anterior, y admitiendo una primera lectura negativa del concepto de crisis, se entenderá por esto lo que Ortega señalaba: “...*hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve de verdad a no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe.*”²

En segundo lugar, se evitará en la medida de lo posible hablar de decadencia, vocablo que en sus definiciones entrega la idea de una merma, cuando bajo el concepto de crisis justamente lo que se quiere ver, más allá de los evidentes rasgos negativos que trae consigo un proceso de crisis, es el sentido de oportunidad que viene aparejado a esta noción. Por otra parte, si queremos ver en el desarrollo actual de nuestra sociedad un irreversible proceso de decadencia que sólo puede culminar en la muerte de nuestra cultura y su respectiva civilización, evidentemente nos es imposible no remitir a la monumental obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente*, la cual ciertamente será tomada en cuenta para lo que sigue, pero con los reparos y críticas pertinentes a la doctrina spengleriana, la cual por lo demás debe ser considerada a la luz de los cambios que un siglo de acontecimientos han ejercido en la composición de nuestra cultura desde la aparición de la primera edición del libro.

Tercero, y relacionado con el punto anterior, pretender hacer un análisis de las condiciones de la humanidad en su totalidad es tarea inabarcable para cualquier tipo de investigación, sea filosófica, histórica, sociológica, antropológica... por lo que el análisis posterior se sitúa dentro de los límites de lo que se ha llamado cultura occidental, lo que no significa desconocer las enormes dificultades que siempre plantea la compartimentación de interpretaciones abstractas sobre fenómenos reales, pero que en el fondo son esas interpretaciones las que organizan nuestra realidad humana, motivo por el que se ha optado por centrarnos en esta perspectiva occidental (mas no occidentalista). Sin embargo, la decisión de encauzar el análisis desde una mirada occidental se explica también dentro del

² Ortega y Gasset, J; En torno a Galileo, OC V, pp. 69-70

ámbito de la Globalización en curso a la que asistimos, pues más allá de las dimensiones política, económica y jurídica que se imbrican en su desarrollo, también se la puede definir como la “*Difusión mundial de modos, valores o tendencias que fomenta la uniformidad de gustos y costumbres*”³, sentido que entronca mejor con la propuesta de este trabajo, lo que unido al hecho de que la Globalización ha sido un proceso llevado a cabo principalmente por las naciones dominantes de occidente (potencias europeas y los Estados Unidos), nos permite adoptar tal punto de vista.

Cuarto, si bien no se intentará llegar a conclusiones resolutorias, lo que sí se intentará hacer es ofrecer perspectivas alternativas para entender nuestro contexto presente desde la filosofía, lo que a su vez obliga a pensar y repensar el papel de la filosofía en nuestro escenario. Así, el enfoque para los análisis que aquí se aventurarán no se pretende totalmente original, pero sí representa el intento de, por decirlo de alguna manera, resituar lo que podríamos llamar una sensibilidad filosófica que, aunque fácilmente reconocible en la historia reciente de la filosofía, ha sido generalmente relegada a un segundo plano frente a la línea tradicional que ha seguido esta disciplina, la cual ha sido denominada por Michel Onfray como la *constelación idealista* de la misma, la cual se iniciaría con Pitágoras, pasando por Sócrates, Platón, Aristóteles, Tomás, Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Marx, etc... constelación que es la que le ha dado forma a la filosofía occidental, e idealista en el sentido de que en ella se percibe una insistencia en dar con el valor de la vida humana en estructuras abstractas que se sitúan, según esta lectura, fuera de la realidad vital (la Idea, Dios, el *cogito*, el imperativo, el *espíritu*, la dialéctica...), constelación frente a la cual se sitúa la también bautizada por Onfray como *constelación hedonista* de la filosofía, representada en autores como Leucipo, Demócrito, Diógenes de Sínope, Epicuro, Aristipo, Hollbach, Helvétius, Stirner, Nietzsche, Bakunin o Camus, llegando hasta otros más recientes como Bataille o Foucault. Y el *espíritu* que anima a esta constelación sería algo así como una respuesta a las prioridades de la constelación idealista, al insistir en interpretar la realidad humana desde sus manifestaciones más íntimas, relacionadas con la experiencia misma, sin reducir al animal humano a una serie de categorizaciones vacías e inmóviles (ciertamente esto puede ser

³ <https://dle.rae.es/?id=JFCXg0Z> consultado el 23/10/18.

rebatido, pero no se trata de momento de enfrentar a estas dos constelaciones, sino justificar por qué se opta por uno de estos enfoques).

Para los objetivos aquí trazados, a saber, reconocer en la situación actual de Occidente un período de crisis, sus manifestaciones y sus posibles alternativas de “superación”, evidentemente no se puede acometer tal tarea tomando en cuenta la totalidad de esta llamada constelación hedonista, pero valga la aclaración precedente como modo de ir desde ya trazando los lineamientos de análisis que se han de seguir. Sin embargo, en las más recientes modulaciones de esta constelación nos encontramos con lo que de aquí en adelante se llamará la *filosofía existencial*, la cual no debe entenderse como lo mismo que la clasificación académica ha denominado bajo el mote de *existencialismo*, y esto por dos razones: primero, dada la imprecisión de catalogar bajo una misma nomenclatura posiciones que aunque tienen reconocibles puntos de encuentro, en ocasiones también manifiestan diferencias notables entre sí, como por ejemplo cuando se habla de un existencialismo alemán (Jaspers y Heidegger), uno francés (Sartre, De Beauvoir, Camus) o uno cristiano (Marcel, Stein, Berdiaev), subcategorizaciones que ciertamente impiden entender a cabalidad a qué nos referimos cuando hablamos de existencialismo. En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, la noción de filosofía existencial, en parte por la ausencia del *ismo*, permite una apertura mayor a entender lo que finalmente es el alma de esta tendencia filosófica, la existencia en sus más variadas manifestaciones junto al dinamismo que caracteriza a la vida humana, no sólo en el ámbito biológico, sino que más relevante aun en su dimensión histórica, apertura que se deduce de lo que entendemos por filosofía existencial.

Se asume que filosofía existencial es todo pensamiento cuyo núcleo sea la experiencia vital propia del ser humano, es decir, de apreciar en los fenómenos de esta experiencia los elementos ineludibles para realizar una interpretación honesta (no verdadera) de la realidad humana, interpretación que es una de las tareas más significativas del quehacer filosófico. De esta manera, tenemos a grandes rasgos dos sensibilidades filosóficas que se proponen realizar tal interpretación. Primero, la idealista, que vale indicar en este caso sí habría una pretensión de acceder a la Verdad del cosmos y del ser humano por medio de un conocimiento puro, es decir, serían nuestras facultades intelectuales las que exclusivamente llevan al hombre por el camino de la verdad (pretensión que también se reconoce en las religiones

monoteístas). Y del otro lado una sensibilidad que aquí no mentaremos como hedonista, sino que bajo la ya indicada noción de filosofía existencial, en la cual ya no se observa ese afán de acceder a una verdad que sería la llave a la solución de todos los problemas que nos aquejan como especie, o al menos la clave para acceder a un mundo depurado y libre de los grandes conflictos que han dibujado nuestra historia.

Si lo que se quiere es indagar sobre la crisis que viven nuestras sociedades actuales, se adoptará la perspectiva de la filosofía existencial, pues uno de los tópicos que aquí se presentarán es el de que, en gran medida, una de las causas de nuestra crisis es el agotamiento de una cultura cimentada sobre la base del idealismo, una cultura que se ha esmerado en construirse orientada hacia esas abstracciones que, por muy abstracciones que sean, han tenido una fortísima repercusión en el desarrollo de nuestra historia, por lo menos desde la denominada modernidad, abstracciones que sitúan los fines de la vida humana en ideas tales como Dios, la patria, una libertad que nunca se ha terminado de entender qué es, la ciudadanía, el mercado... Lo anterior obviamente evidencia que el idealismo, pese a sostenerse en valores abstractos, no por ello carecen éstos de eficacia al momento de darle un contenido real a nuestras experiencias, pero justamente a eso apunta el recurrir a la filosofía existencial, a ver en esa insistencia por una teleología una de las explicaciones de por qué el individuo contemporáneo se caracteriza por una prevalente sensación de abandono y hastío respecto de aquello que le da sentido a la existencia humana, sea la política, los fines de la educación, los valores culturales, la pertinencia de la filosofía, la religiosidad, etc. En ese escenario, la filosofía existencial se expone como la posibilidad de reabrir una inquietud filosófica que está presente en toda su historia, la de volver sobre nuestras experiencias tal como se nos manifiestan, de reconocer en el cuerpo el eje de esa experiencia, de reconocer en aspectos distintos que el de la razón dimensiones del ser humano hasta ahora no observadas con la rigurosidad que merecen nuevas perspectivas de formulación de la existencia.

Cuando Nietzsche señaló al nihilismo como el sentimiento reinante para occidente, el cual se iría marcando cada vez más tras su muerte, no acertó (y no tenía como hacerlo) en las formas bajo las cuales se manifestaría, y es ante esas manifestaciones, reconocibles sólo hoy, que la filosofía existencial se presenta como una oportunidad filosófica de hacer frente a la

crisis de hoy⁴. El nihilismo, y esto es una de las tesis que aquí se defenderán, no ha dejado de ser uno de los factores principales en el modo como los hombres y mujeres de hoy concebimos nuestras vidas, y es que el nihilismo no es exclusivamente una actitud frente a los demás, no es una moda juvenil (como en el caso de muchas de las llamadas *tribus urbanas*), no es tampoco necesariamente un tema para la creación artística y musical (como podrían ser la generación *beat* en la literatura o el *punk rock* en la música) y tampoco el nihilismo es algo así como una constante sensación de angustia y deseo de suicidarse; todo lo anterior son algunas de las manifestaciones concretas del nihilismo, el cual es, siguiendo siempre a Nietzsche, el escenario en el cual la existencia humana ha quedado despojada de todo sustento espiritual y moral, la *muerte de Dios* anunciada por el mismo Nietzsche, más que la constatación de un hecho, es el anuncio de un porvenir en gran medida doloroso.

El nihilismo representa la pérdida del sentido de la vida humana en el contexto del decaer del cristianismo, no en su forma doctrinaria plasmada en la práctica religiosa, sino que como el ideario capaz de dar contenido a la existencia al menos en Occidente. Obviamente, el cristianismo debe ser situado en este caso dentro de la tradición monoteísta, que incluye al judaísmo y al islam, pero que tratándose de la cultura occidental, es el cristianismo la religión que mayor impacto ha causado, independiente de las diferentes escisiones del mismo. De esta manera, el nihilismo sería una de las características esenciales de nuestro presente, y precisamente es ese uno de los desafíos aquí planteados, comprender al nihilismo no como una novedad filosófica nietzscheana, sino que reconocerlo en los modos como vivimos actualmente. Indagar en lo anteriormente señalado, nos puede dar luces para llegar a una imagen más certera de nuestra sociedad que nos permita plantear nuevas posibilidades de comprensión filosóficas para los conflictos culturales que nos atañen.

En virtud de lo expuesto más arriba, nos atenderemos en un primer momento a reconocer aquellas escenas propias de una civilización en gran medida permeada por el nihilismo y cómo este adopta formas insospechadas incluso hoy, lo que indudablemente dificulta la tarea de visibilizar qué es el nihilismo hoy, situación derivada de algo que

⁴ Entre múltiples posibilidades, a grandes rasgos el nihilismo nietzscheano puede definirse como: “*El ocaso de la interpretación moral del mundo, que no tiene ya sanción alguna, después de haber intentado huir a un más allá: termina en el nihilismo de ‘nada tiene sentido’ (la inviabilidad de una interpretación del mundo a la que se ha dedicado una enorme fuerza –despierta la sospecha de que sean falsas todas las interpretaciones del mundo-) rasgo budista, anhelo de la nada*”. FP IV 2[127]

podríamos denominar como la facultad mimética del mismo, el cual es capaz de enquistarse en actividades individuales y sociales que, en apariencia, son fruto de nuestra libertad, pero que si alejamos un poco la mirada nos encontramos que se tratan de fórmulas repetitivas que, sin la necesidad de recurrir a nociones como las de alienación o enajenamiento, muestran la vacuidad de mucho de lo que hacemos con la vana ilusión de que de ese modo “somos nosotros mismos”. Estas actividades se relacionan principalmente, al menos las más influyentes, con ámbitos como la aceleración de la vida cotidiana, la tecnología junto a sus oportunidades y temores, el sistema socioeconómico y sus implicancias y por último en el arte y la sensibilidad con que lo comprendemos actualmente.

En un segundo momento, se hará el intento de establecer cómo el nihilismo se desprende en gran medida del idealismo con que se configuró nuestra cultura occidental especialmente a partir de la modernidad, pero que tiene sus claros antecedentes en la religión cristiana, más allá del Cisma que se produce hacia los albores de la época catalogada como moderna. Lo anterior nos sirve para aclarar cómo nuestras sociedades se han desarrollado bajo la égida de un concepto: la Idea, y es precisamente cuando la Idea ha dejado de tener influencias reales en el despliegue de la vida de las sociedades existentes, el momento en el que el nihilismo toma su lugar preponderante, en el que además nos encontramos ante la imposibilidad de desprendernos de la Idea (que ya es más bien un cadáver), puesto que ya se ha naturalizado. Si primero fue Dios luego fue la patria, y si no fue la patria luego fue la utopía ilustrada, y si no fue la utopía ilustrada es el mercado, y si no es el mercado vemos cómo aun hoy reflotan las ideas de Dios, la patria e incluso utopías más bien viscerales. Un análisis como el aquí propuesto nos pondrá en la disposición de entregarnos a la tarea de reconocer en la filosofía existencial el acceso a una comprensión del mundo humano que nos permita, ciertamente sin ofrecer las esperanzas de un mundo perfecto, delinear las posibilidades de construir una vida cimentada sobre sus propias cualidades y ya no en virtud de abstracciones que, a lo sumo, tienen la capacidad de plantear metas, pero que no salen de la letra muerta si no se las somete permanentemente a los vaivenes de la experiencia humana.

En tercer y último lugar, nos abocaremos a pesquisar las posibilidades de la filosofía existencial frente a la crisis actual de nuestras sociedades, no con el fin de determinar soluciones apresuradas, sino que como planteamiento de una necesidad filosófica que dice

relación con la intención de proponer puntos de reflexión desde los cuales, primero comprender nuestro presente, y luego establecer que es en la superación de la Idea la manera en que más honestamente podemos exponer al animal humano a sus más complejos e ineludibles conflictos, tarea a nuestro juicio que se cuenta entre las más relevantes de la filosofía y cualquier actividad o ciencia humana que se proponga avanzar a un esquema de mundo que ofrezca potenciar las facultades humanas en todas sus aristas. Es necesario aclarar en este punto que, a diferencia de autores o corrientes de pensamiento relativamente actuales, esta investigación no se presenta como una lucha frente al idealismo, pero sí lo considera como una expresión de la comprensión que del mundo humano tuvo una cultura –llamémosla occidental- y que efectivamente diseñó la realidad, metas y hábitos de quienes participaron de tal cultura, pero que como toda comprensión de la realidad, se agota en el momento en que deja de ser el punto de encuentro de un sentir común respecto de lo que ese mundo humano es, o mejor dicho, está siendo.

Como aclaración final, cuando en lo que sigue se hable de mundo humano, de cultura, de sociedad y conceptos ligados a estos, de lo que en el fondo se está hablando es de lo que aquí se llamarán *esquemas de mundo*, los cuales mientan la estructura de la realidad humana que se asume no puede ser nunca demostrable, sino que siempre interpretable, más allá de los logros de las ciencias exactas principalmente, los cuales son en todo caso insuficientes para explicar en su totalidad y complejidad el fenómeno de la existencia humana. Los *esquemas de mundo* son en este sentido las interpretaciones dominantes en una época y lugar relativamente determinado, los cuales se oponen y entrelazan constantemente, lo que hace más imposible aún la tarea de definir en términos absolutos qué es la realidad humana. Por ejemplo, el esquema de mundo de una persona de origen mapuche viene dado por una cultura ancestral a la que pertenece y le da sentido a su vida, pero inevitablemente, y para bien o para mal según el punto de vista adoptado, ese esquema de mundo “originario” se ve indefectiblemente influenciado por el esquema de mundo de lo que podríamos llamar la idiosincrasia chilena, la que a su vez se ve alimentada por el esquema de la cultura occidental, y si queremos seguir, tendríamos que considerar a la Globalización como un nuevo esquema de mundo –totalizante- que rápidamente se ha encumbrado como uno de los fenómenos determinantes de nuestra era. Así, remitir a la existencia de *esquemas de mundo* más que a la supremacía de un orden homogéneo, nos permite abordar la filosofía existencial desde la

riqueza que nos ofrece, es decir, desde la multiplicidad de la existencia, desde ese caos que es nuestra realidad pero que, y en eso reside quizás lo más elevado de nuestra especie, puede ser asumido artísticamente en un perpetuo trabajo de construcción y deconstrucción de los valores que finalmente son los que le dan sentido a nuestras experiencias, haciendo de ese modo más plena la fugacidad de nuestras vidas.

PRIMERA PARTE: LA NOCIÓN DE CRISIS EN EL CONTEXTO ACTUAL

Sobre la noción de crisis

Si nos remitimos a la noción de crisis señalada por Ortega en la Introducción de este estudio, ateniéndonos a tal modulación contamos con que la crisis se nos aparece en una primera mirada como algo negativo, catástrofe es incluso el vocablo que utiliza el autor español para designar estos períodos que, como se verá a continuación, son procesos que no pueden reducirse a una calificación específica, como sería el comprender la crisis sólo desde esta perspectiva catastrófica, pues la crisis implica algo mucho más amplio que una negatividad, se trata de una apertura hacia nuevos modos de comprender e interpretar la realidad social y existencial de nuestro mundo. Pero el hecho de que, en primera instancia, la crisis se presente como negatividad no debe llevarnos a considerar esa negatividad como una suerte de error histórico o como una impotencia al momento de definir los rumbos que hemos de tomar, sino que más bien como una necesaria instancia de reconocimiento del agotamiento al que, inevitablemente, está sometida toda cultura.

Generalmente, la idea de crisis puede asociarse a distintos tipos de fenómenos propios de la experiencia humana. Hablamos de crisis cuando se produce una ruptura amorosa, decimos de una empresa en banca rota que está en crisis, se habla de la crisis de la educación pública, de la crisis de un equipo de fútbol cuando los resultados deportivos son desfavorables, de la crisis que vive la clase política, etc... son múltiples los casos en los que la palabra crisis puede perfectamente hacer sentido dentro del contexto en que se la utilice. Sin embargo, y para las pretensiones de esta investigación, es imperativo remarcar la textura bajo la cual se empleará tal denominación, la cual como ya habrá podido advertirse, se centra bajo un contexto cultural. La crisis que en esta instancia se abordará es la de lo que, no sin cierto pudor intelectual, hemos denominado históricamente como Occidente, es decir, nos propondremos señalar diversas modulaciones de la vida actual dentro del espacio de Occidente (espacio que obviamente no debe entenderse en términos geográficos) que nos permiten reconocer que lo que se vive, a nivel cultural, es una crisis que, si seguimos el planteamiento de Ortega, es al mismo tiempo que una fuente de incertidumbre el pasillo que

lleva desde una sensibilidad existencial a otra, que en el fondo eso es lo que determina a una cultura, la sensibilidad con la que se concibe la vida humana.

“Vivir es siempre, quiérase o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas. Uno de los hombres más convencidos que han pisado la tierra es Sócrates, y Sócrates sólo estaba convencido de que no sabía nada. Pues bien, la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino.”⁵

Con esta cita se puede comprender qué es lo que de aquí en más se denominará como *esquemas de mundo*, los cuales no hacen más referencia que al conjunto de convicciones que diseñan nuestra vida y que, como se indica, pueden ser positivas o negativas, siendo el imperio de las segundas las que configuran los períodos que aquí entendemos como crisis, pues la crisis es por sobre todo un sentir, o si se quiere un *pathos* respecto de cómo abordamos y comprendemos nuestras vidas. Querer ver en las crisis sólo procesos, por así llamarlos, mecánicos, de desgaste o ineficacia de los elementos constitutivos de nuestras sociedades es sencillamente reducir la noción de crisis a uno de sus aspectos secundarios (aunque no por ello poco relevantes), cuando lo que podríamos decir es que la sustancia de una crisis se encuentra en el interior de los individuos, en tanto la crisis la percibimos, o por lo menos la intuimos como puede ser en el caso de quienes viven en los albores de una crisis, cuando sus efectos recién comienzan a perfilarse en el horizonte cultural que nos envuelve.

Son justamente los esquemas de mundo con que nos las vemos los que hacen crisis, cuando las convicciones dejan de ser propositivas y se trasladan al terreno de la inseguridad y el sinsentido, cuando las posibilidades de acción y reflexión respecto de nuestra realidad nos exponen a un vacío del que somos incapaces de comprender por qué se produce y cómo salir de él. Una crisis es el intersticio que se da entre el paso de un esquema de mundo a otro, pero que se trata de un paso en el que son las vidas de los hombres y mujeres las que están en juego. Quizás el problema en Ortega es que no pone el acento suficiente en el hecho de

⁵ Ortega y Gasset, J.; En torno a Galileo, en OC V; pág. 70.

que las crisis no son entidades autónomas con una vida propia, sino que la vida de una crisis es la que experimentan los individuos, o en otras palabras, la crisis es antes que todo parte de la vida humana, y por ende es misión del mismo humano escrutar los modos como se produce, manifiesta y también se busquen las posibles salidas a estos períodos que, por lo demás no son ninguna novedad en la historia humana, tal como puede deducirse de la lectura de Ortega, Spengler, Nietzsche, entre otros.

La dificultad que se nos presenta a la hora de analizar una crisis es que debemos tomar en cuenta dos elementos ciertamente paradójales, pero al mismo tiempo incomprensibles el uno sin el otro, se trata de la relación entre el individuo y su contorno social, pues: *“La vida es la de cada cual: cada cual tiene que irse viviendo la suya por sí solo. Nuestro dolor de muelas nos duele a nosotros y sólo a nosotros. El problema que tengo, la angustia que siento son los míos, y por lo pronto sólo los míos. Y ya tengo que pensar un pensamiento que me resuelva el problema y cure o dé lenidad a mi angustia. Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella. Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones. Yo soy quien tiene que tenerlas, quien tiene que estar efectivamente convencido de ellas.”*⁶ Tenemos que nuestra realidad inmediata somos nosotros mismos en tanto individuos, cada quien es el gestor y responsable de su propia vida, y en ese sentido, si nos quedáramos sólo con este ámbito del humano, tendríamos que las crisis sólo podrían ser personales, pero evidentemente esto no es así, pues contamos con un afuera, de hecho, en su raíz latina la palabra existir (ex-istere) hace referencia a un ser hacia afuera, hacia el exterior de aquella unidad que se es, por tanto nuestra experiencia, sea la general de la vida o la particular de la crisis, está siempre articulada sobre el suelo de una realidad colectiva, de un esquema de mundo que puede ser o no ser de nuestro agrado, pero que es innegable.

Y es esa realidad externa la que con la misma fuerza de nuestras inclinaciones y voluntad moldea también la escultura que es cada vida humana, sea bien o mal lograda, consciente o inconsciente, aunque en este caso de un modo negativo: *“Ahora bien, con enorme frecuencia nuestra vida no es sino eso: falsificación de sí misma, suplantación de sí misma. Una gran*

⁶ Ibid; pág. 72.

porción de los pensamientos con que vivimos no los pensamos con evidencia. Con vergüenza reconocemos que la mayor parte de las cosas que decimos no las entendemos bien y si nos preguntamos por qué las decimos, esto es, las pensamos, advertiremos que las decimos no más que por esto: porque las hemos oído decir, porque las dicen los otros.”. Por tanto, nos encontramos con que los esquemas de mundo nos vienen dados desde afuera, pero al mismo tiempo somos cada uno de nosotros los que asumimos la tarea de vivir dentro de cada uno de esos esquemas, y esto no debe entenderse como belicosidad hacia tales esquemas, puesto que estos son constitutivos esenciales de la realidad social y humana en general, nada podemos hacer contra ellos, y más sencillo aún, nada de lo que conocemos, al menos en un nivel cultural, sería posible sin la presencia de estos esquemas, esquemas que por lo demás no son ni eternos ni inmóviles, pues justamente la rotura de uno de estos esquemas con su consecuente paso a otro, es lo que aquí hemos llamado crisis.

De cierto modo, es la relación entre el individuo y su propio contexto el que en gran medida nos dará luces respecto de cómo percibimos una crisis, cómo la enfrentamos y, finalmente, cómo la superamos, ya que por más fuerza que puedan tener los esquemas de mundo, base de nuestra comprensión de la realidad social y cultural, es finalmente la voluntad de los hombres y mujeres la que termina por fijar el o los cursos por los cuales se decanta la vida humana, inevitablemente, y pese a las consideraciones pesimistas y también las optimistas, a estas alturas del partido parece difícil rechazar la idea de que en última instancia, son las decisiones humanas las que hacen brotar los senderos por los cuales se ha de recorrer el camino de la existencia. Los esquemas de mundo pueden ser dominantes, incluso tiránicos, pero eso no es para siempre, pues hay entre las inclinaciones del ser humano la intención siempre poderosa de trazar su propio destino, y aunque esto nunca puede realizarse a cabalidad, sí ha sido el motor del mundo humano, para bien o para mal, que ha diseñado la forma de los incontables esquemas de mundo que se han conocido a lo largo de nuestra aún tierna historia.

Uno de los principales elementos constitutivos de un esquema de mundo son los por Ortega llamados *usos*, los cuales son: “...*formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente»,*

por... la sociedad.”⁷ Los usos, es preciso aclararlo, pese a su formulación, no deben comprenderse como negatividad, o más aún, como una especie de merma de la capacidad autonómica de los individuos humanos, pues se tratan de, por decirlo así, actos que regulan nuestros comportamientos sociales para así regular la conducta general de los mismos individuos. Como se verá más adelante, no existe un origen constatable de estos usos, pues son más bien el producto de costumbres y maneras que se van enquistando inconscientemente en el modo como nos revelamos ante el otro y cómo éste se nos revela a su vez a cada uno de nosotros.

Los usos son múltiples, y existen ejemplos de los más básicos, como pueden ser las formas de saludo (dar la mano, alzarla desde lejos, besar la mejilla, etc...), pero también hay usos que de cierta manera revisten una relevancia mayor, en tanto se trata de acciones que de algún modo perfilan directamente la constitución del yo, la cual realmente nunca puede ser absolutamente autónoma, pues los usos, enmarcados dentro de los esquemas de mundo, señalan las maneras bajo las cuales vivimos la experiencia de estar con otros dentro de ese esquema específico en que nos situemos, y así tenemos que los usos, fundamentales en nuestra comprensión de nuestras relaciones sociales, nunca son originales de un solo individuo: “...todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la llamada «relación social» consiste, se originan en un individuo como tal, yo, por ejemplo, y van dirigidas a otro individuo como tal. Por tanto, que la «relación social», según hasta ahora nos ha aparecido, es siempre una realidad formalmente inter-individual. Para el caso es indiferente que los dos individuos que reciprocen sean entre sí conocidos o desconocidos. Aun cuando el otro sea el más desconocido que quepa imaginar, mi acción hacia él anticipa, cuanto es posible, su eventual reacción como individuo. Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestros y discípulos, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esta relación inter-individual. Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro —sea en pro, sea en contra— y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia.”⁸. De tal forma que los usos

⁷ Ortega y Gasset, J; *El hombre y la gente*, en OC VII; pág. 76.

⁸ *Ibid*; pág. 202.

se nos presentan como uno de los sostenes de los llamados esquemas de mundo, al menos en la estructura social que pertenece a cada uno de ellos, lo que nos permite comprender inicialmente cómo es que cada uno de nosotros, en tanto individuos, nos las vemos con el mundo humano en una primera instancia.

Vale señalar que, para las perspectivas de este trabajo, más adelante nos centraremos en distintos tipos de usos, sin que necesariamente respondan a las caracterizaciones establecidas por Ortega, con el fin de ver cómo ciertas actividades de nuestra vida cotidiana actual pueden perfectamente entrar dentro de esta comprensión de los usos, los cuales nos indicarán las expresiones “automáticas” de la crisis que se aprecia en nuestro contexto cultural y social, y cómo el reconocimiento de estas prácticas nos pueden llevar a un nuevo enfoque que permita dar con las nuevas posibilidades de acción que eventualmente aportarían al diseño de nuevos esquemas de mundo para el futuro.

En el reino animal también se presentan los usos, para lo cual Ortega recomienda simplemente fijar la atención en los simios, evidentemente por ser nuestro pariente más cercano, pero en tal caso, los usos sí que se presentan como tiranía, en tanto al animal –el simio en este caso- no le es dado descansar de lo otro, o dicho de otra manera, contar consigo mismo en tanto individualidad “...son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida, del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo otro no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde sí mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración.”⁹ En el caso de las otras especies animales, no podemos hablar de la presencia de un yo y de otro, pues lo que caracteriza la vida animal es precisamente la indistinción entre su naturaleza y su relación con el mundo circundante, que en el caso de varias especies presentan efectivamente rasgos sociales de mayor o menor desarrollo. Pero el caso del hombre es totalmente diferente: “¿por ventura el hombre no se halla, lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con

⁹ Ibid; pág. 83.

*esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical —incomprensible zoológicamente—, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas.”*¹⁰ Y sin duda que es esta la gran “ventaja” que el animal humano tiene respecto de las demás especies, la capacidad de abstraerse de usos y de la estructura social envolvente. Claro que esta abstracción nunca puede ser completa –vivimos en un mundo compartido-, pero asumiendo esas limitaciones, el ser humano tiene esa capacidad, y también necesidad, de ver más allá de lo dado, y de ese modo nos encontramos con que entre nuestras inclinaciones está la de poder configurar el dibujo de los esquemas de mundo que nos son propios, esto ciertamente puede darse en un nivel individual, cuando de lo que se trata es diseñar nuestra existencia particular, pero también en un nivel social, en donde la reunión de esas inclinaciones proporcionan las bases de los cambios que experimentan las sociedades humanas. Una vez más para descartar toda lectura pesimista, de no existir este eficiente afán de transformación en el hombre, sencillamente nuestra vida seguiría siendo animal, mas no humana.

Si bien es cierto que existe esa intención de mutar nuestros contextos vitales, siempre habremos de estar en constante pugna con los usos que aquí se han indicado, pero estos pueden ser también comprendidos desde otra perspectiva, la cual Heidegger denomina como una estructura que, tal como en el caso de Ortega, está por sobre todos sin que haya sido creada por nadie, y que tal como los usos, nos exponen a un modo de ser que no es propio a nuestra individualidad, o a nuestra constitución como “ser-ahí” según la terminología heideggeriana, se trata del “uno”. *“El ‘uno’, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianeidad”*¹¹ Hasta aquí no encontramos grandes diferencias con la caracterización que Ortega hace de los usos, pero avanzando en la lectura de Heidegger, nos encontramos con un rasgo mucho más avasallador de este “uno”, en el cual *“Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del*

¹⁰ Ibid; pág. 84.

¹¹ Heidegger, M; El Ser y el Tiempo; pág. 143.

término medio desemboza una nueva tendencia esencial del 'ser-ahí', que llamamos el 'aplanamiento' de todas las posibilidades del ser."¹²

Vistas así las cosas, sin duda que es fácil caer en una comprensión pesimista de la realidad humana, condenada a la sumisión a una textura convivencial que poco le ofrece al individuo en relación al despliegue de sus posibilidades, en el sentido de que siempre se hallaría sometido a las manifestaciones y exigencias de una estructura que no le es propia, pero que tampoco es dado reconocerla en sus orígenes ni en su desarrollo, menos en su destino... Pero la rigidez del "uno" es relativa: *"El 'uno' es un existenciarío inherente como fenómeno original a la constitución positiva del 'ser ahí' y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del 'ser ahí'. Lo perentorio y expreso de su dominación pueden cambiar históricamente"*.¹³ Y si existe esta posibilidad de cambios históricos dentro del "uno", esto se debe, aunque Heidegger no parece reconocerlo, a que es la misma actividad humana, que por más constreñida se encuentre en relación al "uno", la que genera estas transformaciones. Es cierto, el "uno" es parte esencial de nuestra cotidianidad, pero es justamente la ruptura de una forma anquilosada del "uno" lo que nos expone frente a la necesaria crisis que permitirá el brote de un nuevo esquema de mundo junto con la sensibilidad con que interpretamos nuestra realidad, lo cual tampoco quiere decir que debemos trasladarnos desde una perspectiva pesimista a una optimista, pues de lo que se trata es más bien de comprender que no hay estructura humana eterna, y que si eso no es posible, se debe a que la vida humana es indefectiblemente dinámica, que la transformación es parte esencial de nuestra existencia, y que por tanto más que matar o parir esquemas, nuestra tarea es reconocer cómo es que enfrentamos esos cambios, a veces lentos, a veces radicales, pero que si no asumimos la inevitabilidad del carácter histórico de nuestra especie, sencillamente nos autocondenamos a una inmovilidad que sólo puede desembocar en el hastío respecto de la vida y sus posibilidades.

En relación a la posibilidad de romper con los esquemas de mundo desde la voluntad, es en extremo difícil llegar a una conclusión satisfactoria, pues lo que se juega en el fondo es el eterno problema de la libertad humana, el cual siempre más que un desafío a resolver es

¹² Ibid; pág. 144.

¹³ Ibid; pág. 146.

una inquietud permanente que nos expone frente a una de las características más relevantes del hombre, como es la facultad de estar siempre vigilante de su entorno. El hecho de que la vida humana no pueda reducirse ni a la animalidad ni a la racionalidad absolutas, nos presenta siempre la incertidumbre respecto de hasta qué punto nuestras acciones son libres y autónomas, o formulado de otra manera, desde qué punto estamos condicionados por necesidades –conscientes o inconscientes- que nos llevan a actuar de éste o de este otro modo. Por tanto, más allá de la ingenua intención de querer zanjar el asunto, lo que haremos es situarnos en una perspectiva que, ciertamente, toma una posición que, se intentará al menos, sea lo menos arbitraria posible.

En este punto es importante tener en cuenta ciertas apreciaciones respecto de la “vida” de las culturas y civilizaciones que Oswald Spengler detalla en su obra principal, *La decadencia de Occidente*. Debido a la extensión de esta obra, y de que este estudio no versa sobre una obra específica, se considerarán algunos tópicos de la misma que parecen relevantes para allanar el terreno sobre el cual estableceremos la posición teórica desde la que se seguirán los posteriores análisis. Es necesario declarar en este aspecto la ambigüedad con que, para los fines aquí propuestos, se valora el aporte spengleriano, debido a la claridad en algunos de sus puntos, pero inevitablemente cargado de un pesimismo que, como ya se ha advertido, está lejos de ser la disposición de la investigación.

En una primera instancia, Spengler da cuenta de lo que fue, por lo menos hasta el siglo XIX, uno de los principales errores de los estudiosos occidentales de la historia humana: la arrogancia de considerar precisamente a Occidente como el eje de la historia universal, producto de todo acontecer pasado y motor de todo desarrollo futuro, error bastante similar al que consideraba a la Tierra como el centro del universo. *“Sin declararlo, se pensaba que, pasada la Edad Antigua y la Edad Media, empezaba algo definitivo, un tercer reino, en que algo había de cumplirse, un punto supremo, un fin, cuyo reconocimiento ha ido atribuyéndose cada cual a sí mismo, desde los escolásticos hasta los socialistas de nuestros días. Y esta intuición del curso de las cosas resultaba comodísima y siempre muy halagüeña para su descubridor. Sencillamente consistía en identificar el espíritu de Occidente con el sentido del universo.”*¹⁴ Esta constatación es de vital importancia para lo que sigue, en tanto

¹⁴ Spengler, O.; *La decadencia de Occidente*; pp. 42-43.

una de las ideas que se intentará combatir, siempre en relación a la crisis que permea en Occidente, se debe justamente a esa idiosincrasia narcisista de querer ver en todo hecho relevante algo que Occidente ha de resolver, o como algo que sólo bajo los esquemas occidentales puede ser comprendido, o más aún, que el éxito o fracaso de toda empresa orientada al “mejoramiento de la humanidad” dependen de lo que en Occidente se haga o se diga, sin considerar, al menos de manera seria¹⁵, las posibilidades que ofrecen otras perspectivas que no nacen en el seno de nuestras sensibilidades culturales. Sin duda, aceptar esta situación que ha marcado la forma en que entendemos los procesos sociales y culturales, nos servirá para desmontar al idealismo como el único camino de acceso a un conocimiento profundo de nosotros mismos, más allá de los saberes científicos.

*“Un sistema consta de verdades; una historia descansa sobre hechos. Los hechos se siguen unos a otros; las verdades se siguen unas de otras.”*¹⁶ Con estas palabras Spengler propone una de las claves de comprensión de la crisis que se experimenta hoy, dado que uno de los elementos que han construido nuestros esquemas de mundo actuales, diseñados ciertamente por el espíritu occidental, es el de la verdad, que quizás sería más pertinente escribir con mayúscula, puesto que si bien se reconoce la existencia de verdades, éstas serían el conjunto de aquello que, incluso ya en el monoteísmo institucionalizado, se perfila como la más noble exigencia humana: la búsqueda de la Verdad como la clave para dar respuesta a todo conflicto de la experiencia humana. Pero es justamente en este punto cuando nos preguntamos si es realmente deseable despojar de su matiz agónico y conflictual a nuestra existencia. Los desarrollos posteriores podrán ponernos en la situación de responder a esto. Pero más allá de este cuestionamiento, bien podemos discutir sobre los efectos nocivos que ha tenido en nuestras culturas esta búsqueda de la verdad, en el contexto de que bajo esa premisa se han cometido las acciones más aberrantes de las que tiene memoria nuestra aún joven historia: masacres, holocaustos, autos de fe, sacrificios por Dios o la patria... es todo un ejército de situaciones despreciables las que se han ejercido en nombre de la verdad... y

¹⁵ Una cosa es respetar a otra cultura en términos de respeto a la diversidad, como generalmente sucede con las culturas indígenas y ancestrales, pero algo muy distinto es tomar en consideración a la alteridad cultural como un modo de acceder a nuevas comprensiones y posibilidades de acción frente a los problemas humanos.

¹⁶ Ibid; pág. 239.

el problema es que aún nadie nos ha dicho de manera realmente convincente qué es esa verdad.

Sin embargo, y pese al reconocimiento que Spengler hace respecto de que lo esencial en el hombre no sería algo así como el estar dispuesto a una supuesta verdad, sino que su carácter histórico, el ser un “organismo” en permanente desarrollo cuya base es siempre constituida desde la experiencia, no deja de haber en su teoría un evidente dejo de pesimismo, el cual anula en gran medida cualquier idea de libertad de la que pueda gozar el humano. Y esto se debe principalmente a la concepción de sino que maneja, según el cual toda cultura tiene una “biografía”, similar a la de los hombres en particular, con ciclos vitales semejantes, pero que en el fondo, todas ellas están destinadas a repetir estos ciclos, los cuales evidentemente tienen sus características sui generis según el caso de que se trate, sancionando a la libertad como una ilusión que, a lo sumo, puede entenderse en ámbitos privados de la vida humana, pero cuando se trata de construir colectivamente los modelos sociales y culturales, estos serían fruto sencillamente del sino al que cada cultura está entregada como agotamiento de sus posibilidades internas: *“Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, la cultura se anquilosa y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en civilización.”*¹⁷ De tal manera que, aunque se reconocen dimensiones importantísimas para la comprensión de cada cultura (y en este caso especialmente la nuestra), tales como la externalización de las ideas que la sostienen, el papel que juegan las intuiciones (principalmente en el caso de los genios artísticos y los hombres de acción en la política), la comprensión histórica de lo humano por sobre lo biológico y natural, todas de una riqueza incalculable para los propósitos aquí trazados, a lo largo de todo el texto spengleriano no deja de percibirse una constante sensación de impotencia respecto de lo que cada individuo -entiéndase cada uno de nosotros, no la idea de ser humano, sino nuestras vivencias, los modos en que sintonizamos con nuestra existencia tanto íntima como colectiva- sea capaz de realizar ya no en virtud de los fines de una cultura y posteriormente una civilización, sino cómo puede realizarse en tanto individuo bajo las condiciones dadas

¹⁷ Ibid; pág. 174.

de cada contexto histórico: *“En este sentido, la existencia de todo individuo algo significativo reproduce, con profunda necesidad, todas las épocas de la cultura a que pertenece.”*¹⁸

Por más acertadas que puedan ser muchas de las disquisiciones de Spengler, para comprender la situación de crisis que aquí se aborda, nos es imposible apartarnos de una intuición de libertad con la cual cada individuo cuenta. Si bien es cierto, de ninguna manera se intentará algo tan soberbio como aclarar qué sea para nosotros la libertad, pero si queremos ver en el contexto actual una crisis, y no la decadencia de una cultura, en los términos que se han señalado, debemos aceptar al menos una autonomía que nos permita perfilar el rumbo de nuestra existencia, personal en el caso del individuo, colectiva en el caso de una sociedad. Si lo que queremos es ver en la crisis una oportunidad, un paso hacia una nueva sensibilidad respecto de lo que el mundo significa para nosotros, no podemos soslayar el hecho de que nuestras inclinaciones, deseos, metas, conflictos y decisiones son elementos clave en la construcción de eso que finalmente podemos llamar humanidad. Evidentemente, lo anterior no nos autoriza a una comprensión ingenua de la libertad, de hecho, más abajo inevitablemente la noción de libertad se verá confrontada a cuestiones relevantes como son la voluntad de poder, el idealismo, nuestros procesos vitales y la sociedad de consumo entre otros, pero lo que sí se puede afirmar desde ya, es que toda crisis es justamente el resultado de la capacidad que el hombre tiene, al menos hasta cierto punto, de actuar libremente, y con ello me refiero a las decisiones que tomamos, a la consciencia que tenemos de nuestra dualidad racional-instintiva, de nuestra otra dualidad individuo-sociedad, etc...

Y respecto de la crisis misma, en lo que viene se intentarán abordar algunas de sus modulaciones que repercuten abiertamente en la manera que configuramos actualmente nuestras vidas. Pasaremos a continuación a analizar cómo la crisis se enquista en nuestras prácticas cotidianas, pero con una característica bastante especial, cual es que vivimos en una crisis, pero disfrazada, vivimos en un período de permanentes conflictos que cada vez más se trasladan desde el contorno social hacia la experiencia individual de cada hombre y mujer perteneciente a nuestra cultura, pero que, y esa sería la novedad de nuestro caso, no logramos percibir inmediatamente como crisis, es más, son síntomas evidentes de la crisis actual una buena cantidad de situaciones que se consideran habitualmente como beneficiosas, como

¹⁸ Ibid; pág. 179.

herramientas propias de los individuos en relación con las cargas del pasado, es decir, nuestra crisis, en sus manifestaciones más concretas, es percibida en un primer momento... como libertad.

Ciertamente no llegaremos a conclusiones definitivas, pero el hecho de abordar fenómenos como el consumo, la relación entre el hombre y la tecnología que él mismo crea, los nuevos modelos de trabajo (“flexibles”, “libres”, pero por sobre todo abusivos), la Globalización (junto con sus ingenuos *groupies* y sus catastrofistas detractores a ultranza), el impacto que las ideologías han tenido sobre la forma que tenemos de comprender la política en todos sus niveles, las distintas expresiones culturales (desde el folclor hasta el deporte profesional) y el arte como reflejo no sólo de la crisis, sino que como el lenguaje que dice lo que ningún idioma puede decir... todos estos fenómenos, decíamos, nos permitirán dibujar un boceto relativamente certero de nuestro panorama actual, occidental pero cada vez más mundial, esa es al menos la intención, el que a su vez nos ofrece la posibilidad de comprender la crisis tanto en su forma como en las rutas de superación que pueden obtenerse. Lo que sí no puede garantizarse, son los efectos de una supuesta superación de la crisis.

Pero lo anterior, a nuestro juicio, no puede pasar por alto el perfil ético que evidentemente impacta en las relaciones que se establecen entre los individuos y en la construcción de los espacios comunes en que se desarrolla la existencia humana, pero en este caso la ética no ha de entenderse como simple moralina, sino que como un proceso permanente de constitución de las aspiraciones humanas y la legitimidad que puedan encontrar bajo las nuevas posibilidades de sentido que se abren en situaciones tan ambivalentes como son las que condicionan una crisis, donde la reflexión y crítica filosófica se nos presentan como herramientas ineludibles para no caer ni en los pesimismo ni optimismos que se intentan evitar.

El eterno retorno o la dinámica del destino.

A partir especialmente de la modernidad, la cultura occidental se ha decantado por la racionalidad, es decir, se ha optado por orientar el curso de nuestras vidas en base a los resultados obtenidos de la que es quizás la herramienta más particular del homo sapiens destinada a su supervivencia. Pero es ese rasgo instrumental¹⁹ que tiene la razón el que tiende a caer recurrentemente en el olvido, tal como lo señala Nietzsche en su texto de 1871 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde dice de la razón que, en tanto intelecto, es el principal medio de conservación humana: “*El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia.*”²⁰ De tal manera que la razón, en tanto medio para dar orden a nuestros pensamientos, especialmente expresado en los distintos tipos de lenguaje, no es más que uno de los instrumentos de los que se vale el ser humano para asegurar su existencia. No debemos entender lo anterior como un menosprecio de la razón, pues ello significaría sencillamente no reconocer las posibilidades reales de desarrollo que tiene el hombre, ya que es justamente la razón, o el pensar racional, lo que le ha permitido a nuestra especie elevarse como el ser, quizás el único, capaz de dotar de sentido a su vida precisamente rebasando los límites de la necesidad. Es gracias a la razón que la vida humana es histórica, es decir, que se va decantando por medio de las elecciones de las que son capaces los individuos tanto a nivel personal como colectivo. Y qué decir de las ciencias, probablemente la máxima expresión de los alcances de la razón.

Dicho lo anterior, es necesario señalar que la razón, pese a todos sus logros (aunque vale la pena decirlo, no todos ellos dignos de elogio) no es la única arista de comprensión de la existencia humana, puede ser una de sus dimensiones más determinantes, pero

¹⁹ En este caso, no nos referimos a la razón instrumental señalada por Horkheimer, pues aquí nos referimos a la razón como facultad, independientemente de la comprensión crítica que de ella hagamos.

²⁰ Nietzsche; OC I, pág. 610.

querer reducir nuestra experiencia vital a la pura racionalidad es no reconocer otros ámbitos determinantes de ella.

Si bien es cierto que la evolución histórica de las civilizaciones va de la mano de la racionalidad, dados los límites con que ésta se encuentra, no podemos descartar en este desarrollo todas las intuiciones, creencias y sensaciones con que los hombres y mujeres de todas las épocas han ido dibujando los esquemas de mundo al que pertenecen. Descartar todos aquellos procesos relacionados con la voluntad, los instintos y la ignorancia con que en gran medida nos hallamos respecto de los orígenes y destino de nuestra existencia sería no reconocer en ellos la posibilidad de una comprensión mucho más cabal de lo que somos.

La irracionalidad, en este sentido, no puede ser soslayada como una suerte de residuo de la razón que sólo muestra la bestialidad latente del ser humano, pues el sustrato irracional que permanece en nosotros nos permite comprender nuestra animalidad intrínseca como algo si bien no superado, sí al menos sometido a la consciencia de que somos una especie que en gran medida ha rebasado la naturaleza para situarse en un punto que no es intermedio, pero sí ambivalente, en el sentido de que nuestras experiencias, según la naturaleza que posean, oscilan entre la respuesta a nuestros requerimientos racionales o irracionales, y es en este punto que podemos dar algo de claridad respecto del modo en que se diseñan nuestros esquemas de mundo, proceso que no puede ser separado de aquellas intuiciones que, aunque no se fundan exclusivamente en saberes concretos, como lo son especialmente los resultados de la ciencia, nos permiten indagar en aquellas otras experiencias que se alejan de una racionalidad pura.

De ninguna manera se intentará exponer una crítica negativa de la ciencia, pero sí de señalarla como una de las dimensiones posibles desde las que se puede comprender, al menos en parte, el fenómeno de nuestras vidas. Para los alcances de la ciencia en el trazado de los esquemas de mundo nos referiremos más adelante. Pero lo que sí se intentará es indicar aquellos rasgos que se alejan de la racionalidad, en mayor o menor medida, pero que igualmente nos sirven para dar sentido a comprensiones de la realidad que tal vez sean excéntricas para nuestro contexto particular, pero que no por ello dejan de dar claridad a las formas como entendemos aquello que llamamos realidad,

comprensiones que, aunque ingenuas en una primera mirada, no por ello dejan de ser fuente de sentido frente al resultado que hoy somos y las perspectivas que se abren desde un panorama más amplio tendiente a reconocer las posibilidades que surgen a partir de nuestra crisis.

Si nos remitimos a los relatos germinales del monoteísmo, que ulteriormente serán en gran medida parte de los cimientos de la cultura occidental, en tanto ha sido estructurada por el cristianismo, el cual recién en el siglo XIX será sometido a una crítica más rigurosa, nos encontramos con algo que se repite en casi todas las culturas y que evidentemente refleja un sentir del ser humano respecto de la totalidad de su existencia, sentir del que se desprende la intuición de que nosotros, en tanto especie, no somos más que parte de un conjunto de fuerzas inaccesibles a nuestra plena comprensión, de ahí que la fe se haya erigido como una de las condiciones esenciales de los modos bajo los cuales se han construido los diferentes esquemas de mundo de los que tenemos algún grado de conocimiento. Y es que la fe, más allá de los contenidos narrativos bajo los cuales se establece una religión, podemos entenderla como una suerte de *médium* entre lo conocido y todo aquello que nos pone frente a una dimensión eminentemente misteriosa para nuestro intelecto, pero no por eso de poca relevancia, como son las preguntas fundamentales respecto del origen y sentido de la existencia humana, misterio frente al cual, quiérase o no, frecuentemente terminamos tomando un partido sin ningún tipo de respaldo racional, más allá de los intentos de insertar algún tipo de lógica cuando nos entregamos a la tarea de acercarnos a las respuestas que buscamos infructuosamente.

En su análisis de la historia del patriarca Abraham, Kierkegaard señala cómo aquél, a quien denomina *el caballero de la fe*, no puede ser presentado como ejemplo de moralidad o como un modelo humano a seguir, pues el terrible mandato que le impone Dios, sacrificar a su único hijo Isaac, que como sabemos es el fruto tardío de un matrimonio marcado por la esterilidad, no requiere de la sumisión a ley alguna, sea ésta arbitraria o natural, sino que requiere de una completa entrega a la fe. Abraham obedece no por coerción de los hombres, sino que por fe precisamente, para él la cuestión no es si se ha de cumplir un decreto impuesto, lo que está en juego es la humilde aceptación de lo misterioso que se cierne sobre el hombre, Abraham no espera nada de su sacrificio,

sólo se comprende como una partícula de polvo dentro de un universo incomprensible del cual ni siquiera cabe obedecer, puesto que no existe la alternativa de elegir en este caso. Pero esa entrega es también, de cierta manera, el salto que Abraham da más allá de la regularidad de nuestra cotidianeidad.

Al sacrificar a su hijo, Abraham no está validando el derramamiento de sangre, sino que simplemente se está arrojando a la fe desde un mundo en el que las certezas son tan escasas que a veces el misterio parece más seguro que nuestra limitada realidad constatable. De tal manera, Kierkegaard nos dice respecto de la fe en el sentido señalado: *“La fe, en efecto, es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general. Pero esto de tal modo, nótese bien, que el movimiento correspondiente se repita siempre y, en consecuencia, el individuo, después de haber estado en lo general, se aísla cada vez más en cuanto individuo y como algo superior a lo general”*²¹ Siguiendo con esta idea, podemos ver cómo la fe es un intento de elevarnos por sobre la generalidad de la cotidianeidad en que transcurren nuestras vidas, pero en un proceso condenado a la repetición permanente, puesto que si entendemos bien a Kierkegaard, el resultado de esta entrega a la fe es sólo la fe en esa plenitud que rebasa lo general, pero que paradójicamente nos condena a la generalidad desde la que una y otra vez nos vemos enfrentados a ese misterio de nuestra existencia. Y más allá de las expectativas de realización de nuestros proyectos, la fe podemos también entenderla como el paliativo frente al misterio que nos envuelve, es éste la condición de los límites de nuestro intelecto: *“Durante todo el tiempo del viaje tuvo fe [Abraham]; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, aunque estaba dispuesto a ofrecérselo en sacrificio si ése era el designio divino. Creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos”*²². Así la fe, sin tomar en cuenta aquí las tergiversaciones a las que se ha sometido por las instituciones religiosas, puede considerarse como la aceptación de ese absurdo al que alude Kierkegaard, absurdo al que de todas maneras no renunciamos a tratar de acceder, lo que se verifica especialmente en las culturas más primitivas.

²¹ Kierkegaard; Temor y Temblor; 641.

²² Ibid; pág. 614.

Otro caso ejemplar en el que podemos constatar a la fe como un medio de enfrentar lo misterioso nos lo entrega Job, quien al comienzo de la historia destaca por sus extensas posesiones, su numerosa familia, su noble reputación entre sus vecinos y amigos, todo lo cual se viene abajo cuando Dios, en un irracional impulso por mostrar a Satán la fidelidad de uno de sus mejores hombres, despoja a Job de sus pertenencias, familia, amigos y animales, sumiéndolo en la más miserable de las vidas posibles. Como sabemos, finalmente la fe de Job es recompensada por su inquebrantable fe, y Dios le restituye todo lo que le había quitado, pero antes, cuando está en sus peores momentos, y aunque sin dejar de tener fe en Dios, obviamente no deja de reprocharle la suerte que le ha otorgado, y mientras se consuela frente a unos amigos que lo visitan para acompañarlo en su desgracia, uno de ellos, Elifaz de Temán, le dice: “¿Eres tú el primer hombre que ha nacido? ¿Se te dio a luz antes que las colinas? ¿Sabes acaso los secretos de Dios? ¿Eres dueño de toda la sabiduría? ¿Qué sabes tú, que nosotros no sepamos? ¿Qué comprendes, que no comprendamos?”²³ En este caso, a diferencia del de Abraham, el daño ya está hecho (evidentemente sólo al final Job es restituido por Dios), los designios divinos ya han sido ejecutados y a Job, pese a la desesperación, no le queda más remedio que el acto de fe, el comprender que hay una fuerza superior incontrolable para él, que ha determinado al comienzo de su vida la dicha, luego la desgracia.

Pero lo que más llama la atención en este relato no es necesariamente la entereza con que Job pudo mantener su fe, sino que el momento en que la acepta definitivamente, después de una larga discusión con sus visitantes, en la que se ha manifestado su desesperación tanto como su intención de seguir fiel a su Dios, éste se le aparece y le responde a sus cuitas por medio de preguntas que dan a entender claramente cómo es ese rasgo de la existencia que aquí hemos llamado lo misterioso lo que domina en el sentir del hombre respecto a su posición en el cosmos: “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? ¿Habla, si es que sabes tanto! ¿Sabes tú quién fijó sus dimensiones, o quien la midió con una cuerda? ¿Sobre qué están puestas sus bases o quién puso su piedra angular, mientras cantaban a coro las estrellas del alba y aclamaban todos los hijos de Dios?”²⁴ Evidentemente, la época en que se crearon estas narraciones nos pueden hacer

²³ Libro de Job; 15, 7-9.

²⁴ Ibid; 38, 4-7.

pensar que es la ignorancia lo que lleva a cubrir con fe lo que los ojos de la razón no pueden ver, pero si observamos etapas más “desarrolladas” de la civilización vemos que este sentir persiste quizás bajo otras modulaciones, y en el caso de nuestra propia realidad creemos que de ninguna manera se ha superado, sino que ha adoptado formas particulares que se expondrán más adelante.

Si nos remitimos a una cultura posterior, e intelectualmente mucho más avanzada que la de los narradores judíos del Antiguo Testamento, vemos que el ámbito de lo misterioso está presente en el mundo griego, especialmente en su período arcaico, tanto como en los pueblos semitas que imaginaron las historias de Abraham y Job, y en este sentido, remito a la obra de E.R. Dodds *Los griegos y lo irracional*, en la cual se analiza la relación que la antigüedad griega tuvo con la irracionalidad patente en la vida humana, investigación de la cual aquí tomaremos en cuenta algunos puntos esenciales para los fines de este trabajo.

En primer lugar, Dodds muestra cómo desde el período arcaico se aprecia que los griegos consideraban como parte de sus vidas una suerte de dualidad, en la cual se era dueño sólo de una parte en tanto el individuo no se viera maniatado por fuerzas externas, puesto que era parte del destino humano el someterse a potencias que hacen perder el juicio y el gobierno de sí mismo, situación provocada directamente por alguna divinidad, poniendo como ejemplo el caso de Agamenón, el más poderoso de los reyes aqueos en la expedición hacia Troya, dato no menor en un mundo totalmente jerarquizado, donde si el más fuerte de los hombres es presa de fuerzas externas a él, más lo será el común de los mortales. Y es que en su análisis de la *Ilíada*, Dodds nos muestra que la *ate*, la tentación divina que lleva a Agamenón a su querrela con Aquiles por haberle quitado a su favorita, no es algo que haya nacido de él, sino que de su razón nublada por la potencia divina, en este caso Zeus, lo cual, según Dodds, de ninguna manera debe entenderse como una excusa barata por parte de Agamenón, ya que posteriormente, si bien el rey sostiene que su juicio ha sido manipulado por Zeus, ello no lo libera al menos de la responsabilidad de hacer las paces, voluntariamente, con Aquiles.²⁵ No deja de ser relevante el hecho de que sea precisamente Agamenón el ejemplo escogido para comprender cómo, ya en el

²⁵ Dodds, E.R; *Los griegos y lo irracional*; pp. 17-18.

sentir de los griegos del período arcaico, incluso un líder que bajo los términos actuales tendríamos que calificar no sólo de guerrero, sino que también de político, reconozca que los destinos de la realidad humana, por más que se quiera hacerlos depender de nuestros actos y decisiones, no escapan del matiz de misterio que en gran medida cubre nuestra existencia, pero que no por ello, dada su reacción posterior, se pierde la intención de hacer algo frente a ese destino marcado por la incertidumbre, destino que en el caso expuesto está determinado por los dioses, pero que también podemos situar en un ámbito más inmanente, al considerar que la realidad humana no se decide sólo en base a cuestiones racionales, algo que sigue siendo tan visible hoy como lo fue hace tres mil años.

Un segundo punto a destacar señalado por Dodds, es el de la diferencia con que los griegos se posicionaron en períodos posteriores frente a la idea de destino, tal como se la podría comprender desde el caso indicado de Agamenón, y pone como figura central a Protágoras, con quien no sabemos si se inaugura o alcanza mayor credibilidad la idea contraria, es decir, que son los hombres los dueños de su destino y la “medida de todas las cosas”, idea que no discutiremos en todos sus alcances, pero que de todas formas refleja un nuevo sentir, el cual si bien no se opone absolutamente a los anteriores preceptos religiosos, sin duda que viene a marcar un viraje respecto de cómo se experimentaba la realidad humana en un período de avances acelerados que cambiaron rápidamente las condiciones de vida precedentes, puede que se trate de “... *una opinión cuyo optimismo resulta patético mirado retrospectivamente, pero es históricamente inteligible. ‘La Virtud o la Eficiencia (areté) podía enseñarse’: criticando sus tradiciones, modernizando el Nomos creado por sus antepasados, y eliminando de él los últimos vestigios de ‘necedad bárbara’, el hombre podía adquirir un nuevo ‘Arte de Vivir’ y la vida humana podía alcanzar niveles nunca soñados hasta entonces...*”²⁶ pero esto no elimina la certeza de cómo ha sido una persistente en la historia humana el impulso e incluso la necesidad de rebasar los límites de lo dado, sea de la naturaleza o del ordenamiento divino que, en todo caso, es la interpretación de un pueblo respecto de los porqué a aquellas preguntas fundamentales que nos hemos hecho desde que poblamos este planeta. Optimismo, de todas maneras. Que el ímpetu conquistador de la especie

²⁶ Ibid; pág. 175.

humana que lo lleva a ir más allá de las fronteras de las condiciones en que se enclaustra nuestra experiencia vital no puede ser soslayado, nos parece también una certeza de nuestra paradójica existencia. Y es que nuestra existencia parece ser una permanente pugna entre lo incomprensible y nuestro afán de ajustarlo todo a nuestra medida. Comienza a reflejarse de esta manera lo que se ha llamado el espíritu trágico de la Grecia antigua.

Pero evidentemente, estas transformaciones en el modo de concebir el mundo y la posición que el hombre ocupa en éste, encuentran su reacción en los sectores que hoy llamaríamos más conservadores o tradicionalistas, y el punto que destaca Dodds es que pese a todos los esfuerzos de racionalizar esta realidad nunca pueden ser completamente efectivos, y prueba de ello es la trayectoria que sigue el pensamiento de Platón, que del establecimiento de una sociedad utópica, plenamente organizada desde la razón como el que se expone en la *República*, se termina por reconocer que la vida del hombre está escindida en dos dimensiones, una irracional, presa de los instintos y la animalidad sobre la cual no se puede ejercer un control absoluto, y la otra racional, aquella que es capaz de acceder a la verdad, pero que al mismo tiempo son pocos los llamados a este tipo de conocimiento: *“Pero esta escisión platónica del hombre empírico en demonio y bestia no es quizás tan inconsecuente como puede parecerlo al lector moderno. Refleja una escisión semejante en la concepción que Platón tiene de la naturaleza humana: el abismo entre el alma inmortal y el alma mortal corresponde al abismo entre la visión que Platón tiene del hombre, como debería ser, y su estimación de lo que en realidad es.”*²⁷ Y nos parece que es este el punto clave, entender que el hombre no es una sustancia completa, es más bien un desarrollo, una apertura a múltiples posibilidades de desplegar la vida tanto del individuo como la de una comunidad, algo que a todas luces no podría señalarse sólo a una racionalidad calculante sin tomar en consideración apetitos, aspiraciones y deseos que sin duda son ejes relevantes de la existencia.

Obviamente, Platón no pone en duda la dignidad de la razón, pero el tránsito que se observa desde la *República* hasta las *Leyes*, da cuenta de que nuestra especie, en tanto realidad vivida históricamente se desenvuelve en esa polaridad que lo sitúa en una suerte de vaivén que va desde lo que podríamos indicar como un programa de vida lógicamente

²⁷ Ibid; pág. 201.

estructurado hasta la vitalidad desnuda y anárquica, sometida frecuentemente a la incertidumbre de las consecuencias que se desprenden de ese pulular entre estos ámbitos, sin que ninguno pueda ser más relevante que el otro, aunque ciertamente se trata siempre de hacer valer la superioridad de la razón, superioridad que, a nuestro juicio, no es por lo general sometida a una crítica rigurosa. Pero es esta dicotomía desde la cual se ha desarrollado la historia humana, y por tanto, todas las transformaciones que han experimentado las distintas culturas no escapan de esa relación que se da entre los proyectos ideales del hombre frente al *factum* humano como tal.

Lo señalado anteriormente nos permite ahora mostrar cómo es que en el desarrollo de la especie, desde las comunidades donde germinaron las señales de lo que hoy denominamos como cultura hasta la actualidad, se ha experimentado una transformación fundamental respecto del modo en que consideramos el destino de la humanidad. Para ello, nos valdremos de la conocida noción del *eterno retorno*, si bien formulada más insistentemente por Nietzsche, no por ello inútil para comprender, de modo general, las dos formas fundamentales bajo las cuales se ha entendido esa otra idea del destino.

En su estudio sobre la percepción de la realidad temporal de las sociedades arcaicas, *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade nos expone cómo aquellas primeras colectividades, ya con un cierto grado de desarrollo técnico e intelectual, pudieron remitirse a una inmanencia que era lo único capaz de darle cobijo a individuos que poco y nada podían hacer frente a las incontrolables fuerzas de la naturaleza. En un tiempo donde no había absolutamente ninguna certeza respecto de las causas de los fenómenos que envolvían la vida cotidiana de esos hombres, mujeres y niños -nuestros antepasados directos- ni de lo que pudieran esperar como resultado de esos mismos fenómenos, estas comunidades pudieron establecer una sensibilidad respecto al tiempo que de algún modo les dio alguna dosis de seguridad, y esa sensibilidad es precisamente el mito del eterno retorno, el cual evidentemente no posee las mismas características que en el caso de Nietzsche, lo cual nos permitirá entender la mutación que ha experimentado en etapas posteriores esa sensibilidad arcaica a la cual hacíamos mención.

“Ese ‘eterno retorno’ delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir (...). Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la

prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva (...) las cosas se repiten hasta lo infinito, y en realidad nada nuevo ocurre bajo el sol".²⁸ Podríamos decir que de esta manera las sociedades arcaicas conjuraron su terror a lo desconocido, pues frente a la inestabilidad de la vida lo mejor era remitirse a lo poco conocido con que se contaba, y ese pequeño espacio de certezas era la repetición de los ciclos naturales, entre los cuales por su puesto se encuentra el ciclo de vida y muerte. Demás está decir que en este contexto la libertad aún no era una prerrogativa con que los hombres contaran en su horizonte, autoexigencia que aparecerá sólo posteriormente, junto con el incremento de los saberes respecto de la naturaleza y sus fenómenos, además del desarrollo de los recursos técnicos para dominarlos hasta cierto punto, de tal modo que fueron ciertas condiciones relacionadas con el poder que el hombre pudiera ejercer sobre su entorno lo que permitió el establecimiento de una consciencia de un más allá que no se vincula con una trascendencia espacial, ya no se trata solamente de la comprensión de la vida como escindida entre una vida terrenal y otra posterior a la muerte (creencia que sí estaba presente en el hombre arcaico, claro que siempre en el sentido de pertenencia completa a la naturaleza).

Esa consciencia de un más allá que comienza a perfilarse en el "progreso" de sociedades que desembocarían en el surgimiento de las primeras civilizaciones, puede ser también considerada como el reconocimiento de un impulso que existe en el animal humano, que no debe entenderse como su dimensión instintiva, pero sí como un móvil de la actividad humana que no es necesariamente fruto de los procesos racionales a través de los cuales se les puede dotar de un orden a aquellos fenómenos que de lo contrario se nos aparecerían como caóticos. Tampoco se debe comprender ese impulso como una esencia humana que estaría a la base de la especie, lo que nos sitúa frente a la añeja confrontación entre la concepción de una naturaleza humana base frente a la concepción histórica, según la cual la humanidad es rebasamiento (pero no superación) de la naturaleza, considerándose así al humano como un ser al que le es dado construirse a sí mismo, tanto en el plano individual, social y cultural, de hecho, la cultura sólo puede ser

²⁸ Eliade, Mircea; El mito del eterno retorno; pp. 106-107.

producto de fuerzas vivas conscientes de su capacidad de establecer por sí mismo sus propias metas.

Más allá de las consideraciones anteriores respecto a la naturaleza humana frente a su carácter histórico, tema que será abordado más adelante, un concepto clave para comprender la gran diferencia entre las sociedades arcaicas y nuestras culturas y civilizaciones, viene dado con la noción nietzscheana de la voluntad de poder, que de cierta manera señala qué sería ese impulso que lleva al hombre a la conquista de lo que se encuentra fuera del presente concreto. Si estamos aceptando que la racionalidad no tiene la facultad de despejar todas las incertidumbres que llenan nuestras vidas, estamos también aceptando que no somos seres enclaustrados en una comprensión única de la existencia, pero es justamente esa comprensión la que obliga a detenernos en el hecho de que, así como somos seres de conquista, en el sentido de que siempre nos estamos proyectando hacia ese más allá de las condiciones actuales de un escenario específico, ello no deja de reconocer los límites evidentes de nuestra situación. Creemos que la voluntad de poder tiene la virtud de abordar el qué de la humanidad desde una postura de honestidad que nada tiene que ver con la moralina tradicional, sino que con una forma de explorar el fenómeno humano desde sus manifestaciones, y no desde las intenciones o deseos de qué podría ser el hombre (como lo quería Platón), y que por otra parte nos permite también visibilizar cómo ese paso de un esquema de mundo arcaico hemos pasado a otro que sin intentar calificarlo, representa toda la actividad conquistadora a la que se lanzan hombres y mujeres a la búsqueda de las metas que dan sentido a la existencia, actividad que contiene lo mejor y lo peor de nosotros, desde las expresiones más elevadas del arte hasta las más cruentas guerras, desde la exploración espacial hasta la muerte de unos cuarenta mil niños al día debido a hambrunas provocadas por la indolencia de quienes sostienen el sistema económico mundial...

Para cualquiera que se encuentre familiarizado con la lectura de Nietzsche, entenderá que definir de un modo completo la voluntad de poder es tarea que requiere de un estudio completo, pero lo que aquí podemos señalar es que, y sin ánimo de complicar los términos ni de contradecir lo ya expuesto, la voluntad de poder es lo más cercano en el pensamiento vitalista de Nietzsche a una esencia humana, pero no es una esencia como tal, pues ello

supondría que todos los hombres actuarían de un modo determinado sin que las diferencias específicas sean relevantes. Pero el ser humano es pluralidad y perspectiva, y de cierta forma, la voluntad de poder es la energía anímica contenida en todo hombre que lo moviliza a la acción por la conquista de sus propias metas, y por ello es que la voluntad de poder, pese a que desde ella valoramos, ella misma es avalórica, en virtud de lo que se mencionaba anteriormente de que es impulso de las más grandes y las más repugnantes acciones humanas: *“En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor (...) Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega y por amor al poder –expone la vida.”*²⁹ Ciertamente el lenguaje poético que utiliza Nietzsche es en cierta medida violento, pero ello no debe hacernos perder la mirada de lo que se mencionaba más arriba, en el sentido de que se trata de un pensamiento que intenta escrutar al ser humano desde sus manifestaciones y no desde la idea que nos hemos ido forjando del Hombre.

La voluntad de poder se nos muestra entonces como el ámbito en el que la humanidad “avanza”, no en un sentido necesariamente progresista (algo que puede constatarse en algunos casos más bien aislados de la historia), sino que desde la perspectiva de que no somos seres estáticos, el dinamismo de nuestras existencias nos “obliga” a estar siempre en camino, así como los astros y las galaxias están en constante movimiento cósmico, la raza humana tampoco puede quedarse en su lugar de origen, en ese sentido se asume también la idea nietzscheana de que el hombre no es, sino que llega a ser, y cada vez que llega se lanza a una nueva búsqueda. Fuera de las concepciones ingenuas del destino humano –léase el progresismo, los utopismos trasnochados, la candidez del liberalismo o las esperanzas religiosas-, nos parece inútil negar el carácter avasallador de la especie humana, carácter que, insisto, se visibiliza en los hechos, no en los ideales, y si somos leales a esta concepción del hombre, tenemos que reconocer que *“... dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie ‘hombre’ tanto*

²⁹ Nietzsche, F; Así habló Zaratustra, pág. 176.

*como su contrario.*³⁰ Con esta perspectiva de la voluntad de poder, nos será mucho más claro entender que, en el fondo, es una de las herramientas con que el hombre ha juzgado y valorado su propio mundo, independientemente de las consecuencias que esas valoraciones han tenido para nosotros en la actualidad, las cuales en todo caso son parte de lo que somos, sin que sirva de nada llorar sobre la leche derramada, pero que también nos expone frente a la capacidad creadora que supone la voluntad de poder: *“Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.*”³¹ Y es esa capacidad creadora la que nos muestra cómo la voluntad de poder es uno de los ámbitos fundamentales bajo las cuales se constituyen nuestros diferentes esquemas de mundo.

Siguiendo con lo anterior, la voluntad de poder se nos muestra como el espacio de libertad del género humano, pero fácilmente se ve que no es una libertad ideal como la que generalmente se concibe ingenuamente, sino que una libertad que se entiende como constante desempeño, como un transitar de unas situaciones a otras, desde las más relevantes hasta las más consuetudinarias. Nuestra libertad, asumiendo que aceptamos esta posibilidad para el género humano, puede ser tan satisfactoria como dolorosa, pues la libertad viene aparejada a la responsabilidad y consecuencias de nuestros actos, pero de esto hablaremos más adelante, pues lo que en este sentido nos interesa abordar es otro ámbito de esa libertad subsidiaria de la voluntad de poder, que remite a los límites que encuentra nuestra libertad más allá de las condiciones particulares de cada individuo.

Hemos sostenido que la existencia de cada uno de nosotros se sitúa dentro de lo que hemos llamado un esquema de mundo, ahora bien, esos esquemas están compuestos por todo el arsenal de creencias, normas sociales, leyes, incentivos, certezas, etc... con que regularmente contamos, y es en este punto donde debemos detenernos en la concepción nietzscheana del eterno retorno que, como se verá, se diferencia abiertamente del eterno retorno tal como lo comprendieron las sociedades arcaicas, pero que mantiene el cariz de misterio insoslayable con el que la humanidad se enfrenta una y otra vez, ese rasgo inconquistable que rebasa todo conocimiento lógico para situarse en la esfera de las, por

³⁰ Nietzsche, F; Más allá del bien y del mal; pág. 63.

³¹ Nietzsche, F; Así habló Zaratustra; pág. 100.

muy fundamentales, para nada esclarecidas preguntas del ser humano en torno al sentido de su existencia.

Al igual que la voluntad de poder, más que definir debemos entender qué se entiende en Nietzsche por eterno retorno: *“Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.”*³² Con estas palabras aún no nos alejamos mucho de la comprensión arcaica del eterno retorno, pero nos acerca a una interpretación que, a nuestro juicio, no se condice con el pensamiento nietzscheano y que podríamos calificar como la interpretación mecánica del eterno retorno, la cual no considera la textura metafórica con que Nietzsche plantea la cuestión. En un pequeño fragmento póstumo dice: *“El principio de conservación de la energía exige el eterno retorno”*³³ Bajo esta perspectiva, se ha indicado que el eterno retorno es la consecuencia de una cantidad de energía en el universo que, aunque inconmensurable para nuestros parámetros, es limitada, y que por lo tanto está determinada a repetir sus combinaciones una y otra vez, pero esta concepción nos parece errada en el sentido de que no toma en consideración el aspecto humano del eterno retorno, el cual remite esencialmente al valor que es capaz de darle a la vida el hombre aceptando todas sus condiciones, las cuales pueden ser beneficiosas o perjudiciales para nosotros dependiendo del caso.

El eterno retorno implica en términos concretos la lealtad del hombre a la vida, y ese nos parece que es su rasgo fundamental: no una descripción, sí una actitud de vida ante los avatares de la existencia de la que somos responsables: *“El mundo de las fuerzas, por lo tanto, no llega nunca a estar en equilibrio, no tiene un solo momento de reposo, su fuerza y su movimiento son en todo tiempo los mismos. Cualquier estado que dicho mundo pueda alcanzar tiene que haberlo alcanzado ya y no una vez, sino innúmeras veces. Así pues, este momento: ya existió alguna vez y muchas veces y asimismo retornará, todas las fuerzas distribuidas exactamente de la misma manera que ahora: y lo mismo se puede decir del momento que dio vida a éste y del que de éste nazca. ¡Hombre! A tu vida entera, como si de un reloj de arena se tratara, se le dará la vuelta*

³² Ibid; pág. 305.

³³ Nietzsche; Fragmentos póstumos IV; pág. 161.

una y otra vez, y una y otra vez volverá a discurrir –un gran minuto de tiempo entremedio, hasta que todas las condiciones de las que tú surgiste vuelvan a darse juntas en el ciclo del mundo.”³⁴ Lo relevante aquí es la noción de la repetición de ciertas condiciones en las cuales se desarrolla la existencia del hombre. Ahora sí, aunque cercana a la comprensión arcaica del mito del eterno retorno, accedemos a una comprensión que sería la que está a la base de nuestra sensibilidad existencial y de nuestros esquemas de mundo, donde lo que se exige del hombre no es la explotación de una u otra cualidad de las que es dueño, sino que, como se señalaba, de una actitud subsidiaria de un reconocimiento del destino de las edades del hombre que, fuera de todo pesimismo, no nos sitúan necesariamente en un escenario de completa pasividad, pero sí de que toda empresa humana está, en último término, sometida a las condiciones del eterno retorno, sometimiento a partir del cual es justamente nuestra voluntad de poder la que nos lleva a cuestionar tales condiciones, y sólo de esa manera es que podemos aceptar que si bien no somos plenamente libres, decir que no lo somos de ningún modo no alcanza para explicar cómo es que en la historia humana lo que se observa es un perpetuo dinamismo de las formas bajo las cuales se ha concebido nuestra realidad.

Si aceptamos esta forma de interpretar el eterno retorno, podemos comprender también la necesidad de la crisis ya no desde la negatividad con la que se suele valorar tal idea, sino que como parte de la composición de la experiencia humana, la que tal como se ha insistido no puede ser enclaustrada en una imagen fija, así como tampoco se pueden fijar las metas de esa experiencia y sus consecuencias. El eterno retorno nos permite entonces ver en el despliegue de nuestra historia no una anticipación de los acontecimientos más relevantes a los que asistimos, sino que una constatación de la inevitabilidad de la crisis (para los propósitos que aquí nos trazamos). Querer ver en el eterno retorno algo así como la posibilidad de un talento de pitonisa es más bien parte de la recepción vulgar del pensamiento nietzscheano, pues de ser así, nada tiene que hacer la voluntad de poder, la cual si bien es parte del individuo sin que podamos elegir ser seres volitivos o no, esa voluntad se entremezcla con los otros aspectos del hombre, tales como pueden ser la razón o la misma capacidad técnica de dominio de la naturaleza, así

³⁴ Nietzsche; Fragmentos póstumos II; pp. 790-791.

como la indiscutible facultad inventiva que poseemos, la posibilidad de crear no sólo objetos y máquinas que se hacen parte de nuestra realidad, sino que también de “esculpir” nuestra propia identidad y el temple con el cual nos entregamos a la construcción de nuestro destino siempre marcado por lo que cae bajo nuestros cálculos (sean lógicos, morales, políticos) y lo que se nos aparece siempre como lo inconquistable del ser.

En virtud de lo expuesto, el eterno retorno no lo debemos entender como una cárcel del género humano de la cual no tenemos escapatoria, puesto que es a nuestro juicio precisamente su reconocimiento lo que posibilita la generación de los necesarios espacios de libertad que requiere el hombre bajo la consciencia de su situación que ciertamente no es capaz de determinar por sí mismo, consciencia que a su vez nos obliga a una elección fundamental, la del amor hacia el eterno retorno, que en el fondo es el amor a la vida: *“¿Habéis dicho sí alguna vez a un solo placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas.- ¿habéis querido en alguna ocasión una sola vez, habéis dicho en alguna ocasión ‘¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!’? ¿Entonces quisisteis que todo vuelva! –todo nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces amasteis el mundo,- vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! Pues todo placer quiere -¡eternidad!.”*³⁵ Así, el eterno retorno se nos muestra como la encrucijada en la cual el hombre ha de optar por la vida, por su felicidad, pero que ello implica indefectiblemente optar por el dolor, es decir, optar por todo lo que se encuentra entre la felicidad y el dolor, es decir, optar por la vida en toda su complejidad y no en la idealidad de lo que quisiéramos que fuese la vida.

Amar la vida, en los términos nietzscheanos, no remite a un romanticismo relativo a la búsqueda de una pacificación y satisfacción eterna, amar la vida significa aquí entregarnos a ella pero para, paradójicamente, hacerla nuestra, ser los amos de nosotros mismos, esa es la tarea inagotable de la existencia que acepta el devenir del eterno retorno. Más que del resultado se trata de la aventura que significa vivir en el caso del hombre, un vivir incomprensible en términos naturalistas, pues es indisociable de una consciencia, de un propósito y de un estilo con que cada quien modula sus propias

³⁵ Nietzsche; Así habló Zaratustra; pág. 435.

experiencias, lo que evidentemente se traslada al carácter colectivo de nuestras sociedades: *“Yo hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno?— Quien pueda ser aniquilado con la frase ‘no hay salvación’, debe morir. Yo quiero guerras en las que los que tienen ganas de vivir desalojen a los otros: esta pregunta debe disolver todos los vínculos y expulsar a los cansados del mundo —vosotros debéis echarlos fuera, cubrirlos de desprecio o encerrarlos en manicomios, llevarlos a la desesperación, etc.”*³⁶ A partir de esto, de las ganas que se necesitan para vivir realmente (y no simplemente sobrevivir), es necesario también el dolor, algo que parece ser una simple tautología, pero que si nos remitimos a los discursos provenientes de la política, la publicidad, los medios de comunicación de masas e incluso de la educación formal, el dolor pareciera ser una experiencia que quiere ser exiliada de nuestra realidad, algo que a todas luces, y por no utilizar palabras despectivas, no es más que ingenua utopía: *“... los ‘dolores de la parturienta’ santifican el dolor en cuanto tal, -todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, implica dolor...”*³⁷

Para concluir con este capítulo, cabe mencionar que el eterno retorno desde la perspectiva nietzscheana nos ha servido para establecer dos cuestiones fundamentales para dar sentido a lo que sigue, pero que creemos no se les da la importancia que merecen a la hora de delinear los modos bajo los cuales orientamos nuestros enfoques a la hora de determinar la situación de nuestros esquemas de mundo y sus posibilidades de desarrollo o transformación. En primer lugar, hemos visto cómo, desde las primeras culturas de las que tenemos alguna información, ha existido la consciencia del misterio que acecha a todo intento de comprender tanto al cosmos como los fenómenos humanos de manera completa, misterio frente al que sencillamente poco y nada podemos hacer. Pero, y en segundo lugar, una vez que entendemos al eterno retorno junto con la voluntad de poder, estamos en posición de concebir el destino humano desde una perspectiva diferente a las tradicionales, sean las concepciones trágicas que ponen en discusión nuestra libertad o las optimistas que abusan de tal noción. De esta manera, vemos que el destino humano, bajo la sensibilidad que aquí se pretende exponer, nos sitúa frente a un destino dinámico, en el cual la idea de crisis que se ha señalado anteriormente no es más que una parte del

³⁶ Nietzsche; Fragmentos póstumos III; pág. 503.

³⁷ Nietzsche; Crepúsculo de los ídolos; pág. 143.

conjunto de fuerzas de todo tipo que conforman la existencia humana, y que nos obliga a pensar el destino del hombre, desde nuestro enfoque particular, desde las paradojas y los vaivenes de un mundo que, en tanto interpretación de una realidad que nunca nos es dada abiertamente, nos obliga a nosotros mismos a responsabilizarnos de tal destino, más allá de los límites evidentes que existen ante tal perspectiva.

Rasgos de la crisis

En este capítulo nos propondremos mostrar algunas de las manifestaciones de lo que comprendemos como la crisis que actualmente experimenta la civilización occidental, considerando algunos de los aspectos que parecen ser los más relevantes, no obstante de que puedan sugerirse otras aristas desde las cuales abordar el problema. Estas manifestaciones nos permitirán despejar dos cuestiones fundamentales respecto de los propósitos trazados para este estudio:

- En primer lugar, podremos reconocer que bajo la idea de crisis no estamos señalando ninguna situación catastrófica, sino que un escenario cultural y social en el que la incertidumbre se impone como la sensación predominante en el contexto de la posmodernidad o hipermodernidad, escenario profundamente marcado por el sistema productivo, que se ha erigido como el paradigma de nuestra civilización, meta que si bien se encuentra dentro de los motores de desarrollo de toda sociedad avanzada en términos técnicos y políticos como es la nuestra, no por ello no trae consigo riesgos y perjuicios.
- Y en segundo lugar, podremos visibilizar que las críticas y cuestionamientos en torno al modelo social en que vivimos no son el resultado de falsas ilusiones rotas de un mundo perfecto, así como tampoco representan el resentimiento de los fracasados e inadaptados a las nuevas condiciones de vida que plantea un mundo nuevo. Lo que se intentará mostrar es que, como se indicaba en el punto anterior, nuestra crisis se nos exhibe de un modo solapado, disfrazado, la crisis que nos acecha está detrás del telón, moviendo los hilos de las escenas que dibujan la existencia de los hombres y mujeres de hoy de una forma seductora y aparentemente deseable, pero que es justamente la incertidumbre lo que está a la base de la sensibilidad con que afrontamos este esquema general de mundo que amenaza con socavar algunas de las prerrogativas que, hasta hace no mucho, nos parecían irrenunciables en el contexto humano, tales como la autonomía, la disposición de nuestro tiempo o la organización de nuestras vidas en base a proyectos genuinos surgidos de las voluntades particulares.

Para cumplir con lo anterior, nos proponemos mostrar desde, vale señalarlo, perspectivas acotadas pero no por ello carentes de importancia, escenas en las que percibimos la crisis, y junto con ello la necesidad de afrontarlas y someternos a la construcción de nuevas perspectivas que puedan ser un punto de apoyo para establecer nuevos enfoques que permitan, por una parte, reconocer posibles salidas a la crisis, y por la otra recuperar ciertas nociones respecto de lo que significa para el individuo humano la facultad de determinar sus propias metas en un ámbito de libertad dentro de los parámetros en que esto es posible.

El peregrinaje en Bauman

Es evidente cómo los modos de vida, al menos a partir de la segunda mitad del pasado siglo, han variado dramáticamente, transformaciones que han modificado la comprensión de nuestra realidad social, de la forma en que nos relacionamos con el tiempo y con los otros, y que nos ha expuesto finalmente frente a nuevos escenarios en los que se desarrolla la vida dentro del contexto de lo que Zygmunt Bauman ha denominado como “modernidad líquida”, concepto con el que se manifiesta principalmente la instantaneidad de nuestras vidas bajo las condiciones actuales, líquida en tanto no es posible darle una forma permanente, a diferencia de la solidez de la modernidad pesada, de las líneas fordianas de ensamblaje, en las que la ética del deber y literalmente la solidez de los materiales con que se trabajaba mostraban un paisaje en occidente muy diferente del de hoy, donde lo digital y lo efímero es lo que con cada vez más fuerzas empieza a ganar terreno.

De una sociedad a largo plazo hemos llegado a otra sociedad a corto plazo, donde lo que prima es la movilidad, el estar permanentemente probando diversas experiencias de todo tipo a la carta... o al menos eso es lo que se plantea en términos positivos desde quienes ven en el desarrollo de la modernidad en sus fases actuales algo deseable para nosotros y las generaciones futuras. Pero las cosas no son tan simples, si bien es atractivo hablar de una humanidad en movimiento, el hecho de moverse simplemente por hacerlo, es decir, cuando el movimiento se presenta como una imposición más que como una decisión, los fenómenos de esta modernidad líquida no deben ser aceptados tan a la ligera: “*El ‘largo plazo’, al que*

aún nos referimos por costumbre, es un envase vacío que carece de significado; si el infinito, como el tiempo, es instantáneo, ‘tener más tiempo’ puede agregar muy poco a lo que el momento ya nos ha ofrecido. No hay mucho que ganar con las consideraciones ‘a largo plazo’. La modernidad ‘sólida’ planteaba que la duración eterna era el motor y el principio de toda acción; en la modernidad ‘líquida’, la duración eterna no cumple ninguna función. El ‘corto plazo’ ha reemplazado al ‘largo plazo’ y ha convertido la instantaneidad en ideal último. La modernidad fluida promueve al tiempo al rango de envase de capacidad infinita, pero a la vez disuelve, denigra y devalúa su duración.”³⁸ Ante esta situación, nos hemos visto lanzados a una vida de peregrinaje, que ya nada tiene que ver con la idea del peregrino que visita un santuario o sitio de culto religioso, sino que con una exigencia de ir de un lugar a otro sin establecernos en ninguno de ellos, de ir de una experiencia a otra sin detenernos más de lo necesario en ninguna de ellas, lo que se manifiesta en el ámbito amoroso, social y, quizás con más fuerza, en el laboral.

*“La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado –del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso mutuo-, la supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados; la reproducción y el crecimiento del capital dependían de esa contratación. El punto de encuentro era fijo; ninguno de los dos podía ir muy lejos por su cuenta –la solidez de la fábrica encerraba a ambos socios en una celda común-. Capital y trabajo estaban unidos, podríamos decir, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, y hasta que la muerte los separase. La fábrica era su domicilio común –simultáneamente campo de batalla de una guerra de trincheras y hogar natural de sueños y esperanzas-.”³⁹ Si bien es cierto que esta forma de pertenencia a la fábrica o al lugar de trabajo, cualquiera que sea, sigue siendo una de las formas efectivas en las que gran parte de la población sigue relacionándose con el trabajo, es innegable la marcada tendencia a la flexibilización del trabajo, al emprendimiento personal (regulado o no) y a la lógica del *free lance*, expresiones que dan cuenta de la paulatina salida de los centros de trabajo para entrar en lo que podríamos denominar como el vagabundeo por*

³⁸ Bauman, Zygmunt; *Modernidad líquida*; pág. 134.

³⁹ *Ibid*; pág. 154.

diversas posibilidades de desarrollo de una carrera profesional o sencillamente de las diversas actividades productivas que no necesariamente dependen de una preparación previa.

Desde una perspectiva optimista, todos estos cambios permiten una liberalización general de la vida, una mayor capacidad de elegir entre múltiples oportunidades que, en última instancia, posibilitan un aligeramiento respecto de las cargas que suponían las antiguas condiciones de la modernidad sólida, posibilidades que surgen a partir del desarrollo tecnológico –especialmente en el terreno digital- y de las políticas liberales que someten a nuestras sociedades a la flexibilización del trabajo, y supuestamente de nuestras vidas, todo bajo una perspectiva individualista que, más que abogar por la autonomía de cada individuo por construir su propia existencia, se refiere a la soledad con que el individuo debe enfrentarse a un mundo competitivo, en el que la pasividad y la “pérdida de tiempo” no tienen cabida si lo que se quiere es el éxito dentro de los parámetros actuales: *“En la actualidad las cosas han cambiado, y el ingrediente crucial de este cambio multifacético es la nueva mentalidad ‘a corto plazo’ que vino a reemplazar a la mentalidad ‘a largo plazo’.* Los matrimonios del tipo *‘hasta que la muerte los separe’* están absolutamente fuera de moda y son una rareza: los compañeros ya no tienen la expectativa de permanecer juntos mucho tiempo (...) La *‘flexibilidad’* es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado de trabajo presagia el fin del *‘empleo tal y como lo conocemos’*, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de *‘hasta nuevo aviso’*. La vida laboral está plagada de incertidumbre.”⁴⁰ Y es esa incertidumbre la que podemos encontrar desde una perspectiva diferente, considerando que esta flexibilización a la que se han sometido los trabajadores de gran parte del mundo occidental, lejos de solucionar los problemas tradicionales (desempleo, seguridad, condiciones) han hecho surgir otros, uno de los cuales es esta noción de peregrinaje que aquí se perfila.

Más allá de los aspectos concretos de la escena del trabajo hoy, hay un ámbito que Bauman anuncia respecto de lo que sería la situación existencial del ser humano que trabaja en una sociedad como la nuestra, y ese ámbito sería el de la soledad con que nos vemos

⁴⁰ Ibid; pág. 157.

arrojados a la vida de peregrinaje que aquí se señala: *“Probablemente la actual versión ‘licuada’, ‘fluida’, dispersa, diseminada y desregulada de la modernidad no augure el divorcio y finalmente la ruptura de la comunicación, pero sí presagia el advenimiento de un capitalismo liviano y flotante, signado por el desprendimiento y el debilitamiento de los lazos entre capital y trabajo (...) El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimientos impensable antaño incluso para aquellos ‘propietarios invisibles’ de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo.”*⁴¹ No se trata lo anterior de apelar a una sociedad donde el gregarismo sea la forma esencial de las relaciones humanas, evidentemente, y eso se sabe bien desde la perspectiva de la filosofía, los espacios de soledad con que contamos en nuestra vida cotidiana son relevantes para la reflexión y la necesidad de la introspección que todos realizamos en algún momento, lo que Bauman en el fondo cuestiona es la erosión del espacio público, signado ahora como el espacio del mercado, de las transacciones y los servicios comerciales, espacio en el cual cada uno se rasca su espalda, donde es el individualismo devenido en narcisismo el que está a la base de toda comunicación posible.

Lo expresado más arriba, y para precavernos de posibles críticas fuera de lugar, no remite a una especie de moralismo anticapitalista, pues es el resultado de una constatación de hechos que no dan lugar a dudas, son hechos que se evidencian en la vida laboral del hombre y la mujer común de nuestros días, se ve en la publicidad, en el sistema educativo y en las políticas públicas que fomentan el crecimiento desmesurado del emprendimiento individual. Sea el dueño de su propia vida, sea el empresario de sí mismo... más adelante veremos cómo estos tópicos no son el paraíso que prometen ser, pero no nos adelantemos. De una sociedad disciplinada (el capitalismo pesado) hemos accedido a una sociedad obsesiva por el rendimiento. La eficacia y la productividad se erigen como el nuevo espíritu santo, los ejes de nuestra existencia... y en el fondo de todo eso, aunque podemos aseverar que muchas de las cargas del pasado se han mitigado (aunque no necesariamente gracias a la imposición de las nuevas condiciones del sistema socioeconómico imperante), hemos

⁴¹ Ibis; pág. 158.

adquirido muchas otras, y las tasas de suicidio aumentan, y el hambre continúa, y cada vez nos sentimos menos aptos para establecer relaciones genuinas con el resto, ni siquiera con nuestros círculos más cercanos. Y así como Albert Camus ponía en boca de Calígula lo que muy pocos han querido decir, nosotros sostenemos que tras todas las luces del progreso y el desarrollo hoy, tal como a lo largo de toda la extraña historia humana, “...*los hombres mueren y no son felices*”⁴², y el problema hoy es que ni siquiera sabemos por qué no lo somos, después de todo, hacemos todo lo que se nos impone para llegar a serlo.

La cuestión de fondo, el por qué la soledad a que nos lleva la (des)organización laboral actual es nociva, no la debemos buscar en el ámbito moral, sino en el modo como estas situaciones afectan las formas bajo las cuales vivimos, y en ese sentido, puede resultar esclarecedora la concepción heideggeriana del *habitar*. Nosotros habitamos en el mundo, pero ello no quiere decir sencillamente que estamos puestos pasivamente en él. Nuestra existencia requiere de vínculos con nuestro entorno, los cuales no serían necesarios si sólo respondiéramos a nuestros instintos, pero como somos seres históricos, que nos desplegamos hacia horizontes siempre cambiantes, nos exponemos frecuentemente a lo que, metafóricamente, sería una suerte de extravío en el tránsito de una circunstancia vital a la otra, y frente a esta situación es que se nos presenta la necesidad de establecer vínculos con nuestra realidad, los cuales no deben ser comprendidos como ataduras, sino que como una base desde la cual poder abrirnos a la existencia con los otros, pero ello en el entendido de que primero debemos encontrarnos con nosotros mismos, con los elementos íntimos de nuestra vida que le dan soporte a nuestros proyectos.

En su artículo *Construir, pensar, habitar*, Heidegger, tras un análisis etimológico – del alemán, por supuesto– de la palabra construir, llega a la conclusión de que el construir y el habitar remiten a un mismo modo de vida que le sería esencial al hombre: “*Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir (...) El construir (Bauen) aquí, a diferencia del cuidar, es un erigir. Los dos modos del construir –construir como cuidar, en latín collere, cultura; y construir como levantar edificios, aedificare– están incluidos en el propio construir, habitar. El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la*

⁴² Camus, Albert; Calígula; acto I.

*lengua, lo 'habitual'.*⁴³ Esto nos remite, por una parte, a lo ya señalado respecto de que nuestra existencia se define principalmente como una construcción permanente, pero como toda construcción necesita de bases sólidas, la seductora idea de la humanidad en movimiento (volátil, líquida en las palabras de Bauman) no es más que una vana ilusión de no pertenencia que tiende a confundirse con la libertad, cuyas consecuencias se reflejan en fenómenos asociados generalmente a la carencia de un suelo sobre el cual sostenernos.

*“No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto somos los que habitan (...) en el habitar descansa el ser del hombre.”*⁴⁴ Una cosa es el habitar en el sentido que Heidegger aquí expone, sin embargo, hay más, puesto que siguiendo en su rastreo etimológico, el filósofo alemán señala que la idea de habitar viene aparejada a las de permanecer y residir, con lo que se evidencia lo que se ha tratado de mostrar en este lugar, que la vida humana no puede ser desprendida de, al menos, el intento y la búsqueda de dar con esos topos de certeza y sentido desde las cuales erigir nuestra existencia.

Lo anterior no debe llevarnos a pensar que para cumplir con estas prerrogativas del habitar humano se deba insistir en algo así como una permanencia en la tradición. Si bien la tradición, guste o no, es la que trae los elementos a partir de los cuales se ha configurado nuestro presente, no por ello cobra sentido el hecho de insistir en una sumisión a los valores que trae consigo. Lo que aquí se critica es la concepción de la humanidad en movimiento, noción que constituye un pleonasma, puesto que como se ha indicado en más de un lugar, el movimiento y el dinamismo son parte crucial de nuestra vida, pero el punto de separación con los parámetros actuales es remitir todo al movimiento, tal como se expresa en la vida laboral de hoy que aquí hemos abordado. Si atendemos a lo que nos dicen tanto Heidegger como Bauman –dos autores muy disímiles, por cierto–, podemos deducir que el hombre requiere inevitablemente de espacios de certeza. El peregrinaje que describe Bauman, orientado al mundo laboral pero perfectamente comprensible desde otros ámbitos, es justamente lo contrario, el miedo a establecer aquellas certezas. Bajo las promesas del mercado, del éxito y de la obsesiva tendencia a adaptarse al mundo y sus paradigmas, ¿no

⁴³ Heidegger, M; *Construir, habitar, pensar*, en Conferencias y artículos; pág. 129.

⁴⁴ *Ibid*; pp. 130-131.

hay acaso una forma de publicitar la necesidad de pertenecer a algo, pero que justamente lleva a actuar en un sentido completamente inverso?

En la escena del trabajo actual, podemos ver cómo ésta es entendida como un mero lugar de autogestión individual para la permanente reproducción de la vida bajo las condiciones de la sociedad de consumo en la que vivimos, escenario defendido y justificado por los turiferarios del liberalismo económico, aduciendo que ese es el camino a la libertad y la satisfacción de la que cada uno es dueño. Desde una perspectiva tecnocrática podríamos estar plenamente de acuerdo con lo anterior, pero nuestra realidad no se reduce sólo a aquellas actividades relacionadas con la producción y la adaptación a las leyes del consumo (las únicas leyes permitidas para avanzar hacia una deformada autonomía), pues existen múltiples factores de orden espiritual, intelectual y hasta emotivos que dan cuenta del fracaso de todas las recetas liberales de la “buena vida”, recetas instantáneas que se venden en polvo y las podemos encontrar en las góndolas de cualquier mercado y especialmente de las farmacias. La cuestión de fondo es que, sin ninguna intención de rechazar la necesidad de los espacios de intimidad que requiere todo ser humano, las condiciones de vida actuales sí rechazan la comprensión del mundo (no sólo del mundo laboral) como un lugar de encuentro con la alteridad, con la diferencia y la resistencia que siempre es condición de toda posibilidad de libertad.

Los paradigmas con que hoy nos manejamos nos exhiben la libertad como algo liviano, como aquello que podemos conseguir sólo mediante la capacidad personal de producir de acuerdo a las leyes del mercado. Pero si nos remitimos a comprensiones más honestas de la libertad, ésta no la podemos entender más que como una constante lucha, la cual precisamente se da en el encuentro con el otro. Y el trabajo es justamente una de las actividades preponderantes en las que se manifiesta esa necesidad de compartir espacios comunes con los demás, con todos los reveses y conflictos que esto plantea, pero no por ello irrelevantes a la hora de constituirnos como individuos y como sociedad.

La cuestión de fondo es que, ahora más allá de la esfera laboral, los procesos de cambio que vienen dándose desde hace unas décadas, especialmente a partir de la masificación del mundo digital, han modificado nuestros hábitos de vida de una manera más bien negativo, lo cual es pertinente repetirlo hasta el cansancio, no se debe a la irrupción de

lo digital en sí, sino al modo en que hemos adoptado tales desarrollos. Y si hablamos de un impacto hasta ahora negativo, esto se debe precisamente al desencuentro al que hemos llegado dadas las formas de aislamiento a que nos empuja el sistema imperante, desencuentro que se refleja en las amistades, en las relaciones amorosas y familiares y en el enclaustramiento al que nos vemos sometidos en las condiciones ya descritas.

Sugerir remedios a la situación de desencuentro a la que nos acostumbramos cada vez más es tan ingenuo como creer que bajo las leyes del libre mercado se encuentra la clave de nuestra felicidad, pero sí podemos dar pasos hacia una comprensión del mundo humano que permita revertir los términos, y que sea el humano el que se exponga como la prioridad de las demandas humanas (algo que parece evidente en su formulación) antes que las prerrogativas de la sociedad de consumo que parece cobrar cada vez más fuerzas. La paradójica situación de hoy nos muestra a las masas de hombres y mujeres chocando entre sí, como si estuvieran revueltos en una mezcla informe de clientes y productores, pero entre los cuales no se genera vínculo alguno, lo cual evidentemente merma la capacidad de una convivencia sana en la que los individuos puedan ser plenos factores de cambio y de creación de nuevos esquemas de mundo, algo explícitamente opuesto a la concepción de un individualismo inconsciente y reactivo como el que se espera que adoptemos.

Finalmente, la falta de un anclaje a nuestra realidad individual y social, propiciada por la sumisión a las forzadas necesidades del mercado intensifica la sensación de incertidumbre en que nos vemos envueltos, incertidumbre que se traslada hacia otros campos de nuestra civilización, y que no necesariamente se ligan directamente con el trabajo o algunos de los ámbitos que aquí se han mencionado, pero que sin duda se interrelacionan a la hora de intentar al menos establecer los topes desde los cuales se podría obtener una imagen más o menos clarificadora de la situación a que se enfrenta nuestra existencia en tales circunstancias.

La tecnología y el terror

El siglo XX, como ningún otro, nos expuso a la humanidad ante la necesidad imperiosa de reflexionar sobre los alcances de las nuevas capacidades que el ser humano obtiene, a un ritmo cada vez más acelerado, producto de los avances de la ciencia y la tecnología. Requerimientos que por mucho tiempo fueron soslayados en parte por las dudas respecto de los alcances de los progresos técnicos, en parte por considerarse en muchos puntos exageradas las consideraciones sobre los riesgos de tal desarrollo, y en parte también sencillamente por la irresponsabilidad de considerar el progreso científico como una señal de la evolución humana que no necesitaría de la reflexión para estar acorde a los esquemas de mundo perfilados a partir de los severos cambios en la estructura de nuestra realidad material y también espiritual.

Para exponer algunas consideraciones respecto de cómo la ciencia y la tecnología afectan a nuestras vidas y, por tanto, se reconocen como parte integral del proceso actual que aquí hemos considerado como una crisis, nos parece pertinente señalar tres relevantes aclaraciones:

- Primero, y como ya se ha indicado, nuestra posición frente al progreso científico y tecnológico es de total apertura. Consideramos a la ciencia como una de las expresiones más elevadas de la humanidad, expresión que muestra con toda intensidad la voluntad de poder en sus más nobles versiones, presenta el deseo constante de hombres y mujeres por rebasar las condiciones naturales que en muchos aspectos limitan al ser humano en su deseo de expansión en todo sentido y da cuenta de la capacidad que tenemos de ensanchar nuestros límites de comprensión de la realidad, tal como lo ha mostrado la exploración espacial en las últimas décadas.
- Segundo, y no obstante el punto anterior, no podemos dejar de tomar en consideración el reverso de la ciencia y la tecnología, el uso inadecuado y, perdonando la expresión, estúpido de los nuevos conocimientos que nos permiten estas disciplinas con fines que, a fin de cuentas, sólo traerían destrucción y miseria, tales como la proliferación del armamento nuclear, el uso de armas químicas y biológicas, la manipulación de los espacios digitales para intervenir elecciones y movimientos financieros, etc.

Creemos que son justamente estos usos de la tecnología los que abren el campo a los miedos frente a estos saberes, miedos que, si bien pueden ser fundados hasta cierto punto, no por ello deben ser el motivo de un estancamiento de la expansión del conocimiento al que podemos acceder. Hay otros puntos de conflicto, como la clonación humana, la utilización de células madre como recursos médicos, relaciones sentimentales digitales, que evidentemente propician una discusión ética, la cual no debe llevarnos al moralismo amenazante, prohibitivo y castrador, tal como hacen aquellos conservadores que, horrorizados frente al aumento de la población portadora de VIH más joven en Chile, insisten en la abstinencia sexual como la única forma de combatir el virus, negándose sistemáticamente a la difusión de los métodos artificiales de prevención existentes desde hace bastante tiempo.

- Tercero, ante esas paradojas a que nos expone la ciencia y la tecnología en su desempeño en las últimas décadas, sostenemos que es en una relación consciente con los adelantos que están y que se avecinan en donde podemos obtener los frutos más enriquecedores de los alcances a que podemos acceder. Y al decir conscientemente, no nos referimos solamente al conocimiento en sí de los avances científicos y tecnológicos, sino que también en el sentido de que, si atendemos a la historia, ningún descubrimiento, del orden que sea, es algo así como la llave al paraíso terrenal, pues todo lo relativo al desarrollo de la humanidad no puede ser despojado de los términos bajo los cuales sean los mismos seres humanos los que determinen los modos en que integramos los nuevos conocimientos a nuestra existencia.

En relación a la ciencia, Heidegger nos propone una comprensión de ella que rebasa su definición formal como la sistematización de los conocimientos obtenidos por observación y/o el razonamiento, y que la sitúa como “la teoría de lo real”⁴⁵, entendiendo que lo real es lo que “... llena el ámbito de lo actuante, de lo que actúa (...) Actuar significa ‘hacer’ (...) Pero este hacer no es entendido sólo como actividad humana, especialmente no como actividad en el sentido de acción y ejecución. También crecimiento, imperar de la naturaleza (*physis*) es un hacer, y, ciertamente, en el preciso sentido de *thesis*.”⁴⁶ Esta idea sobre la que reposa la esencia de la ciencia como teoría de lo real nos indica, según lo

⁴⁵ Heidegger, M; *Ciencia y meditación*; en *Ciencia y técnica*; pág. 112.

⁴⁶ *Ibid*; pp. 114-115.

señalado, que la ciencia es una actividad permanente que en un principio se relaciona con un imperar de la naturaleza, lo que no debe entenderse sencillamente como una prerrogativa instintiva del hombre, sino que más bien como un modo de ser del mismo que se despliega bajo las formas que conocemos en torno al saber científico y sus aplicaciones concretas. Pero esto también limita el sentido de la ciencia en tanto la asume sólo como ese ejecutar y accionar al que se refiere Heidegger. La ciencia como teoría de lo real, y por tanto del actuar nos dice que *“el rasgo fundamental de actuar y de obra no reside en el *efficere* y *effectus*, sino en que algo llega a estar y permanecer en lo desoculto.”*⁴⁷ De tal manera que la ciencia es lo que nos expone ante lo que se nos da en el ámbito de lo misterioso y lo oculto, es lo que nos permite explicar, al menos interpretativamente, aquellos elementos de la realidad que no nos son entregados en primera instancia, sino que requieren de un esfuerzo intelectual para que ingresen dentro del campo de las cosas que se integran a nuestra consciencia de esa realidad.

Pero la ciencia, siguiendo con Heidegger, es teoría, y es precisamente la técnica la que viene a, podríamos decir, manifestar en la práctica aquellos principios teóricos que emanan de la ciencia entendida bajo los preceptos señalados y que remiten a la comprensión de ella como una expresión del ser del ser humano. La técnica tendemos a vincularla con un hacer concreto y palpable, o más precisamente lo que Heidegger entiende como producir: *“Pro-ducir, poíesis, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. La *physis* incluso es poíesis en el más elevado sentido. Pues, lo presente *physei* tiene en sí mismo (en *éauton*) el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer (...) El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los Griegos tenían la palabra *alétheia* (...) La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar.”*⁴⁸ Así, la técnica se nos presenta como un modo antes que como un medio, en el sentido de que, al igual que la ciencia, aquélla se encuentra dentro de las formas de ser del hombre. Insistimos en que no se trata de apelar a una esencialidad humana como podría ser el “buen salvaje” de Rousseau, sino que de una vocación que se encuentra en el ser humano en tanto tal, una vocación que le lleva a descubrir

⁴⁷ Ibid; 116.

⁴⁸ Heidegger, M; *La pregunta por la técnica*, en *Ciencia y técnica*; pp. 78-79.

lo oculto, a descifrar las incógnitas que nos llaman al desvelamiento como la verdad de las cosas.

Si nos concentramos en lo que se ha expuesto, nos damos cuenta de que la técnica es, entre otras cosas, uno de los elementos a partir de los cuales se diseñan, incluso materialmente, nuestros esquemas de mundo, en tanto la técnica es capaz de darle permanencia a lo oculto, y por ende, la técnica como la concebimos hoy, es evidentemente uno de los más relevantes puntos de comprensión de la realidad actual, al punto de que el mismo Heidegger nos advierte que nuestra era es justamente la era técnica: *“Realmente es verdad que el hombre de la era técnica está pro-vocado de un modo especial y sobresaliente al desocultar. Este concierne inmediatamente a la naturaleza como al principal almacén de existencias de energías. Conforme a esto, el comportamiento establecedor del hombre se muestra ante todo en la aparición de la moderna ciencia natural exacta. La manera de concebir de ésta pone a la naturaleza como una conexión calculable de fuerzas.”*⁴⁹ Es esta concepción de la técnica la que sin duda ha hecho surgir los temores respecto a su desarrollo, temores en principio justificados, dada la incertidumbre que se genera ante la explotación de las energías disponibles en la naturaleza y si estamos realmente capacitados para organizar un poder tal como el que se acrecienta en la medida que la técnica progresa: *“En medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado, se pavonea como señor de la Tierra. Así se extiende la mera apariencia de que todo lo que encontramos sólo es consistente por ser un producto del hombre. Esta falsa apariencia alimenta una última apariencia engañosa. Según ella, parece que el hombre encuentra por todas partes sólo a sí mismo.”*⁵⁰ Y cómo no reconocer esta imagen del hombre pavonéandose frente a sus logros técnicos hoy, más incluso que en la época de Heidegger. La soberbia del hombre frente a sus avances tecnológicos es tan visible como el miedo que estos generan, sin embargo, creemos que ambas actitudes yerran en un mismo sentido, a saber, que los beneficios y perjuicios de la técnica no dependen de sí misma, sino que de la forma en que nosotros le demos una finalidad.

⁴⁹ Ibid; pág. 89.

⁵⁰ Ibid; pág. 96.

Así como toda novedad en nuestras experiencias vitales representan, al menos en una parte, un peligro, esto no es distinto en el caso de la técnica: *“El destino que destina en el establecer es, según esto, el más extremado peligro. Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro.”*⁵¹ Con esto, Heidegger nos expone al peligro intrínseco que la ciencia y el consecuente desarrollo de la técnica trae consigo, pero se trata de un peligro que ha de ser conjurado, no del cual debemos huir. En este sentido, la idea de peligro nos mienta también la idea de desafío, de permanecer en el desocultar, pero también de reflexionar ante aquello que brota y que es neutro en sí. Esto puede comprenderse bien ante el problema que suscita la energía nuclear en todas sus aplicaciones posibles.

Pero junto con el peligro, la técnica viene acompañada también de un poder salvador: *“‘Salvar’ es: reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia de su propio brillar (...) precisamente la esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador.”*⁵² Y es este precisamente el sentido que aquí queremos exponer de la ciencia y la tecnología en sus modulaciones actuales, puesto que, aunque existen justificados motivos de temor, rechazar a la técnica como uno de los principios motores de la realidad humana es simplemente negar al ser humano en su ser. Heidegger habla de esencias, vocablo que hemos tratado de evitar, pero que de todas formas nos permite comprender que, al menos en los términos heideggerianos, ciencia y técnica se perfilan como inevitables dimensiones desde las cuales la humanidad se manifiesta y desde las cuales también ha forjado los distintos esquemas de mundo que han dado soporte a nuestra existencia.

Ciertamente todo cambio exige algún esfuerzo para adaptarlo a las condiciones ya presentes, sea de una existencia individual o del desarrollo de una sociedad entera, y son esos esfuerzos los que nos llevan a sentir no sin cierto grado de temor las modificaciones de nuestra comprensión de la realidad que siempre se pretende fija y permanente (aun a sabiendas de que eso es imposible), y en ese sentido, el progreso de la ciencia y la tecnología

⁵¹ Ibid; pág. 97.

⁵² Ibid; pág. 98.

ha puesto a disposición del hombre capacidades impensadas hasta hace no mucho tiempo atrás, capacidades que van desde la prolongación de la vida hasta la destrucción de la vida en el planeta, escenario que sin duda justifica algunas de las quejas éticas contra el desarrollo de estas nuevas capacidades. Demás está insistir en los riesgos de la proliferación de armas nucleares, la cual no es más que un matonaje entre potencias militares del cual nadie sale ganando. Demás está insistir en el daño incalculable que la humanidad le ha hecho al planeta, especialmente debido a la utilización de energías altamente contaminantes que no han sido reemplazadas no por incapacidad de hacerlo, sino que por defender los intereses económicos de las élites empresariales a nivel global, especialmente las relacionadas con la extracción del petróleo. Y qué decir de los riesgos laborales que ya se avecinan dada la inclusión, aún paulatina pero en crecimiento exponencial, de la robótica en la esfera de la producción.

Pero hay nuevos cuestionamientos que pueden agravar los impactos de la tecnología en nuestra civilización, y como ejemplo baste con el siguiente: Desde los años noventa, la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados de la Defensa estadounidense, Darpa por sus siglas en inglés, viene realizando investigaciones tendientes a lograr la creación del “soldado aumentado”, este soldado, en términos estrictos, es un ser humano modificado artificialmente, con el fin de incrementar su eficacia y letalidad en el campo de batalla, dado el fracaso de una guerra absolutamente a distancia (en efecto, la población civil de, por ejemplo, Bagdad, puede ser fácilmente masacrada desde miles de kilómetros de distancia, como se ha hecho, pero para tomarse materialmente los pozos petroleros, fin real de la invasión a Iraq, esto debe hacerse por medio de hombres de carne y hueso). Este soldado aumentado no se refiere a un individuo que cambia su conducta en la batalla por medio de una píldora, como se hizo en la Segunda Guerra Mundial, sino que a través de una “neuroestimulación”, la cual permite al soldado, entre otras cosas, “...*facilitar la toma de decisión, la toma de riesgo y la disposición a engañar a un interlocutor.*”⁵³ Pero no sólo eso, el eventual soldado aumentado también podría acceder a una vigilia prolongada, a la resistencia a la pérdida de sangre y hasta terapias genéticas para ser más resistente al dolor.⁵⁴ Quienes defienden estas técnicas aducen a que un soldado más eficiente representa menos

⁵³ En busca del “soldado aumentado”; Philippe Descamps; artículo publicado en *Le Monde diplomatique*, edición chilena; Octubre de 2017.

⁵⁴ Todos estos datos obtenidos del artículo citado en nota anterior.

costos tanto monetarios como materiales, y también humanos, sin embargo esa fantasía de reducir el dolor de la guerra haciendo más guerras ya no estamos en condiciones de creerla, más aún después de haber presenciado que, en nombre de reducir víctimas, en 1945 decenas de miles de inocentes japoneses fueron literalmente derretidos por las bombas atómicas.

El problema del soldado aumentado es uno de los temas que exigen una reflexión ética en un contexto negativo, en tanto nos lleva a la lógica del terror frente a la tecnología, terror derivado de la apreciación de sólo una de las caras de la moneda, la de la tecnología utilizada instrumentalmente por los poderes fácticos para fines que, a todas luces, se riñen con la idea de una humanidad desarrollada y tendiente al fomento de una buena vida, independiente de qué entendamos bajo este concepto. Pero si revertimos la lógica del soldado aumentado y la situamos en otros posibles escenarios, podemos hacernos otras preguntas. ¿Es éticamente reprobable robotizar parcialmente el cuerpo de una persona que sufre una discapacidad motriz? ¿Si las células madre pueden ser la cura a enfermedades congénitas debemos renunciar a la investigación en este campo? ¿Es pura banalidad la cirugía estética cuando se trata de superar una deformidad, innata o adquirida, que menoscaba el autoestima de quien la sufre? ¿Es condenable la clonación si se la utiliza para evitar la extinción de especies animales diezmadas por exclusiva responsabilidad humana? Y así otros temas quizás más controversiales, pero que de ninguna manera sería sano zanjar en la arbitrariedad moral de dogmas religiosos y/o políticos, como podrían ser el de la clonación humana, el alquiler de vientres maternos para parejas homosexuales o que sufren de infertilidad. Todas estas reflexiones nos llevan a una misma certeza: mientras la tecnología sea controlada por nosotros mismos, somos entonces nosotros los llamados a establecer los principios y criterios bajo los cuales pueda impactar en nuestras vidas, siendo la actitud pesimista y conservadora tan peligrosa como la optimista e irreflexiva.

El temor a la tecnología se funda en último término en algo que podríamos decir es una cuestión de orgullo, y creo que es el punto más relevante a la hora de considerar este temor como un elemento a tener siempre en cuenta a la hora de reflexionar en torno a una ética de las ciencias y la técnica, que se relaciona con la cuestión de los límites que estamos dispuestos a asumir, y hasta qué punto estamos dispuestos a aceptar la intromisión de la tecnología en nuestras vidas. En 1996 se produjo el famoso partido de ajedrez entre Garri

Kaspárov, el campeón mundial en ese entonces, y *Deep blue*, el ordenador diseñado por IBM para jugar ajedrez. El resultado del encuentro fue triunfo para Kaspárov, sobre lo cual Jean Baudrillard escribió lo siguiente: “...Kaspárov acabó venciendo al ordenador y todo el mundo quedó muy aliviado, pues lo que estaba en juego era un poco el honor de la especie. Aunque la inteligencia humana tenga que declararse vencida algún día, hay que aplazar ese momento lo más que se pueda.”⁵⁵ Y claro, en este desafío se expresa una de las contradicciones del ser humano respecto de los poderes a los que accede por medio de su propia labor e inventiva: “El hombre sueña con todas sus fuerzas con inventar una máquina más potente que él, y al mismo tiempo, no puede plantearse no seguir dominando a sus criaturas. Ni más ni menos que Dios.”⁵⁶ Es el eterno problema de hacer compatible un desarrollo llevado hasta el límite de sus posibilidades con el lugar preponderante del ser humano respecto de sus propias creaciones.

Pero el aspecto más relevante es que, en el ejemplo expuesto, podemos ver una cuestión fundamental, que es la de hasta qué punto la utilización de la tecnología no deshumaniza nuestra existencia, “... lo propio del hombre es ir más rápido que su pensamiento gracias a algo que guarda relación con su cuerpo, con su sexo, y que de alguna manera ni siquiera pasa por la caja negra del cerebro. Podemos llamarlo afecto, intuición, estrategia. Podemos llamarlo ‘psicología’. Pero no se trata tanto de ciertas facultades ‘psíquicas’ de las que el hombre dispondría además de las facultades mentales del cálculo. La diferencia fundamental es que para Kaspárov hay una parte adversa, existe el otro.”⁵⁷ Creemos que este es el punto fundamental en torno a la relación del humano con la tecnología, el de reconocer en dónde se encuentra lo humano y dónde lo artificial, reconocer qué es el pensamiento y qué el cálculo... en la medida en que sepamos dar respuesta a esas exigencias, la tecnología no tiene por qué situarse en un terreno de amenaza para nosotros.

En 1997 se volvió a repetir el encuentro entre Kaspárov y una versión mejorada de *Deep blue*, siendo esta vez vencedora la máquina por sobre el hombre. ¿Debemos preocuparnos por este viraje en los sucesos? ¿Queda invalidada la noción de que la consciencia de la alteridad hace más potente a la mente humana que a la inteligencia

⁵⁵ Baudrillard, J; *Deep blue o la melancolía del ordenador*, en Pantalla total; pág. 185.

⁵⁶ Ibid; pp. 185-186.

⁵⁷ Ibid; 187.

artificial? De momento no podemos responder, es mucho lo que queda por ver en el campo de la inteligencia artificial, además de las dudas que el propio Kaspárov formuló respecto de que si *Deep blue* realmente decidía autónomamente sus jugadas sin la ayuda de ningún ser humano.⁵⁸

En un contexto de crisis, la tecnología no debe ser entendida como uno de los factores causantes de ella, sino que, como se ha insistido, es la utilización que le hemos dado lo que nos llena de dudas respecto a su lugar en nuestros esquemas de mundo presentes. Cuando la tecnología no es más que un medio de reproducción de las formas de organización de nuestras vidas, tendientes más bien al consumo impulsivo de productos tecnológicos (enormes televisores de pantalla plana, teléfonos celulares con miles de funciones que nunca ocuparemos, automóviles que alcanzan los 100 km/h en un par de segundos pero que transitan en zonas con un límite máximo de 50 km/h) ciertamente que la tecnología como tal es asumida en el vacío de lo que significa vivir una crisis. Pero cuando llegamos a comprender la relevancia de la consciencia que debemos asumir frente a los avances de la ciencia y la técnica humana, el panorama puede ser distinto. La solución podría venir en una desfeticización de los productos tecnológicos para situarlos en un orden destinado a la satisfacción del hombre por la vida humana, después de todo, ¿no es ese el objetivo de toda idea que eleve el progreso humano como un fin loable en sí? Esto parece fácil de defender, pero una vez que lo asumimos como principio de vida las cosas parecen complicarse...

La ciencia y la tecnología nos ofrecen la posibilidad única no de eliminar, pero sí de enfrentar beneficiosamente la negatividad intrínseca de la naturaleza tanto humana como la de su entorno. Siguiendo el principio de que la humanidad es superación de la naturaleza, esa superación no debemos pensarla en términos de reconocernos como dioses, mejor es insistir en que los dioses ya han muerto, y de ese modo reducir en el máximo grado posible esa negatividad, como señala Michel Onfray: *“En la dialéctica del progreso, la negatividad no se restringe, sino que se integra. No debe ser objeto de una focalización que impida ver más allá de ese único absceso de fijación conceptual, es decir, de ese suceso que impide y canaliza un principio que presenta el peligro de propagarse.”*⁵⁹ Estas consideraciones nos permiten

⁵⁸<http://www.ajedrezdeataque.com/04%20Articulos/00%20Otros%20articulos/Computadoras/Kasparov.htm>. Consultado el 4 de enero de 2019.

⁵⁹ Onfray, M; La fuerza del existir; pág. 176.

reformular la idea de una superación de lo humano, que ya no se condice con las absurdas ideas de razas superiores y eugenesias como las muchas que se han observado a lo largo de la historia, sino que con la posibilidad de aumentar la satisfacción del humano respecto de su existencia: “¿*Qué implica superar lo humano? No el fin de lo humano, lo inhumano o lo sobrehumano, sino lo poshumano, que conserva la humanidad a la vez que la supera. ¿El objetivo? Su sublimación, su realización, su perfeccionamiento.*”⁶⁰ Lo cual no implica llegar a un estado de perfección total, paradigma del movimiento transhumanista, discutible al menos en el sentido de si ante sus prerrogativas nos encontramos ante la superación de lo humano en los términos planteados por Onfray, o bien frente a una abolición de lo humano para acceder a una nueva condición de existencia absolutamente manipulada por la tecnología.⁶¹

Finalmente, ¿qué es lo que esperamos de las ciencias y la tecnología si no es la posibilidad cierta de aumentar nuestro nivel de vida, nuestra satisfacción frente a ella? Evidentemente se puede abrir una gran cantidad de puntos de reflexión en torno a otras oportunidades que ofrece el desarrollo tecnológico relacionados con el campo laboral, educativo, informativo e incluso del esparcimiento y la entretención, ¿pero todos esos niveles de la vida humana no apuntan a un todo, que por más disperso que sea, confluye en la forma que cada quien le da a su propia existencia? “...aumentar *las posibilidades de la presencia de la felicidad en el mundo, partiendo del principio de que la enfermedad, el sufrimiento, la minusvalía, el dolor físico o psíquico, merman la alegría de la potencialidad existencial. Así pues: disminuir las posibilidades de la presencia del dolor en el mundo?*”⁶² Se trata, entonces, de que por medio de nuestras nuevas capacidades y habilidades seamos capaces de construir un mundo acorde con las finalidades intrínsecas al género humano, tanto en su dimensión social como individual, pero que se entienda como el producto de la misma actividad humana, por tanto imperfecta y siempre expuesta a las consecuencias de nuestros errores e ignorancia, pero que, frente al modo en que se ha organizado nuestra civilización, es poco lo que se podría perder en el intento.

⁶⁰ Ibid; pp. 181-182.

⁶¹ Aunque la literatura transhumanista aún es algo dispersa, los puntos centrales del movimiento pueden encontrarse en los artículos de la página web: <https://transhumanismo.org>

⁶² Onfray; op cit; pág. 184.

En la introducción general de este trabajo dábamos cuenta de cómo, entre otros, uno de los sentimientos fundamentales del occidente actual es el nihilismo, al menos en los términos formulados por Nietzsche⁶³, según los cuales el nihilismo es la actitud que se apodera de una civilización en cuanto se desploman sus convicciones morales, las que quedan expuestas como lo que son, interpretaciones que, si bien tuvieron su momento de solidez suficiente como para ordenar un esquema de mundo específico, no tardan en caer en una deflagración de los valores constitutivos de esa experiencia moral descendente. Pues bien, y siguiendo con Nietzsche, no se debe perder de vista que, como todo proceso histórico, el nihilismo marca el ritmo de un recorrido de pérdida del sentido de la interpretación del mundo vigente (un esquema) a otro lentamente. Es la anunciada muerte de Dios, uno de los tópicos más conocidos de la filosofía nietzscheana, lo que de alguna manera le da “comienzo” a la experiencia nihilista de occidente, cuando la estructura de nuestro mundo se hace insostenible siguiendo las condiciones establecidas por los paradigmas cristianos, vigentes desde los inicios de la edad media hasta la consolidación de la modernidad, entre los siglos XVIII y XIX aproximadamente, pero que aún hoy no somos capaces de asimilar esa pérdida de una valoración que dé sentido a una sociedad despojada de sus piedras fundacionales.

*“Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna –una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros –¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!”*⁶⁴ Con estas palabras podemos constatar cómo es que, pese al tiempo transcurrido (unos dos siglos), pese a la evidente secularización de occidente y pese a los notables cambios que se han gestado en diversas esferas de la sociedad (política, sexual, económica, educativa, científica...), no hemos sido capaces de superar ese estado nihilista propuesto por Nietzsche, y justamente nuestro propósito en este apartado es mostrar cómo, en gran medida, es en la misma actividad de los hombres y mujeres de hoy en donde se constata la presencia del nihilismo, pero con

⁶³ Cf. Nota 4 a la Introducción general.

⁶⁴ Nietzsche, F; La ciencia jovial; pág. 105.

una particularidad que el mismo Nietzsche estuvo muy lejos de reconocer: se trata de lo que podríamos denominar como un nihilismo seductor, el cual bajo la promesa de dar sentido a nuestras vidas, en el fondo no se trata más que de todo un proceso de encubrimiento de la extendida incapacidad de autonomía que mostramos los miembros pertenecientes a la cultura occidental en sus modulaciones del presente. De tal manera que la expresión más radical del nihilismo hoy, en la primera parte de este siglo XXI es lo que se ha llamado la “sociedad de consumo”.

Antes de ir directamente al problema de la sociedad de consumo, y de por qué ésta sería la canalización del actual nihilismo occidental, se debe precisar una doble comprensión de lo que el nihilismo es para Nietzsche:⁶⁵ Por una parte se encuentra el “nihilismo activo”, el cual se deriva de que “...*la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que tenía hasta el momento (‘convicciones’, artículos de fe) le son inadecuadas.*”⁶⁶ Como el ser humano está en la constante búsqueda de su propia expansión “espiritual”, ciertamente cuando se producen los quiebres de los valores aceptados, expresión de toda crisis, las energías humanas no quedan concentradas en el individuo, por tanto el nihilismo activo será la explosión de esas fuerzas anárquicas que ya no encuentran orden dentro de los esquemas constituidos, siendo la destrucción el modo en que se manifiesta tal situación. Por ejemplo, ante la muerte de Dios, las fuerzas del hombre quedaron liberadas al punto de originar comprensiones de la vida humana que, tendientes a la realización de las metas cristianas (el paraíso), se concentraron en la búsqueda de ese ideal en la tierra, lo cual desembocó en las ideologías políticas que culminaron en dos guerras mundiales y sus consecuencias en la denominada “Guerra fría”, a todas luces un proceso altamente destructivo que grafica lo que significa el nihilismo activo.

Pero por otra parte está el “nihilismo pasivo”, que se ajusta más a la concepción habitual que se tiene del concepto general de nihilismo, el cual se manifiesta como cansancio frente a la ausencia de todo sentido que provenga de la moral, la civilización o un orden social cualquiera que sea (como pueden haber sido los propuestos desde el nihilismo activo). En este caso el nihilismo se verifica como debilitamiento y hastío, como la certeza de que lo

⁶⁵ Sobre este punto, ver en Nietzsche, F; Fragmentos póstumos IV 9[35].

⁶⁶ *Ibidem*.

único certero es la ausencia de cualquier meta posible, situación ante la cual todo paliativo o calmante es bienvenido. Y es en este punto donde aparece el consumismo como el gran placebo de una cultura que prácticamente ha abandonado la construcción de cualquier meta elevada, que ha situado a los seres humanos en el repetitivo circuito del consumo de objetos y servicios que, dejando las miradas superficiales y conformistas de lado, revelan el sentimiento de vacío y abandono que permea en los individuos incapaces de salir del círculo del consumo, el único nicho en donde son aceptados, pero no como humanos, sino como clientes o consumidores. Veremos entonces a continuación cómo es que la sociedad de consumo plantea una vida precisamente de consumo perpetuo, en la cual las formas de integración y de pseudorelaciones sociales remiten no a una obligación explícita, pero sí a un proceso de enajenación de los individuos, en el que es la seducción vulgar lo que incita a su sujeción y que, además, apela a un sentido de libertad que en el fondo no es más que la insistencia por pertenecer a un sistema que, lejos de resolver o intentar resolver los problemas ineludibles de toda comunidad humana, sólo busca la reproducción de sí mismo en un círculo vicioso del que, es necesario indicarlo ante las conclusiones pesimistas, no es imposible escapar.

Ya en 1970, en su obra *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Jean Baudrillard logró visibilizar una de las características más inquietantes del fenómeno del consumo, ya en una fase del capitalismo plenamente adosada al liberalismo que Bauman denominaría como líquido según lo expuesto más arriba. Esta característica es la de cómo el acto de consumir no encuentra su relevancia en tanto ese acto, sino que en el imaginario suscitado por la idea del consumo como estructura perentoria de la realidad humana. *“Los bienes de consumo se proponen pues como potencia capturada y no como productos fruto de un trabajo. Y, en general, la profusión de bienes se vive, una vez recortada de sus determinaciones objetivas, como una gracia de la naturaleza, como un maná y un favor del cielo.”*⁶⁷ Si esta situación era ya perceptible hace casi cincuenta años, hoy podemos declarar sin gran dificultad que esa sensación del consumo como gracia otorgada al ser humano se ha exacerbado en niveles quizás insospechados hasta hace no muchas décadas atrás, y del cual no nos es posible reconocer en qué fase del mismo nos encontramos.

⁶⁷ Baudrillard, J; *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*; pág. 12.

En tal escenario, no es extraño que el dibujo de nuestras sociedades haya comenzado a recurrir a otros tipos de valores para ser trazado, pues la segregación entre las diversas clases ya no se estructura a partir de objetos exclusivamente, sino que cada vez con mayor preponderancia son ciertos valores abstractos los que se erigen como los puntales de la distinción social. *“Los objetos de consumo corriente llegan a ser cada vez menos significativos del rango social y los ingresos mismos, en la medida que se atenúan las grandes disparidades, pierden su valor de criterio distintivo.”*⁶⁸ Expresado de esa manera, la sociedad de consumo ofrecería dentro de las sociedades actuales la posibilidad de una de las metas más anheladas de los idearios humanistas ilustrados, el de la igualdad, pero como se indicó, la distinción hoy procede más bien de otros factores antes inusitados como principio de segregación. *“La lógica social alcanza no sólo la abundancia, sino también los prejuicios. La influencia del medio urbano e industrial hace que otros elementos se vuelvan escasos: el espacio y el tiempo, el aire puro, los espacios verdes, el agua, el silencio... Ciertos bienes, que alguna vez fueron gratuitos y estuvieron disponibles en profusión se convierten en bienes de lujo accesibles solamente a los privilegiados, mientras que los bienes fabricados o los servicios se ofrecen de manera generalizada.”*⁶⁹ Esto quiere decir que si bien es cierto que vivimos en una era de abundancia de bienes y servicios, éstos han pasado a ser ofertados universalmente (salvo a los grupos sociales más marginados), quedando al desnudo la futilidad de muchos de ellos, al tratarse de objetos reemplazables e intercambiables, o al menos haciéndose visible el carácter *profano* de ellos, pero todavía bajo el aura de la gracia y de que serían algo así como el destino de la autonomía y realización humanas.

Lo anterior muestra dos cosas: primero, cómo el concepto de lujo, si bien aún relacionado con múltiples objetos concretos, se traslada cada vez más a un ámbito que podríamos denominar como psicológico, aun cuando remitan a “realidades” tangibles, en tanto comportan un manto de superioridad frente a la medianía de los otros, de la mayoría; y en segundo lugar, nos muestra cómo en las clases medias y bajas el consumismo, cada vez más a la mano en lo que se refiere a objetos “tradicionales”, se vive como una suerte de actividad redentora, en cuya realización los individuos serían capaces de dotar de sentido a

⁶⁸ Ibid; pág. 50.

⁶⁹ Ibídem.

sus existencias. Esta lógica viene a suplir el aristocratismo de la *gracia*, lo que significa que en el consumismo se hallaría la clave de lo que ha sido históricamente, desde la modernidad al menos, el deseo de las clases mayoritarias de entrar en la escena del mundo, de ser partícipes del juego social. “*Hay una lógica de clase que impone la salvación a través de los objetos, que es una salvación mediante las obras: principio ‘democrático’ opuesto a la salvación por la gracia y la selección, principio aristocrático.*”⁷⁰ De modo tal que en el ideario de las masas modernas y posmodernas, se ha enquistado la certeza de que es en el consumo en donde se encuentra la posibilidad de superar la negatividad de las desigualdades que han diseñado a las sociedades de todos los tiempos, pero lo que no se logra ver bajo esa lógica, es que el consumo se comporta como una circularidad cuyo único fin es la reproducción de sí mismo, y no algo así como fomentar la emancipación de la humanidad, es en este punto donde ya podemos hablar directamente de consumismo.

Pese a que es lo que se dice por todas partes –baste con apreciar la publicidad en cualquiera de sus niveles-, el fin del consumismo no es el goce. Más allá de los convencimientos, productos más del hábito que de la reflexión, el consumismo es una función social de organización de los valores que se hacen vigentes en nuestra civilización actual, valores evidentemente dudosos y que proceden de una necesidad del mismo sistema del consumo de incrementarse exponencialmente a riesgo de perecer en caso de que la productividad y la superabundancia declinen. Es evidente aquí cómo el poder que se ha ido multiplicando por parte de las empresas y compañías financieras y de capitales en general, se debe en gran medida a la proliferación de necesidades artificiales que nada tienen que ver con las necesidades básicas del hombre, ni mucho menos con sus necesidades de corte más bien espiritual e intelectual. “*La verdad del consumo es que éste es, no una función del goce, sino una función de producción y, por lo tanto, como la producción material, una función, no individual, sino inmediata y totalmente colectiva.*”⁷¹ Y si asociamos la noción de autonomía, de capacidad de darle sentido a nuestras experiencias, nos encontramos con que el goce, entendido como satisfacción respecto a la vida en general, no se comprende en el consumo bajo estas ideas, sino que como una obligación tendiente a la proliferación del consumo, “*...el hombre consumidor se considera obligado a gozar, como una empresa de*

⁷⁰ Ibid; pag. 54.

⁷¹ Ibid; pág. 80.

goce y satisfacción. *Se considera obligado a ser feliz, a estar enamorado, a ser adulado/adulador, seductor/seducido, participante eufórico y dinámico. Es el principio de maximización de la existencia mediante la multiplicación de los contactos, de las relaciones, mediante el empleo intensivo de signos, de objetos, mediante la explotación sistemática de todas las posibilidades del goce.*"⁷²

Detrás de todas las luces del consumo se esconde su reverso, el mismo que nunca es publicitado, el de la degradación del trabajador cada vez más despojado de su seguridad en nombre de su flexibilización, de la devastación de la naturaleza en nombre del progreso, el declive de las relaciones humanas cada vez más atravesadas por lo material antes que por lo afectivo. En este contexto, el catastrofismo no es precisamente la actitud que más pueda orientarnos en la búsqueda de una salida al mismo, antes que eso, más pertinente nos parece la acción tendiente a la superación del consumismo, entendiendo que el consumo en su significado preciso se refiere a una actividad natural e ineludible para el ser humano.

El consumismo nos enfrenta al desafío de cómo podríamos elevarnos por sobre una estructura que se ha enquistado en nuestra psicología, según la cual la organización de nuestras vidas se basa casi exclusivamente en los intercambios económicos que, supuestamente, serían sólo el medio para lograr fines más humanos. Pero la realidad nos muestra algo diferente, una paradoja en la que los individuos se lanzan ciegamente a seguir las leyes del mercado dominante, pero al mismo tiempo abrumados por una sensación de vacío y absurdo al encontrarnos con que nos movemos siempre dentro de un mismo circuito de comprar-usar-desechar-comprar. Si lo anterior puede ser calificado de exageración, cabe perfectamente preguntarnos por qué sienten lo que sienten las personas de carne y hueso inmersas en este círculo nihilista ¿Acaso el estrés no es ya casi un elemento natural en enormes porciones de la población? ¿Quién se siente realmente pleno con su trabajo, sea del ámbito que sea? ¿El aumento de la depresión, de las crisis de angustia y de pánico no es un indicador de que la economía puede estar muy pujante pero no así quienes participan de ella? ¿Es el consumismo la herramienta para que seamos los dueños de nuestras vidas?

⁷² Ibid; pág. 83.

Esclavos de sí mismos

Directamente emparentado con el apartado anterior, las condiciones de la vida en nuestra época hacen derivar del consumismo otra situación que parece clave para reforzar la noción de que nuestra cultura vive un proceso abiertamente nihilista, pero hábilmente disfrazado de libertad y autonomía, tal situación es el modo como cada vez se hace más frecuente que los individuos de hoy sean tentados a una gestión de sus propias vidas, pero para terminar siendo los esclavos de ellos mismos. El amo y el esclavo en la misma persona, paradoja que no fue prevista ni por la dialéctica hegeliana ni por el análisis de la alienación del proletariado de Marx, en tanto en ambos la lógica del amo y el esclavo siempre supuso la existencia de al menos dos individuos.

Tomando en cuenta lo ya dicho sobre el consumismo, Zygmunt Bauman en su *Vida de consumo* nos muestra una constatación sobre la forma en que vivimos nuestras experiencias cotidianas en la actualidad, forma según la cual nos vemos cada vez más necesitados de acelerar nuestras actividades de producción y de consumo, a riesgo de quedar fuera del espacio social común, que finalmente es lo que define la diferencia entre los integrados y los marginados, más allá de las segregaciones espaciales también existentes. “*El síndrome de la cultura consumista consiste sobre todo en una enfática negación de las virtudes de la procrastinación y de las bondades y los beneficios de la demora de la gratificación (...) lo novedoso por encima de lo perdurable.*”⁷³ Algo notoriamente derivado de lo que se señaló en torno al análisis de la sociedad de consumo elaborado por Baudrillard, pues al tratarse de un circuito de intercambios económicos, carente de metas que vayan más allá de la reproducción del sistema, y dada la necesidad de una superabundancia de posibilidades de consumo para que esa reproducción sea posible, es evidente que los instrumentos de producción y consumo, vale decir, nosotros, nos vemos lanzados a la obligación de sacrificar nuestro tiempo y nos dejemos absorber por esas necesidades externas a nuestra realidad individual.

⁷³ Bauman, Z; *Vida de consumo*; pág. 119.

Sin embargo, y como lo indicaba también Baudrillard, esa obligación de sacrificio de nosotros mismos es asimilada como algo voluntario. Evidentemente ya no se trata del esclavo, secuestrado materialmente, su cuerpo negado y devenido como posesión de otro, de lo que aquí se trata es de un secuestro psicológico, o quizás sería más preciso hablar de un chantaje en el que bajo la promesa del goce de una individualidad plena, de la desculpabilización del egoísmo, lo que realmente se hace es entregarnos a la maquinaria reproductiva del circuito nihilista-consumista, promesa que también eleva al individuo como gestor y diseñador de su vida. “*‘Responsabilidad’ significa hoy y ante todo responsabilidad de sí mismo (‘te lo debes a ti mismo’, ‘lo mereces’, como suelen expresarlo quienes comercian con la ‘descarga de la responsabilidad’), mientras que las ‘elecciones responsables’ no son más que los movimientos necesarios para servir a los intereses y satisfacer los deseos del yo.*”⁷⁴ Y es que en el consumismo se da la situación, en cierto sentido patética, de millones de ingenuos corriendo tras la maquinaria productiva con el fin de ser parte de algo que contradictoriamente está más allá del individuo, algo que más que integración social (así es como se lo presenta comúnmente) se trata de una obsesiva tendencia a la asimilación al resto, asimilación que irónicamente sería el fruto de una gestión particular de la propia vida.

En esas condiciones señaladas, se nos hace más visible la cuestión de fondo que hay detrás de todo el escaparate consumista, tal como es la caída en una casi completa impropiedad del individuo de sí mismo. A propósito de hacernos individuos autónomos y libres, pagamos precisamente con nuestra autonomía y libertad para entrar en la vorágine consumista; a mayor propiedad privada, menos encuentro con el yo y con el Otro, situaciones que provocan un comportamiento obsesivo frente a la infinidad de posibilidades de acción (y de compra), pero también frente a un modo de vida que se aleja groseramente de las condiciones de elevación de la personalidad hacia la construcción de una existencia marcada por el despliegue de nuestra voluntad que rebase los imperativos artificiales destinados al mantenimiento de un sistema que favorece a una dudosa élite -despojada de todo aristocratismo en el sentido original del término-, y lanza a la máquina a una masa que, pese

⁷⁴ Ibid; pág. 127-128.

a reconocer su situación, se muestra incapaz de salir de los circuitos impuestos bajo los que se ha constituido nuestra sociedad.

Para Kierkegaard, el fenómeno de la angustia se deriva precisamente de nuestras posibilidades de acción, las que, pese a las condiciones materiales limitadas de la humanidad, son prácticamente infinitas, “... *la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.*”⁷⁵ Hoy, en plena fase del desarrollo del capitalismo en su corriente neoliberal, podemos coincidir con Kierkegaard en el sentido de que, si bien ya no se trata específicamente de la angustia, los males que aquejan a nuestra civilización se deducen también del infinito de nuestras posibilidades, pero en este caso se trata de posibilidades que están rotuladas por el fantasma del consumismo. Lo que nos angustia, o mejor dicho, lo que nos obsesiona hoy en día no es la cuestión de la libertad como tal, sino que cómo gestiono mi libertad para poder encajar dentro del esquema del consumo como parte de un entramado social cada vez más fragmentado y difuso, pero en el cual entrar o no en él es en gran medida la clave para lograr la “felicidad” que han diseñado quienes sustentan esta sociedad de consumo, “... *los sufrimientos humanos más comunes en la actualidad suelen producirse a causa del exceso de posibilidades más que del exceso de prohibiciones, como ocurría en el pasado, y la oposición entre lo posible y lo imposible ha reemplazado a la antinomia de lo permitido y lo prohibido como encuadre cognitivo y criterio esencial de la elección de estrategia de vida, es esperable que la depresión provocada por el terror a ser inadecuado reemplace a la neurosis causada por el horror a la culpa (es decir, horror a la acusación de inadaptación por haber transgredido las reglas) como dolencia psicológica más característica y difundida de la sociedad de consumidores.*”⁷⁶ De tal manera que, en la lucha por el reconocimiento social, los individuos supuestamente beneficiarios de una libertad como nunca se observó en la historia humana, en realidad no se ven más que como inconscientes instrumentos de un armazón social y económico que promete libertad pero que sólo ofrece cosas de alto precio y muy bajo valor.

¿Pero por qué esclavos? La palabra puede sonar fuerte, y lo es, pero si nos remitimos al significado preciso de la misma, nos encontramos con que esclavo es estar bajo el dominio

⁷⁵ Kierkegaard, S; El concepto de la angustia; pág. 88.

⁷⁶ Bauman, Z; Vida de consumo; pág. 130.

de otra persona, pero también puede significar el hecho de estar sometido a una pasión o un deber muy fuerte⁷⁷, y es esta segunda comprensión la que aquí estamos señalando, en relación a cómo los hombres y mujeres de hoy sacrifican gran parte o toda su libertad por entrar en el juego del reconocimiento en base a lo que se tiene. Ciertamente, en una realidad como la nuestra, la lucha por superar las necesidades básicas también consume una gran porción de nuestras vidas y de nuestro tiempo, pero en el más allá de la necesidad, no podemos dejar de ver cómo gran parte de lo que se considera lujo, es solicitado como si fuera algo ineludible para darle sentido a nuestra existencia, ¿pero se trata de algo realmente deseado? ¿Queríamos todo lo que queremos sin una presión social que nos lleve a ese deseo? ¿El oficinista que gasta un año de su sueldo en un auto realmente quiere *ese* auto? De ninguna manera ponemos en duda el carácter de la voluntad humana que siempre busca un horizonte más allá de lo fáctico y presente, pero justamente aquí lo que nos preguntamos es que si esos horizontes de la humanidad actual provienen de la intimidad del individuo o más bien de una ligera pero persistente coacción social emprendida por los poderes contaminados por los requerimientos de un orden económico cada vez más intenso.

Tenemos entonces una situación de voluntaria esclavitud en los términos que hemos señalado, o si se quiere, de autoexplotación como lo indica Byung-Chul Han: *“El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia.”*⁷⁸ Asfixiados por los imperativos consumistas y la exigencia de rendimiento, los seres humanos de hoy, en cierta medida deshumanizados, se entregan a la maquinaria productiva con el fin de gestionar sus propias vidas, pero el efecto es el diametralmente inverso, al constituirse un entramado “social” en el que todos compiten abiertamente por hacerse del lugar del otro, pero en un escenario en que todos los espacios están colmados, por lo que lo que en realidad ocurre es que los individuos simplemente se turnan en ocupar los espacios que los otros van dejando, como en

⁷⁷ Las definiciones posibles se encuentran en <http://dle.rae.es/?id=GEIf0MV>. Consultado el 18 de enero de 2019.

⁷⁸ Han, Byung-Chul; La sociedad del cansancio; pág. 32.

el juego infantil de la “sillita musical”, donde lo que se ofrece a la vista no es más que una tendencia hacia la homogeneización de los modos de vida de cada quién, más allá de que las vestimentas y los peinados sean diferentes. Pero el *look*, más allá de ciertas funciones psicológicas, nunca ha sido un motor de diferenciación entre un individuo y otro.

Ese escenario es denominado por Han como un enjambre, el cual en nuestro caso se digitaliza cada vez más, motivo por el que la indiferenciación entre un individuo y otro es cada vez más intensa, con una consecuente degradación de la alteridad siempre vital para que en una sociedad se puedan generar intercambios significativos y dotados de sentido existencial: *“El enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna alma, a ningún espíritu. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados. La masa está estructurada por completo de manera distinta. Muestra propiedades que no pueden deducirse a partir del individuo. En ella los individuos particulares se funden en una nueva unidad, en la que ya no tienen ningún perfil propio. Una concentración casual de hombres no forma ninguna masa. Por primera vez un alma o un espíritu los fusiona en una masa cerrada, homogénea. Al enjambre digital le falta un alma o un espíritu de la masa. Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún nosotros”*⁷⁹ De modo tal que los mismos comportamientos de estos esclavos de sí mismos se van adaptando a una misma forma y un mismo ritmo, después de todo, en un sistema de acumulación perpetua y repetición de los ciclos, no es extraño que la diferencia se haga superflua, y más allá de la necesaria insistencia por el respeto a la diversidad en todas sus formas, lo cierto es que esa diversidad se hace también superflua cuando lo que se espera de los individuos es la integración incuestionable a una constitución de la vida humana que no ofrece muchas posibilidades más allá de sus maquillajes. No importa si se es inmigrante, homosexual o mujer, de a poco estas formas de vida encuentran mayor aceptación y, de no mediar un revés imprevisto, la tendencia indica que al menos en ese ámbito la humanidad sí “avanza hacia algo mejor”. Pero los marginados seguirán existiendo, y esta vez caerán en ese saco todos aquellos que no quieran o sencillamente no puedan ceñirse a las exigencias de la autoexplotación, forma sui generis de nuestra época para hacer perdurar los modos de explotación de unos pocos hacia la mayoría.

⁷⁹ Han, Byung-Chul; En el enjambre; pág.16.

Esta autoexplotación tiene, a grandes rasgos, dos consecuencias fundamentales. La primera de ellas es lo que el mismo Han llama el dopaje: *“La sociedad de rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad del dopaje (...) El dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento”*⁸⁰ Sabemos cómo ha proliferado en las últimas décadas el uso de fármacos que permiten un mayor rendimiento en el trabajo, otros que permiten mantenernos en vigilia sin tener que dormir el tiempo suficiente, otras que mejorarían la capacidad de concentración, etc. Toda una farmacopea de píldoras y tratamientos (algunas de ellas supuestamente naturales) que lejos de ofrecernos un bienestar nos permiten seguir inmersos en aquellas actividades que no podemos realizar a partir de nuestras condiciones físicas y mentales normales. ¿Esta situación, prácticamente naturalizada incluso en niños, no es muestra de una sociedad enferma, por más empalagosa que resulte la expresión? ¿Va por buen camino una sociedad que requiere de dopar a sus integrantes para mantener las cosas como están? Si necesitábamos de una manifestación concreta de que estamos en una crisis, nos parece que éste es un ejemplo difícilmente cuestionable. Y si a esto añadimos el aumento de la depresión, el estrés y las crisis de pánico principalmente, la situación sólo parece agudizarse.

Por otra parte, la segunda consecuencia de la autoexplotación es más bien psicológica, y tiene que ver con la tendencia casi obsesiva por obtener la aprobación de los demás, lo cual paradójicamente nada tiene que ver con la necesidad de la alteridad a la que se aludía anteriormente, pues en este caso se trata de ingresar dentro de un circuito de apariencias y ostentación, cuyo único fin es asimilarnos a la homogeneización (más bien psicológica) de nuestros modos de vida, tendencia que se aprecia con mayor intensidad en la juventud, especialmente la perteneciente a los estratos medios y bajos de la sociedad. En los últimos años se han desbaratado varias bandas de delincuentes juveniles, especialmente dedicadas al robo de autos y artículos de lujo, las cuales son descubiertas al poco tiempo por la ostentación que hicieron en redes sociales de los objetos que habían robado. Más allá de los reparos que existen en torno a la delincuencia como tal, esta situación muestra cómo la necesidad artificial de pertenecer a un entramado social sometido a ciertos usos y signos de conformidad respecto

⁸⁰ Han, Byung-Chul; La sociedad del cansancio; pág. 71.

a las exigencias sociales vigentes y subsidiarias de lo que hemos llamado vida de consumo, o si se quiere, la sociedad consumista.

Se podría rebatir lo anterior aduciendo a que en toda cultura humana ha existido el deseo de pertenencia y aprobación de los individuos, en toda época y lugar, lo cual es cierto, pero las cosas cambian cuando vemos que jóvenes, niños en algunos casos, exponen su libertad y su futuro sólo por mostrarse como poseedores de aquellos objetos que dan un cierto estatus a las personas. Eso nos muestra por un lado la tendencia obsesiva por la aceptación de los demás, pero más profundo quizás sea el total desprecio de esos individuos por sí mismos. Una cosa es el ladrón hambriento que roba comida para alimentar a su familia, pero el adolescente que roba un reloj de oro sólo para mostrarlo a sus conocidos es algo que se sale incluso del ámbito moral, para situarse en una suerte de degradación psicológica, cuando un joven, muchas veces sin necesidades materiales permuta su libertad a cambio de reconocimiento, estamos frente a una carencia de necesidades psicológicas, las que no siempre se deben a la familia (esa es siempre la explicación más sencilla, aun cuando pueda ser cierta en algunos casos), siendo en este punto donde nos encontramos cómo una sociedad en crisis puede llegar a afectar a sus miembros, entendiéndolo que quienes llegan a estos niveles de autodegradación ciertamente han perdido el horizonte de autonomía que, suponemos, es el principal insumo para construir un ámbito de libertad para el desarrollo de individuos también supuestamente libres.

Como lo hemos dicho, una crisis es esencialmente la pérdida de los valores que sostienen a una sociedad, y cuando esto ocurre, vemos cómo cualquier cosa que se muestre como posibilidad de revalorizar nuestras existencias, que sean capaces de darle algún sentido, es fácil aceptarlas, tal como un náufrago se aferra a lo que sea que esté flotando a su alrededor para mantenerse en la superficie. La autoexplotación y sus consecuencias no son resultado de exageraciones resentidas, no son tampoco las excepciones que se dan en toda sociedad, sino que, por el contrario, son las señales de cómo poco a poco los seres humanos comienzan a perder su autonomía frente a las exigencias de una cultura que cada vez más se decanta por el progreso por el progreso, abandonando los fines íntimos de los que son capaces los individuos, todo ello no en un paisaje apocalíptico, pero que no por ello deje de ser necesaria

la exigencia de pensar en nuevas formas de enfrentar las nuevas condiciones materiales y psicológicas a que nos expone el irreversible proceso de desarrollo de nuestra civilización.

Arte y crisis

En este apartado no nos proponemos defender, criticar o sugerir alguna clase de teoría estética, pretensión que se encuentra fuera de los intereses de esta investigación. Simplemente lo que se intentará hacer es ver cómo, en la escena del arte, se puede esbozar algo así como un panorama que da cuenta de la crisis que es el objeto central de nuestras preocupaciones, principalmente enfocados en el hecho de cómo, en base a las nuevas expresiones de los llamados arte posmoderno y cultura de masas, hay ciertos valores culturales que evidentemente han entrado en desuso, para acceder a una nueva comprensión de los fines del arte y de la cultura en general. Sobre los juicios morales al respecto, se tratará de mantener la mayor imparcialidad posible, pero inevitablemente nos enfrentaremos a las posibilidades y riesgos en términos sociales que ofrece este nuevo giro en torno a la comprensión de nuestra cultura, así como también a la idea de si es pertinente o no renunciar a ciertos valores culturales del pasado, los que, si bien son antiquísimos en muchos casos, no por ello deban ser necesariamente considerados como superados.

En primer lugar, trataremos de mostrar cómo es que el arte posmoderno nos instala directamente en la discusión acerca del decrecimiento de aquellos valores que se consideraron como primordiales para la creación artística a lo largo de casi toda la tradición occidental, y si tal decrecimiento es algo deseable o no, así como si estamos frente a la irrupción de una nueva forma de entender qué es el arte que podría convivir junto a las formas tradicionales, o bien si éstas son definitivamente parte del pasado de nuestra civilización.

En su ensayo *Caca de elefante*, el Premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa, a propósito de una exposición de jóvenes artistas plásticos realizada en Londres por la *Royal Academy of Arts* en 1997, comenta en particular el montaje de uno de los artistas en exhibición, Chris Ofili, cuyas obras están montadas en bases de excrementos de elefante solidificados, además de una pieza titulada *Santa Virgen María*, en donde ésta aparece

rodeada de fotografías pornográficas. Otro de los artistas, Marcus Harvey, destaca por el retrato de una conocida infanticida británica. Jake y Dinos Chapman muestran una obra titulada *Aceleración Cigótica*, en la que aparece un abanico de niños andróginos cuyos rostros son en realidad falos erectos. Mat Collishaw presentó un óleo que describe una bala impactando un cerebro humano, pero lo que se ve en realidad es una vagina y una vulva.

Estos ejemplos que señala Vargas Llosa muestran palpablemente el problema del arte posmoderno, independiente de los juicios subjetivos que tengamos del mismo, y nos sitúa frente a dos concepciones opuestas al respecto, a saber, si el arte posmoderno es sólo la manifestación legítima de la cultura en las condiciones que se presentan en la actualidad (sociales, políticas, científicas...); o bien si el arte posmoderno es la derrota del arte frente a la exigencia del escándalo y la charlatanería para ser “cultura” en una civilización como la nuestra. Vamos primero con esta segunda lectura, en palabras del mismo Vargas Llosa:

“La más inesperada y truculenta consecuencia de la evolución del arte moderno y la miríada de experimentos que lo nutren es que ya no existe criterio objetivo alguno que permita calificar o descalificar una obra de arte, ni situarla dentro de una jerarquía, posibilidad que se fue eclipsando a partir de la revolución cubista y desapareció del todo con la no figuración. En la actualidad todo puede ser arte y nada lo es, según el soberano capricho de los espectadores, elevados, en razón del naufragio de todos los patrones estéticos, al nivel de árbitros y jueces que antaño detentaban sólo ciertos críticos. El único criterio más o menos generalizado para las obras de arte en la actualidad no tiene nada de artístico; es el impuesto por un mercado intervenido y manipulado por mafias de galeristas y marchands que de ninguna manera revela gustos y sensibilidades estéticas, sólo operaciones publicitarias, de relaciones públicas y en muchos casos simples atracos.”⁸¹

Que los valores estéticos del arte tradicional han sucumbido a las leyes del mercado del arte parece ser un hecho prácticamente incuestionable, fenómeno plenamente hermanado con la pérdida de los valores base de la cultura occidental, por tanto no ha de extrañarnos que el arte -que es entre otras cosas una manifestación de cómo los seres humanos comprendemos la realidad hasta en sus más ocultos misterios y en sus anhelos más elevados- se vea sometido también a una radical transformación en sus formas y objetivos. Ahora bien, que esto sea

⁸¹ Vargas Llosa, M; *Caca de elefante*; en *La civilización del espectáculo*; pág. 62

bueno o malo, positivo o negativo, beneficioso o perjudicial para el arte en su totalidad, francamente es difícil emitir un juicio imparcial. Pero un hecho es cierto, que el arte se banaliza cada vez con más evidencia es también un hecho concreto y visible en nuestras sociedades, pero esa banalización no es necesariamente producto de la irrupción de este arte moderno más provocador que creativo, más cercano al ingenio que al esfuerzo. Lo que aquí sostenemos es que si el arte posmoderno se nos presenta como banal es porque no podía ser de otra forma. Si el arte tiene como misión, algo por supuesto siempre discutible, ser el espejo de una sociedad, el arte posmoderno es quizás la forma de arte más eficaz en ese sentido, en tanto nos muestra a la obra como una extensión material que pulula en el vacío de la incomprensión y la obligación de determinar ciegamente el valor de las cosas, una situación que no es sólo la del arte, sino que también puede constatarse en otras dimensiones de nuestras vidas, tales como el trabajo, la política, las relaciones amorosas, etc... El arte contemporáneo es así reflejo inequívoco de la crisis en los términos que aquí la hemos abordado.

Es evidente como, por otra parte, la creación misma en el ámbito artístico ha ido mutando, y es en este punto donde, suponemos, se explica a qué corresponden esos llamados valores estéticos que defienden en general los detractores de las nuevas formas de arte. Comentando un cuadro de Seurat, *Un baño en Asnières*, Vargas Llosa dice: *“Esa serenidad, ese equilibrio, esa armonía secreta entre el hombre y el agua, la nube y el velero, los atuendos y los remos, son, sí, la manifestación de un dominio absoluto del instrumento, del trazo de la línea y la administración de los colores, conquistado a través del esfuerzo; pero, todo ello denota también una concepción altísima, nobilísima, del arte de pintar, como fuente autosuficiente de placer y como realización del espíritu, que encuentra en su propio hacer la mejor recompensa, una vocación que en su ejercicio se justifica y ensalza.”*⁸² Como se puede ver, el valor estético viene dado en una suerte de amalgama entre el esfuerzo y los estados espirituales bajo los que se ejerce la creación artística, sentimiento que, en última instancia, es compartido por quien contempla la obra, germinando así una comunión estética entre el artista y el observador, comunión que se da más bien en un contexto de intimidad intelectual.

⁸² Ibid; pág. 64.

El mérito del arte posmoderno, considerando lo anterior, viene dado por una circunstancia muy diferente, en la externalidad de la obra misma. Ya no se trata de una comunidad espiritual entre artista y público, sino que ahora se trata de una provocación por parte del primero al segundo, ya no es el goce espiritual lo que demanda el arte contemporáneo, sino que el escándalo al que el observador es invitado a compartir, escándalo que, si nos remitimos a lo expuesto, en términos generales siempre redundará en la falta de sentido de la obra y la certeza de la pérdida de algo que, en este caso, se refiere a valores estéticos que bien pueden ser analogados a los valores culturales en crisis. Pero el arte posmoderno, ahora considerado como industria cultural, no necesariamente debe ser exhibido en términos negativos, al menos si lo comprendemos como un fenómeno cultural, quiérase o no, propio de nuestra era.

Es Umberto Eco quien, de cierta manera, marca una transición entre el arte tradicional y lo que él denomina la industria cultural, que a grandes rasgos encierra las mismas características que Vargas Llosa adosa a su noción de arte moderno. En el caso del italiano, esta industria cultural no debe ser analizada en los mismos términos que el arte tradicional, pues es uno de los frutos de la irrupción de las masas en el ámbito cultural, tras milenios de una exclusividad elitista de los valores culturales, es recién en el siglo XX (quizás con algunos pocos ejemplos anteriores) que las mayorías llegan a acceder a la participación cultural, escenario que inevitablemente modificará para siempre nuestra comprensión de la cultura, y por ello no sería desacertado considerar que existen dos niveles diferentes de la cultura, uno alto, referido obviamente a la alta cultura, y un nivel bajo, pero no por ello inocuo o irrelevante, que sería justamente el espacio de emergencia de un tipo de cultura amoldable a esta nueva escena social al menos en occidente.

En su ensayo *Cultura de masas y 'niveles' culturales*, Eco indica, a propósito del paso de una cultura de la memoria a una de la escritura, analizada por Platón en el *Fedro*, que “... toda modificación de los instrumentos culturales, en la historia de la humanidad, se presenta como una profunda puesta en crisis del ‘modelo cultural’ precedente; y no manifiesta su alcance real si no se considera que los nuevos instrumentos operarán en el contexto de una humanidad profundamente modificada, ya sea por las causas que han provocado la

aparición de aquellos instrumentos, ya por el uso de los propios instrumentos.”⁸³ Es decir, en el ámbito cultural, así como en todos los que marcan nuestra vida, hay transformaciones que se nos muestran como inevitables, pero justamente es bajo esa convicción que el surgimiento de una “cultura de masas” no da pie para considerar en clave catastrófica la supervivencia del arte y la cultura tradicional.

“La cultura de masas no ha ocupado en realidad el puesto de una supuesta cultura superior; se ha difundido simplemente entre masas enormes que antes no tenían el acceso al beneficio de la cultura. El exceso de información sobre el presente, en menoscabo de la conciencia histórica, es recibido por una parte de la humanidad que antes no recibía información ninguna sobre el presente (y era por lo tanto mantenida apartada de toda inserción responsable en la vida asociada) y no poseía otros conocimientos históricos que anquilosadas nociones sobre mitologías tradicionales.”⁸⁴ De tal modo que no habría una oposición radical entre alta y baja cultura, pues esta última no sería más que el espacio en el que las masas antes invisibilizadas en aspectos culturales se inserta en el juego social, tal como lo hace en la esfera del trabajo organizado o la política. Desde esta legítima perspectiva, la aspiración democrática que ha movilizado a Occidente en los últimos siglos hace por lo menos problemática la idea de que una cultura de masas, con su consecuente industria cultural, sería la muerte del arte o la cultura como tales, lo que obliga a dejar de lado el aristocratismo cultural, pero también el relajamiento frente a las implicancias que estos cambios puedan tener en la esfera social.

Así, la cuestión de fondo no estaría en reconocer la decadencia del arte, sino que en la aparición de nuevos factores y valores que posibilitan una forma de cultura a la cual puedan acceder la mayoría de los miembros de la sociedad, sin desconocer tampoco los riesgos que esto implica: *“El error de los apologistas estriba en creer que la multiplicación de los productos industriales es de por sí buena, según una bondad tomada del mercado libre, y no que debe ser sometida a crítica y a nuevas orientaciones. / El error de los apocalípticos-aristocráticos consiste en pensar que la cultura de masas es mala precisamente porque es un hecho industrial, y que hoy es posible proporcionar cultura que se sustraiga al*

⁸³ Eco, U; *Cultura de masas y 'niveles' culturales*; en *Apocalípticos e integrados*; pág. 58.

⁸⁴ *Ibid*; pág. 69.

condicionamiento industrial.”⁸⁵ Como vemos, desdeñar de por sí la cultura de masas no tiene sentido, pero ello no es impedimento de que podamos encontrar en ella rasgos que evidentemente se constatan en la realidad social y que refuerzan nuestra tesis de que vivimos un período de crisis tan sui generis como lo es la irrupción de las masas en el terreno cultural.

Entre esos rasgos “nocivos” que hallamos en la cultura de masas, es nuevamente Mario Vargas Llosa quien nos da algunas luces al respecto, al constatar cómo el arte moderno es una de las manifestaciones de lo que él llama “la civilización del espectáculo”, cuyos efectos no sólo afectarían al arte propiamente tal, sino que a la estructuración de los mismos fines de la vida humana en un contexto como el nuestro.

*“¿Qué quiere decir civilización del espectáculo? La de un mundo donde el primer lugar en la tabla de valores vigente lo ocupa el entretenimiento, y donde divertirse, escapar del aburrimiento, es la pasión universal. Este ideal de vida es perfectamente legítimo, sin duda (...) Pero convertir esa natural propensión a pasarlo bien en un valor supremo tiene consecuencias inesperadas: la banalización de la cultura, la generalización de la frivolidad y, en el campo de la información, que prolifere el periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo.”*⁸⁶ Los problemas asociados a esta descripción de la cultura actual, desde nuestra perspectiva, radican más que en una carencia de valores (culturales, se entiende), en la imposibilidad o incapacidad de determinarlos, pues en una situación como la señalada por Vargas Llosa la cultura no es nada, así como puede serlo todo. Cuando se habla de banalización o de frivolidad no estamos frente a un quejido intelectualista, pues como se aprecia en la cita anterior, tanto la banalidad como la frivolidad pueden abarcar espacios de nuestras vidas, lo que incluso pareciera ser una irrenunciable necesidad, pero cuando es el marco social, político y cultural el que se banaliza o frivoliza, lo cierto es que nos exponemos a una completa deflagración de los valores que, más allá de las subjetividades, son los que le dan sentido a la noción de humanidad, por tanto, y siempre evitando lecturas catastrofistas, que la cultura se convierta en pura ligereza no es más que la consumación del abandono del ser humano por sus cuestiones fundamentales, las cuales nunca pueden ser ligeras y exigen nuestros esfuerzos intelectuales y espirituales para poder encararlas. Evidentemente, es difícil

⁸⁵ Ibid; pág. 75.

⁸⁶ Vargas Llosa, M; *La civilización del espectáculo*, en *La civilización del espectáculo*; pp. 33-34.

que lleguemos a un extremo tal, pero no por ello es indiferente el que veamos cercano ese escenario.

Determinar qué es cultura y qué no, es una tarea ardua y, en cierto sentido, estéril, por lo que mejor que clasificar las actividades humanas en culturales o banales no parece tener mucho sentido, y es ese sesgo en el que Vargas Llosa cae abiertamente, cuando jerarquiza actividades en términos de lo que cae dentro o fuera de la cultura, cuando expone la horizontalidad que existiría entre la cocina y la moda frente al intelectual a la hora de determinar las influencias sociales propias de la actualidad. *“Los hornillos, los fogones y las pasarelas se confunden dentro de las coordenadas culturales de la época con los libros, los conciertos, los laboratorios y las óperas, así como las estrellas de la televisión y los grandes futbolistas ejercen sobre las costumbres, los gustos y las modas la influencia que antes tenían los profesores, los pensadores y (antes todavía) los teólogos.”*⁸⁷ Esta lectura, por una parte, desconoce lo afirmado por Eco, en cuanto que la cultura siempre viene determinada, entre otras cosas, por las modificaciones propias de las estructuras material, política y social de cada civilización, y por otra parte, no deja de percibirse un aristocratismo que, de cierto modo, es también responsable del desinterés por la cultura que exhiben nuestras sociedades, al considerarla como una mera diversión de las élites (en ese sentido, las masas bien podrían acusar también de banalidad intelectual a los que pertenecen a la “alta” cultura).

El problema no es ese, no se trata de la defensa de la dignidad de una cultura pura amenazada por una pseudocultura de la superchería. El tema central es el de cómo podemos defender a la cultura -entendida como los rasgos de un pueblo o una comunidad que posibilitan el desarrollo de los individuos en todas sus dimensiones- de la amenaza de la banalización de la vida humana en general. En este aspecto, defender la cultura no implica hacer frente a la cultura de masas, sino que pavimentar los caminos a través de los cuales logremos adaptarnos a las transformaciones de todo tipo que impactan en nuestras experiencias, sin caer en las redes de una idiosincrasia cada vez más palpable, según la cual las decisiones serían responsabilidad de unos técnicos (o tecnócratas), mientras que nuestras actuaciones sólo derivarían de la mayor o menor capacidad de integrarnos a sus requerimientos de eficacia.

⁸⁷ Ibid; pág. 37.

El peligro más grande que se desprende de la universalización total de esta “civilización del espectáculo”, del primado del escándalo por sobre la reflexión, es el de la merma de la relevancia del pensamiento en todos los asuntos humanos. A propósito de la pérdida de terreno del intelectual en el campo social, Vargas Llosa nos dice: “... *la verdadera razón para la pérdida total del interés de la sociedad en su conjunto por los intelectuales es consecuencia directa de la ínfima vigencia que tiene el pensamiento en la civilización del espectáculo.*”⁸⁸ Insistimos en que no es la cultura de masas en sí la responsable de esta situación, pero sí su generalización como si fuera la única forma posible de cultura, cuando es gestionada y abiertamente difundida principalmente por los medios de comunicación masivos, más leales a los poderes fácticos que a la información. Esta universalización de la liviandad que dimana de la cultura de masas tiene su correlato en otras situaciones que esclarecen el porqué de los peligros que suscita este proceso, como por ejemplo cuando es la política la que, de modo cada vez más evidente, se ciñe a estas estructuras de la banalidad, dejando de lado sus fines más relevantes, como son la organización de la sociedad, la determinación de sus horizontes colectivos y, sobre todo, ser el lugar de encuentro de las diferencias humanas con el propósito de que cada individuo pueda darle sentido a su vida en el marco de una sociedad abierta a los intereses particulares y colectivos. “*En la civilización del espectáculo la política ha experimentado una banalización acaso tan pronunciada como la literatura, el cine y las artes plásticas, lo que significa que en ella la publicidad y sus eslóganes, lugares comunes, frivolidades, modas y tics, ocupan casi enteramente el quehacer antes dedicado a razones, programas, ideas y doctrinas. El político de nuestros días, si quiere conservar su popularidad, está obligado a dar una atención primordial al gesto y a la forma, que importan más que sus valores, convicciones y principios.*”⁸⁹

Como podemos ver, no es necesario adoptar una actitud aristocrática, intelectualista o incluso paternalista para percibir los peligros a que nos expone la cultura de masas o incluso el arte posmoderno. La cuestión de fondo está en el reconocer aquellos peligros más que en satanizar una de las estructuras que, guste o no, es una realidad de nuestra civilización, y que de todas formas, sería una torpeza aceptarla como obra del demonio, sin entrar a considerar sus posibilidades reales de ser parte del entramado de nuestras sociedades cada vez más

⁸⁸ Ibid; pág. 46.

⁸⁹ Ibid; pág. 50.

abiertas, al menos en el papel, a las mayorías antes postergadas al más absoluto silencio, lo que no significa desear algo así como una tiranía de la opinión pública por sobre las inteligencias particulares que cada uno de nosotros somos.

Más arriba decíamos que bien podemos considerar al arte posmoderno como una expresión del sentimiento imperante de Occidente en nuestros días, el nihilismo, y en ese sentido, es el mismo Andy Warhol, sin duda la figura icónica del arte pop, quien no tiene reparos para manifestar su fascinación por la nada, “... *la nada es fascinante, la nada es sexy, la nada no es en absoluto incómoda.*”⁹⁰ Fascinación que se ubica también en el terreno de la belleza misma, pues ante la imposibilidad de definirla, podríamos decir con Warhol que incluso la belleza es nada, y por tanto, el arte que busca lo bello lo que busca en el fondo es la nada. “*Honestamente no sé qué es la belleza, y no digamos ya qué es ‘una’ belleza.*”⁹¹

Si un artista de la relevancia de Warhol desconfía de la posibilidad de sostener valores en el terreno estético, eso no se debe simplemente a una pura y vulgar intención de provocar el escándalo. El escándalo no es culpa del arte, el escándalo es que una cultura en crisis sea incapaz de darle un contenido existencial a las grandes tareas del hombre, entre las que se cuenta el arte, incapacidad que, como hemos venido diciendo, se origina en gran medida en el hecho de que el sistema consumista nos obliga a orientarnos en base a exigencias externas al individuo, y es nuevamente Warhol el que “reconoce” que, a fin de cuentas, su arte procede de estas exigencias, que su fascinación por la nada se materializa como fascinación por comprar. “*Comprar es mucho más americano que pensar, y yo soy el colmo de lo americano. En Europa y en Oriente a la gente le gusta comerciar (comprar y vender, vender y comprar), básicamente son mercaderes. Los americanos no tienen tanto interés en vender (de hecho, prefieren tirar antes que vender). Lo que realmente les gusta es comprar (gente, dinero, países).*”⁹²

Evidentemente, podemos ser críticos respecto al arte de Warhol (como representante del arte posmoderno en general), pero soslayar el panorama que se refleja en su pensamiento, en la indiferencia y la liviandad del modo en que él entiende la creación artística (lo que no

⁹⁰ Warhol, A; Mi filosofía de A a B y de B a A; pág. 18.

⁹¹ Ibid; pág. 67.

⁹² Ibid; pág. 253.

significa abandono), creemos es una evidencia contundente para afirmar que el arte posmoderno, lejos de ser un capricho intelectualista, es una consecuencia directa de las condiciones existenciales que nos ofrece Occidente, y si el arte es hijo de las condiciones de su tiempo, el arte posmoderno es uno de los más fieles reflejos del escenario occidental de hoy.

En la vereda opuesta

A lo largo de este capítulo nos hemos centrado en aquellas escenas que describen los modos en que la crisis de Occidente se percibe en ámbitos que van desde la cotidianeidad individual, como es el peregrinaje en Bauman, hasta los desarrollos culturales de los que todos de alguna manera participamos, como puede ser el arte contemporáneo y la cultura de masas o la misma vida de consumo. Pero nuestro esquema de mundo, aun cuando se encuentre en declive, no se sostiene como por arte de magia, sino que lo hace porque, más allá de los evidentes rasgos de decaimiento, entre los que se encuentran los que aquí hemos tomado en cuenta así como muchos otros posibles, hay una aceptación del estado de los asuntos humanos, aceptación que puede ser voluntaria o coaccionada, pero que sin importar esto lo reconocemos como la “realidad” de nuestro presente, y hay motivos para ello, especialmente si nos ponemos en la perspectiva de que la crisis se manifiesta dentro de un ámbito de seducción y promesas de una libertad nunca bien definida, lo que se constata marcadamente en la organización socioeconómica en que ha derivado nuestra cultura.

Mostraremos en este último apartado cuáles son las ideas que hay en el fondo de la defensa del esquema de mundo imperante, que repetimos, pese a estar en crisis, sigue operando con una fuerza que aún es difícil prever si se encuentra en una etapa final. Lo anterior responde a que, como lo hemos venido señalando, la crisis se expresa más bien en la individualidad de quienes vivimos este período, pero que en términos estructurales se sostiene en un sistema bastante amalgamado y eficiente, como es el de la acumulación capitalista en su fase neoliberal, sistema que precisamente para poder reproducirse al infinito envía a hombres y mujeres al sacrificio de sí mismos en pos de metas como el progreso y el

desarrollo de nuestras sociedades, generándose así la perpetua paradoja respecto de si un progreso que sólo beneficia el mantenimiento de un orden específico en el ámbito económico, puede ser considerado como progreso en términos humanos. Ahora bien, por razones de claridad y espacio, nos centraremos en un solo autor, Gilles Lipovetsky, el cual ha estudiado los fenómenos propios de nuestra era, a la que él denomina como *hipermodernidad*, lo cual ya dice bastante, en tanto cuando hablamos de posmodernidad, en el fondo sólo mentamos un después de, y no algo así como una determinación característica propia de una época, y cuando hablamos de contemporaneidad sólo hacemos alusión a una secuencia cronológica. Pero hablar de hipermodernidad nos indica una intensificación de los ideales que marcaron a la modernidad, los que en general se enlazan con la emancipación de los pueblos e individuos de las barreras que le impiden su pleno desarrollo.

Para Lipovetsky, es la moda lo que en cierto sentido marca la tendencia hacia la que deriva la vida occidental, pues en ella se reflejan las transformaciones que van de un pasado rigorista, marcado por el cumplimiento del deber y las sanciones frente a las faltas. Pero con el desarrollo de la modernidad, ahora en su fase hipermoderna, la moda ha sido no el eje, pero sí el paradigma de las condiciones de vida en una sociedad altamente tecnificada, con un acceso cada vez mayor a la educación y con un poder adquisitivo que, salvo períodos de crisis, parece aumentar a través del tiempo. *“Mientras que el reino heroico de la ideología exige la abnegación, e incluso la absorción de las individualidades, el de la moda descansa en la exigencia de bienestar inmediato de las personas; mientras que la ideología genera ortodoxia y escolástica, la moda viene acompañada de pequeñas variaciones individuales y de configuración fluctuante”*⁹³ La moda en general ha sido considerada como algo bajo en los círculos filosóficos tradicionales, como una actividad indigna de ser estudiada para reconocer la realidad humana, sin embargo, y en ese sentido Lipovetsky acierta, en la moda evidentemente se exhiben esos rasgos de superación de un pasado severo en favor de la liviandad como ingrediente esencial de la vida. Tomando en cuenta lo anterior, resulta difícil negar la tendencia del ser humano a la liviandad, pues ciertamente que no todo en nuestras vidas puede ser esfuerzo y abnegación, y bajo esa óptica es que Lipovetsky celebra a la moda como expresión de un horizonte humano digno de ser perseguido, como sería la siempre

⁹³ Lipovetsky, G; El imperio de lo efímero; pág. 272.

abierta posibilidad de movernos permanentemente entre diferentes opciones de estructuración de nuestra existencia.

La moda, lejos de ser un espacio de banalidad vulgar, como ha sido concebida por la mayoría de los intelectuales que han abordado el tema, sería entonces un espacio de libertad, en la cual lo efímero deja de tener un cariz negativo, para instalarse como el imperativo de movilidad humana que evitaría el anquilosamiento de la experiencia humana en casilleros cerrados relativos al amor, el trabajo, la diversión, la familia, etc. Y aunque Lipovetsky no lo menciona abiertamente, esas nuevas posibilidades serían efectivamente el producto de la organización política y económica de Occidente, nuestro esquema de mundo, el cual no se reconoce aquí como en una crisis, sino que todo lo contrario, como la marcha de una humanidad libre hacia la facilitación de la satisfacción de sus necesidades y anhelos. Antes que banalidad, la moda sería un refuerzo del espíritu democrático que ha marcado a toda la historia occidental, cada vez más influyente en el mundo entero. *“No decadencia del espíritu democrático, sino su avanzada. La ligera deriva de la razón viene acompañada ciertamente de la banalización-espectacularización de lo político, del hundimiento de las militancias y de los efectivos sindicales, del espíritu de ciudadanía dispuesto bajo la actitud consumista, de indiferencia y a veces de desinterés hacia las elecciones: otros tantos aspectos reveladores de la crisis del homo democraticus concebido idealmente. Pero ¿cómo no ver al mismo tiempo que la disolución de las ideologías y el reino de la moda plena van a la par con una sociedad civil más autónoma y más movilizada en torno a lo que la afecta en lo más vivo: los derechos de la mujer, el medio ambiente, la escuela, la universidad, etc...?”*⁹⁴ En este punto se produce la paradoja de que a menor conciencia democrática (difícilmente los individuos inmersos en el circuito de la moda se den el espacio de pensar en política) resultaría una mayor vida democrática. A todas luces, algo al menos dudoso como para aceptarlo sin ciertas consideraciones anexas.

De ninguna manera Lipovetsky sostiene que la forma-moda sería el santo y seña para entrar al paraíso, lo que le alaba tiene relación más bien con las oportunidades que nos ofrece esa forma, oportunidades que se dan en un contexto pacificado y sin las grandes exigencias de antaño, es decir, detrás de la supuesta banalidad y frivolidad que permean en nuestra

⁹⁴ Ibid; pp. 281-282.

cultura, socavando los valores que la sostuvieron durante siglos, lo que realmente trae consigo la forma-moda no se limita solamente al espacio de la moda como tal, sino que viene a ser la forma de las nuevas condiciones de un mundo distinto, de una nueva manera de comprender la existencia humana en general.

El “relajo” que caracteriza al individuo actual, su aparente indiferencia frente a los problemas sociales y culturales de nuestra civilización y la caída de los imperativos de antaño, especialmente orientados a la prohibición, la coerción o el deber, no se deben a una despreocupación de las sociedades de hoy por las cuestiones básicas del ordenamiento de las comunidades, sino que serían el resultado de un proceso de despojamiento de las cargas del pasado, para de ese modo acceder a una vida necesariamente más libre y depurada de los mandatos y obsesiones de hasta sólo unas décadas atrás “...nuestra ética de la responsabilidad es una ética ‘razonable’, animada no por el imperativo de abandono de los propios fines, sino por un esfuerzo de conciliación entre los valores y los intereses, entre el principio de los derechos del individuo y las presiones de la vida social, económica y científica.”⁹⁵ El sino de nuestra cultura, bajo esta perspectiva, sería el de avanzar hacia una suavización de los modos de relacionarnos y de las formas de acceder hacia los beneficios que nos ofrece la sociedad, sin hacer entrar en conflicto las dos grandes dimensiones de nuestra existencia, como son la individual y la colectiva.

Finalmente, la aspiración occidental se refiere, según los términos de Lipovetsky, a aligerar la vida humana. De esa manera, Lipovetsky es quizás el primer filósofo de la historia en hablar de la “ligereza” como un fin positivo de la vida, como una suerte de camino hacia fines más “elevados” y ensalzados desde siempre como los fines superiores de la especie humana, como podrían ser la paz, la superación del trabajo pesado, la comodidad, el ocio, etc... “No se analiza ésta [la ligereza] como un vicio o una virtud, sino como una necesidad antropológica, un principio de organización social, un valor estético y tecnológico que ha adquirido una importancia capital en la era hipermoderna (...) Pues mal que pese a los turiferarios de lo ‘profundo’, hay una positividad social en la ligereza, incluida la de frivolidad transformada en principio organizador de las economías de consumo.”⁹⁶ De esta

⁹⁵ Lipovetsky, G; El crepúsculo del deber; pág. 209.

⁹⁶ Lipovetsky, G; De la ligereza; pp. 20-21.

manera, los objetivos que movieron especialmente a la modernidad, pero en parte también al desarrollo de la historia occidental, o habrían estado errados o habrían sido simplemente una preparación para que hoy podamos gozar de las condiciones necesarias de aligeramiento de la vida.

Si bien es cierto que los análisis de Lipovetsky son acertados en muchos aspectos, ello no nos permite determinar que nos lleven a comprender a Occidente en su totalidad. Lipovetsky habla evidentemente desde la perspectiva de los mass media, de la publicidad y, por qué no decirlo, desde la ingenuidad. La idea de una ligereza de la vida humana que se estaría haciendo cada vez más extensiva, se opone a otras realidades mucho más hostigantes que cualquier anhelo de edulcoración de la vida. Sorprende el eurocentrismo con que Lipovetsky encara la situación de Occidente, pues detrás de los deseos píos de la ligereza, lo cierto es que, en la misma Europa, son miles los refugiados que llegan a sus costas buscando una vida mejor, y vale recordar que esos refugiados provienen de países saqueados durante siglos por las potencias mundiales, europeas la mayoría de ellas, por lo que el problema de los refugiados no es un problema del tercer mundo en los cuales Europa y Occidente no tengan responsabilidad alguna. Sorprende tanto afán de ligereza en un contexto económico que, al menos en los últimos diez años, ha revelado las fisuras de un sistema que cada vez más requiere de despojar de los derechos civiles a los ciudadanos con el fin de fortalecer las macroestructuras diezmadas por las crisis financieras provocadas por esa misma macroestructura y sus ambiciones desmesuradas. Sorprende que, mientras son miles los que al día mueren de hambre, hay intelectuales con el tiempo suficiente para disfrutar de una ligereza que recomiendan como la panacea de los males de la sociedad. Ahora bien, ¿sería posible esa ligereza, presente sólo en las potencias mundiales, sin la explotación por parte de éstas a los países más subdesarrollados? ¿Se puede colegir del bienestar de una minoría de la población mundial el de la mayoría?

En otro aspecto, esta noción de la ligereza, legítima hasta cierto punto, no nos permite penetrar en los problemas más densos de la humanidad. Y ese es precisamente el problema que presenta la manera en que Lipovetsky entiende la idea de ligereza, pues la vida humana no puede ser siempre ligera.⁹⁷ La vida es en gran medida esfuerzo, confrontación,

⁹⁷ Ver nota 49 de este capítulo.

incertidumbre. Lejos de una mirada pesimista, son los obstáculos los que nos encaran con la vida en el máximo de sus posibilidades, y sería un buen ejercicio pensar cómo sería una vida ligera, prácticamente inmune a la negatividad... una cosa es querer reducir la negatividad, y otra muy distinta rechazarla como un componente esencial de la experiencia humana.

Hans Jonas, criticando el utopismo marxista, diametralmente opuesto al pensamiento de Lipovetsky señala que: *“La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar, es que el ‘hombre auténtico’ estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y su bajeza, con su grandeza y miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con la ambigüedad que le es indisociable. Pretender suprimirla equivale a acabar con el hombre en su insondable libertad.”*⁹⁸ Creemos que esta deducción se ajusta también a la llamada a la ligereza de Lipovetsky, concepción de las metas humanas que deja muchos vacíos e inquietudes respecto a la posibilidad de determinar aquellos fines en base a una riesgosa liviandad para con aquellos desafíos más rocosos que se presentan en la existencia.

Por último, esta idea de la ligereza, de la forma-moda, nos deja frente a la misma inquietud que los defensores de la utopía. Suponiendo no un escenario perfecto, pero sí uno que responda a las solicitudes de depuración de las cargas de la vida: ¿Quiénes son los que deciden? Nos encontramos aquí ante la que es probablemente la gran incógnita de un mundo pacificado en los términos de Lipovetsky. ¿Quién, en un mundo donde prima la ligereza, se hará cargo de los problemas más ásperos de la existencia humana? Frente a esta pregunta fundamental, las respuestas posibles no parecen ser más que dos: o una élite encargada del destino de una sociedad entera, que no es más que lo que se ha dado hasta ahora, o bien orientarnos hacia una comprensión de la vida como responsabilidad y libertad, en la que cada quién se hace el dueño de sí mismo, aunque siempre también inmerso en un ámbito social ineludible. Esta segunda opción parece ser siempre la más loable, pero ello implica el abandono de una vida ligera y dulcificada, para aceptar y reconocer la vida como fuente de tanta positividad como negatividad, lo que inevitablemente nos lleva a poner en entredicho esta idea de la ligereza defendida por Lipovetsky. En cuanto a la primera alternativa, sus consecuencias serían la pasividad de la mayoría, la merma de la capacidad de reflexionar en

⁹⁸ Jonas, H; El principio de responsabilidad; pág. 348.

torno a los problemas más graves que nos rodean, así como sobre nuestras proyecciones y deseos y, por ende, una merma de nuestra libertad. Así, la ligereza, más que una novedad, sería sólo el disfraz de una situación que se repite una y otra vez.

En este capítulo hemos considerado algunos de los aspectos del Occidente de hoy para comprender, de modo más concreto, en dónde es que vemos lo que hemos llamado la crisis actual de Occidente. Como se puede deducir, no se trata de una crisis apocalíptica, no estamos frente a un escenario de destrucción masiva como pudo haber sido el del fin de la Segunda Guerra Mundial, pero sí de una crisis que se enquistaba en los individuos, en su intimidad y en los modos de relacionarse con el otro. Se trata entonces de una crisis de sentido respecto de lo que somos nosotros, sea como individuos, sea como sociedad, las escenas descritas parcialmente (ciertamente que cada una de ellas abre el campo a una investigación aparte) nos exponen frente a algo así como una incapacidad de definirnos autónomamente, asediados por las necesidades económicas y psicológicas de un orden socioeconómico que actúa más en un nivel anímico que físico, vemos cómo los ciudadanos de hoy se muestran principalmente como seres dotados de una alta tecnificación de sus actividades, pero poco abiertos y tolerantes a la reflexión y la crítica, o dicho de otra manera, como seres poco dispuestos a abandonar sus estrechas burbujas de seguridad para salir a la búsqueda de sí mismos. En los capítulos siguientes intentaremos mostrar cómo podría ser posible ese paso de un individuo coaccionado hacia uno autónomo y capaz de dirigir sus destinos, lo que en otras palabras puede comprenderse como el paso del nihilismo a una cultura ascendente, pero este ascendente debe entenderse en términos exclusivamente humanos.

SEGUNDA PARTE: MÁS ALLÁ DE LA IDEA

Stirner y el rechazo de la Idea

De modo que no eran las ideas las que salvaban al mundo, no era el intelecto ni la razón, sino todo lo contrario: aquellas insensatas esperanzas de los hombres, su furia persistente para sobrevivir, su anhelo de respirar mientras sea posible, su pequeño, testarudo y grotesco heroísmo de todos los días frente al infortunio

Ernesto Sábato

Sabemos lo añeja que es, dentro de los esquemas de la filosofía tradicional, la pugna entre Realismo e Idealismo, entre una comprensión material del mundo y otra que ubica ciertos procesos mentales como principio de todo conocimiento y, por ende, del ser del hombre. Más allá de esa oposición, y entendiendo que el objetivo de este trabajo no es analizarla, insistimos en que lo que aquí se propone no es una superación del Idealismo, más bien se trata de una depuración en su comprensión que nos permita, ulteriormente, reconocer las reales posibilidades de la filosofía frente a las condiciones de crisis que se han venido señalando en los capítulos precedentes.

Para cumplir con esa meta, es que una vez más nos vemos obligados a aclarar ciertas cuestiones de relevancia metodológica para ofrecer con la mayor claridad posible las conclusiones que han de seguirse de los planteamientos aquí elaborados.

En relación al concepto mismo de Idea, suscribimos lo que Bauman señala respecto de los ‘tipos ideales’ formulados por Weber, interpretación según la cual estos tipos, que nosotros asociamos a las ideas en general, son “... *abstracciones que intentan captar la singularidad de una configuración compuesta por ingredientes que no son para nada especiales o específicos, abstracciones que individualizan los patrones que definen esa configuración y los separan de la multitud de aspectos que comparte con otras configuraciones.*”⁹⁹ De este modo, nos encontramos con una “definición” de Idea que nos

⁹⁹ Bauman, Z; Vida de consumo; pág. 45.

permite, por una parte, abordarla de manera crítica, intentando establecer los límites que la Idea tiene respecto a la comprensión de la realidad humana y su eficacia en ella, pero por otra parte, nos permite también conservar la importancia que tienen las Ideas a la hora de definir una metodología por medio de la cual expresamos nuestros pensamientos, y más aún, los mismos esquemas de mundo que vienen expresados a través de Ideas, siendo esto último el punto central de esta parte de la investigación, a saber, reconocer cómo es que en gran medida la crisis de Occidente se explica por la elevación de la Idea por sobre la existencia humana, por la deificación de estas abstracciones en desmedro de nuestras realidades persistentes. Evidentemente, y como se desprende de la descripción de Bauman, es necesario reconocer que, pese a lo dicho, las Ideas son también las que organizan el modo de actuar de los seres humanos, siendo algo así como paradigmas si bien carentes de realidad concreta, sí poseedores de una alta fuerza inventiva y creativa, según las cuales pueden cobrar sentido nuestras acciones, pero siempre a condición de ser la Idea la servidora de la existencia y no lo contrario.

Max Stirner puede ser considerado como el gran inquisidor de la Idea, en su única obra sistemática publicada, *El Único y su propiedad*, se nos ofrece un descarnado ataque contra el Idealismo en su totalidad, apuntado aquí como la doctrina cuya consecuencia no ha sido más que la tiranización del hombre por dogmas que nunca le pertenecen, sino que se tratan más bien de fuerzas externas que condicionan nuestros comportamientos, alejándonos de nuestra única realidad, el Yo, o en palabras de Stirner, el Único.

Para comenzar, es necesario aclarar lo que Stirner entiende por Espíritu, comprensión que se aleja notoriamente de las definiciones procedentes del campo religioso, pero también de la del romanticismo alemán y de la del mismo Hegel. “*Con el espíritu nos conocemos a nosotros mismos. Y él es el primer nombre bajo el cual des-divinizamos lo divino, es decir, el objeto de nuestras inquietudes, nuestros fantasmas, ‘los poderes’ superiores’. Nada se impone desde entonces a nuestro respeto; estamos llenos del juvenil sentimiento de nuestra fuerza, y el mundo pierde ante nuestros ojos todo interés, porque nos sentimos superiores a él, nos sentimos espíritu. Notamos que, hasta entonces, habíamos mirado al mundo sin verlo, que nos lo habíamos contemplado nunca con los ojos del espíritu.*”¹⁰⁰ Así, el espíritu

¹⁰⁰ Stirner, M; *El Único y su propiedad*; pág. 20.

representa para Stirner algo así como el despertar del hombre al mundo, un mundo que desde que nacemos y durante la infancia no es más que lo que se nos dice que es, pero que con la madurez se nos va presentando como obstáculo y coerción para el individuo, el cual, en tanto espíritu, es siempre valor, fuerza, voluntad y habilidad que sólo busca su manifestación, siendo ese el punto en el cual la Idea, siempre como abstracción, se ha presentado en la historia de la humanidad como la piedra de tope de la elevación espiritual de los individuos, en tanto las Ideas han sido aquellas fuerzas externas al hombre que han determinado los esquemas de mundo que, según Stirner, siempre han sido el prematuro límite de la libertad humana.

Ciertamente Stirner está reconociendo que el hombre es espíritu, pero siempre entendido como anhelo de elevación, y no como un sustrato metafísico sin el cual la vida humana no existiría, y por ello es que cuando el espíritu comienza a ser asimilado a un más allá, a algo otro de nuestra existencia de carne y hueso, es cuando el mismo concepto de espíritu es trasladado a una función puramente metafísica, trasladando la supremacía de nuestra existencia desde sus manifestaciones concretas hacia una configuración etérea que, y ese es el punto central, viene a expresar la pureza de un individuo que en su realidad material nunca es capaz de lograr. *“El espíritu, para existir como puro espíritu, debe ser, necesariamente, un más allá; porque como yo no lo soy, entonces tiene que ser fuera de mí. Y en tanto que ningún ser humano puede abarcar completamente la noción de ‘espíritu’, el espíritu puro, el espíritu en sí, sólo puede estar fuera de los hombres, más allá del mundo humano, en un mundo no terrenal, sino celestial.”*¹⁰¹ Evidentemente, la tergiversación del espíritu humano, bajo las condiciones en que lo comprende Stirner, es algo que ha estado presente en todas las culturas humanas hasta ahora conocidas, desde las primeras civilizaciones babilónicas hasta el cristianismo protestante reformador, y como se deja ver en las palabras de Stirner, esa tergiversación se produce por un desequilibrio entre los anhelos del individuo espiritual y sus reales posibilidades materiales, las cuales impiden algo así como una pureza completa, tanto como una realización absoluta del espíritu.

Lo anterior de cierta forma es también una ley universal del humano: la distancia entre lo que somos y lo que queremos ser, pero en este punto es necesario considerar que, pese a

¹⁰¹ Ibid; pág. 40.

las apariencias, una libertad humana puede ser comprendida solamente bajo el primer término, es decir, bajo las condiciones reales (físicas, familiares, culturales, políticas, temporales, etc...) en que existimos, y que el segundo término, el espiritual, sería más bien el terreno de las Ideas, al menos bajo las consideraciones señaladas por Bauman e indicadas más arriba. La Idea, si la aceptamos como paradigma de acción, evidentemente siempre se refiere a un más allá, pero el hecho de que nuestra imaginación pueda construir mundos diferentes del que se nos presenta a los sentidos, no quita que la Idea se encuentre siempre, al menos parcialmente, en el ámbito de las fantasías, las cuales pueden ser móviles de decisiones individuales tanto como de grandes acontecimientos históricos, que pueden tener eficacia en el mundo concreto, pero fantasías al fin y al cabo, y en este punto se puede apreciar el riesgo que conlleva el elevar a la Idea por sobre la realidad. *“Esta discordia entre el yo y el espíritu, porque ‘yo’ y ‘espíritu’ no son dos nombres que se dan a una misma cosa, sino dos nombres para dos cosas diferentes, dado que yo no soy el espíritu y el espíritu no soy yo, eso sólo basta para demostrar completamente, de manera tautológica, la necesidad de que el espíritu habite en el más allá, es decir, que sea Dios.”*¹⁰² Interpretando a Stirner, podemos indicar entonces que es la incapacidad de aceptar esa dicotomía entre los anhelos espirituales y las posibilidades del yo la que termina por escindir, imaginariamente, ambos términos, asumiendo que lo ideal, por detentar una mayor “nobleza”, se encontraría por sobre las posibilidades de la existencia carnal.

Así, el problema no sería la Idea como tal, sino que su elevación a núcleo de la existencia humana; cuando una Idea sirve de principio guía a una acción quizás sea lo que hace de la Idea misma algo noble (esto por supuesto fuera del pensamiento de Stirner), pero cuando esa Idea se transforma en esencia, es cuando las cosas empiezan a orientarse hacia otras situaciones que veremos más adelante.

Respecto de la elevación de la Idea a condición suprema del ser del hombre, evidentemente que el monoteísmo en general, y el cristianismo más específicamente, ha sido la manifestación religiosa en la que ha cristalizado este desplazamiento del espíritu desde nuestro mundo hacia un más allá idílico. *“El ser enigmático e incomprensible que encanta y perturba al universo, es el fantasma misterioso al que llamamos Ser Supremo. Penetrar ese*

¹⁰² *Ibídem.*

fantasma, comprenderlo, descubrir la realidad que existe en él (probar la existencia de Dios) es la tarea a la que los hombres se han dedicado durante siglos. Se han torturado en la empresa imposible y atroz, ese interminable trabajo de Danaidas, de convertir el fantasma en un no-fantasma, lo no-real en real, el Espíritu en una persona corporal –con esto se atormentaron a sí mismos hasta la muerte-. Tras el mundo existente buscaron la cosa en sí, el ser, la esencia. Tras las cosas buscaron la no-cosa.”¹⁰³ Pero entender la elevación de la Idea sólo desde un prisma religioso sería reducir el problema al mínimo posible, puesto que la separación entre la realidad y la Idea que se opera bajo este sentir propio de cada época y cultura a lo largo de la historia humana, es una actitud que ha permeado en todas las disciplinas propias del ser humano, claramente en la filosofía, pero también en la política y hasta en la economía, el arte tampoco se ha visto exento de esta cosmovisión. Ese Ser Supremo del que nos habla Stirner no es un Dios en específico, es la Esencia de las cosas, ese ser real de todo lo que existe pero que no podemos sentir en ninguna parte, que nunca nos ha hablado y que, más allá de ciertas fórmulas retóricas, pertenece a una dimensión inaccesible para nosotros, sus supuestos productos.

Las Ideas, convertidas en seres supremos o esencias de las cosas con que nos relacionamos terminan por tiranizar al hombre, alejándolo de su centro de gravedad, de su cuerpo, su valor, su voluntad y de su sentir propio para arrojarlo al reconocimiento de lo superior, de su supuesto verdadero ser, el cual se hallaría en una “idea fija”. *“No creas que bromeo o que hablo metafóricamente cuando declaro radicalmente locos, locos de manicomio, a todos los atormentados por lo infinito y lo sobrehumano, a todos lo que dependen de ‘algo superior’; es decir, a juzgar por la humanidad de sus votos, a poco más o menos a toda la humanidad. ¿A qué se llama, en efecto, una idea fija? A una idea a la que está sometido el hombre. Si se reconoce tal idea como una locura, se encerrará a su esclavo en un manicomio. Pero ¿qué son la verdad religiosa, de la que no puede dudarse, la majestad (la del pueblo, por ejemplo), que no puede atacarse (se cometería entonces un delito de lesa majestad), la virtud, a la que el censor de la moralidad no tolera el menor ataque?”*¹⁰⁴ Aquí no nos encontramos ante ninguna declaración panfletaria de Stirner, pues no podemos restarle coherencia a la denuncia que hace, respecto de la cual se considera locos a quienes se aferran

¹⁰³ Ibid; pág. 47.

¹⁰⁴ Ibid; pág. 50.

a algún tipo de idea fija, pero otros que se aferran a otras ideas fijas tan dudosas como las del primero, son considerados incluso héroes de una causa, en tanto las ideas que defienden gozan de cierto respeto surgido más que nada del hábito. Poco a poco vamos viendo cómo el fortalecimiento de esas ideas fijas aceptadas como “naturales” o “lógicas” no redundan en estériles discusiones filosóficas de escritorio, sino que se plantean como puntos de convergencia de las sociedades humanas, pero que no tardan en devenir en puntos de fragmentación de las necesidades espirituales (en el sentido que Stirner da al término) de los individuos arrojados a la conquista de la Idea, del más allá.

Junto con lo anterior, comienza a surgir un nuevo ideal de hombre, el “hombre espiritual” tal como lo concibe principalmente el cristianismo, un hombre sometido por completo a la Idea, la cual cree suya, pero que en el fondo no es más que otra idea, externa a nuestra realidad y, en último término, fruto de nuestros pensamientos. Esas ideas fijas, en la medida en que se enquistan en nuestra conciencia, son las que van trazando el camino de la vida de los hombres una vez que se entregan a ellas, pero si nos centramos en la historia occidental, vemos cómo ese ideal del hombre cristiano no deja de percibirse incluso en ideas que, en el papel, reniegan del cristianismo, por tanto, este “hombre espiritual” ya no se caracteriza sólo por un sentido religioso de la vida, sino que como la forma que ha de adoptar el hombre de bien, el ciudadano, el militante...

“Los hombres espirituales se han metido algo en la cabeza que debe ser realizado. Tienen las nociones de Amor, de Bien, etc. Que desearían ver realizadas. Quieren, en efecto, fundar sobre la tierra un reino, en el que nadie actuará más por interés egoísta, sino por Amor. El Amor debe dominar. Lo que se han puesto en la cabeza no tiene más que un nombre: es una idea obsesiva. Su cerebro está hechizado, y el Hombre es el más inoportuno, el más obstinado de los fantasmas que eligió ahí su domicilio. Recuérdese el proverbio: ‘El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones’. La resolución de realizar completamente en sí al Hombre es uno de esos excelentes empedrados del camino de la perdición y los firmes propósitos de ser bueno, noble, caritativo, etc., provienen de la misma cantera.”¹⁰⁵ Nótese que Stirner escribe con mayúscula las ideas fijas que toma como ejemplos, de ello podemos deducir que lo que se declara no es el rechazo de la posibilidad

¹⁰⁵ Ibid; pág. 80.

del amor, el bien o el hombre como sentimientos, o bien como una expresión de una especie en el caso del hombre, la mayúscula, tal como cuando hablamos de la Verdad o de las verdades, denota el componente decisivo que lleva a Stirner a despreciar la Idea, cuando ésta se concibe como el elemento determinante de la vida de un individuo o una sociedad, cuando las ideas exigen el sacrificio del hombre por su logro, es decir, el sacrificio de lo concreto por lo puramente abstracto.

Es esa exigencia de sacrificio lo que está en el fondo de la crítica de Stirner a la Idea. Nosotros comprendemos esta crítica no necesariamente enfocada en la necesidad de contar con ideas que, como se ha mencionado, sirvan de faro para los proyectos que trazan los humanos tanto en un nivel individual como colectivo, y en ese sentido, la idea nunca podría exigir el sacrificio de nadie. “¿Quién, pues, ‘se sacrifica’? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. ¿No se sacrifica el amante cuando abandona padre y madre, desafía todos los peligros y soporta todas las privaciones para lograr su objeto? ¿Y qué otra cosa hace el ambicioso, que sacrifica a su única pasión todo deseo, toda aspiración, toda alegría?”¹⁰⁶ Si bien Stirner nos expone a casos extremos, totalmente constatables en la historia humana, es cierto que las ideas fijas no siempre representan necesariamente una entrega completa a su realización, pero un punto es cierto, que el modo en que históricamente han sido asimiladas estas ideas por las diversas sociedades nos han llevado a comprender a la Idea como la esencia del mundo, del hombre, de la política, de las relaciones amorosas, en fin, la lista puede extenderse ampliamente, y el problema sigue siendo el mismo: ¿cómo es que una idea puede estar por sobre nosotros mismos? Ya se ha señalado, no se trata de que una idea por ser una idea sea estéril, el tema de fondo es que cuando no son las ideas las que están a la orden del desarrollo de la existencia humana, y pasan a ser las que la comandan, nos encontramos en un escenario repetido a lo largo de la historia, y que bien estaría en este punto de la misma intentar otras formas de configuración de nuestros esquemas de mundo, más enfocados en las aspiraciones y necesidades reales de los hombres y mujeres de carne y hueso, bajo nuestras condiciones determinadas por nuestra carne y nuestros huesos, antes que por anhelos fácilmente imaginables, pero difícilmente realizables.

¹⁰⁶ Ibid; pág. 81.

Y hay un último punto en referencia a la imposibilidad de la realización de la idea, que es el del supuesto abandono de todo egoísmo para conseguirla, abandono que para Stirner es sencillamente imposible: *“¿Pero esos sacrificios, les impiden ser interesados? ¿No son egoístas? Si no tienen por señora más que a una sola pasión, no menos procuran satisfacerla y satisfacerse, y aún ponen en ello más ardor; su pasión los absorbe. Todos sus actos, todos sus esfuerzos de poseídos son egoístas, pero de un egoísmo amplio, unilateral y limitado.”*¹⁰⁷ Evidentemente, esta constatación se entronca abiertamente con el pensamiento schopenhaueriano, según el cual toda acción que realiza el ser humano lo hace de manera interesada, siguiendo su voluntad ciega, aunque en apariencia se trate de acciones indeseadas. Aunque se puedan discutir ciertos matices de esta interpretación de los motivos de la actividad humana, una cosa es cierta, especialmente en los casos donde las ideas han parecido cobrar mayor intensidad, como puede ser en el fanatismo religioso o el fervor político revolucionario: el arrojarse con que miles de hombres y mujeres de distintas épocas se han lanzado a la realización de alguna idea en particular, difícilmente podemos asociarlas a una única intención altruista. Nos es imposible descartar desde nuestra perspectiva el nivel de la satisfacción que expresa todo individuo que participa de la lucha por la idea. Quizás se pueda admitir un margen de convicción que vaya más allá del yo (algo impensable para Stirner), pero eliminar de la ecuación el factor egoísta que se esconde detrás de tales acciones, parece ser un error ya cometido por quienes justamente defendieron ideas que apelaban a la superación total del egoísmo, para ello baste con mencionar los ejemplos de la Iglesia católica comandada por castas aristocráticas muy alejadas de votos de pobreza o renuncia a los bienes terrenales, o la forma en que terminaron varios de los líderes llamados socialistas, que partieron persiguiendo el ideal de la sociedad justa, pero que terminaron siendo los patrones de burocracias que muy lejos estuvieron de preocuparse por la situación real de sus pueblos.

Las consideraciones de Stirner nos han sido útiles para comprender en qué sentido nos alejamos del Idealismo, así llamado por la tradición filosófica, por lo que es necesario en este punto reforzar lo que ya se ha dicho y tomar nuestras propias distancias del pensamiento de Stirner en su totalidad. Las ideas son necesarias para el ser humano, son de cierta manera configuraciones que permiten darle claridad al horizonte de los proyectos que el hombre fija

¹⁰⁷ *Ibídem.*

en su devenir para acceder a nuevas condiciones de vida, entendiendo siempre que la vida humana se caracteriza por su dinamismo y movilidad, pero es por esto mismo que las ideas, en cuanto son fijadas, se oponen al desarrollo espontáneo de la existencia humana, la cual no reconoce metas inamovibles ni construcciones mentales como las únicas metas de nuestras actividades. Dicho de otra manera, si la vida humana es devenir, la idea fija es estática, aun cuando se la adorne de alguna dialéctica, cualquiera que esta sea, pues desde el momento en que una idea fija pasa a ser el centro de la realidad humana, lo que hacemos no es más que oponernos a nuestra propia forma de ser, a nuestra voluntad, la cual nunca puede ni quiere someterse a una comprensión predeterminada de lo que somos.

Stirner, para establecer una superación de este Idealismo, se apoya en la libertad absoluta de la que es dueño cada individuo: “*¿No aspira el Espíritu a la libertad?*” -*¡No sólo mi Espíritu, toda mi carne arde sin cesar en el mismo deseo! Cuando ante el olor de la cocina del palacio mi nariz habla a mi paladar de los platos sabrosos que allí se preparan, encuentro mi pan seco horribilmente amargo; cuando mis ojos le muestran a mi sufrida espalda los blandos almohadones sobre los que le sería mucho más dulce extenderse que sobre paja pisoteada, el despecho y la rabia se apoderan de mí; cuando... ¿pero a qué evocar más dolores? ¿Y es eso lo que llamas tu ardiente sed de libertad? ¿De qué quieres, entonces, ser liberado? ¿Del pan seco y del lecho de paja? Pues bien, ¡échalos al fuego! Pero no por eso estarás más adelantado; lo que quieres es más bien la libertad de gozar de una buena cama y de un buen lecho. ¿Te lo permitirán los hombres? ¿Te darán esa libertad? No esperes eso del amor de los hombres, porque sabes que piensan todos como Tú: ¡cada uno es para sí mismo el prójimo! ¿Cómo harás para disfrutar de esos platos, de esas almohadas que envidias? ¡No hay otra solución que convertirlos en tu propiedad!*”¹⁰⁸

Sin embargo, esta postura de Stirner se nos muestra en extremo individualista, y no logra avanzar hacia una comprensión de una libertad que, por una parte, sea dignataria de las condiciones que ofrece la existencia humana, y por otra, logre situar el concepto de idea dentro de parámetros en que nos sean útiles como modo de comprensión de nosotros mismos y de nuestras actividades de todo tipo, para de ese modo evitar añejas discusiones conceptuales que, a la larga, generalmente terminan en aporías que impiden un desarrollo de

¹⁰⁸ Ibid: pág. 159.

la filosofía hacia esos temas que realmente requieren de la reflexión y la decisión en torno a ellos.

Estas consideraciones de Stirner las hemos tomado, hasta ahora, desde un punto de vista más bien teórico, pero no es difícil notar en ellas una clara evidencia en la historia humana, en el sentido de que incluso antes de que se hablara de Idealismo en la configuración sistematizada del término, ya nos encontramos con indicios y ejemplos de cómo las ideas son en gran medida las que han tomado el puesto de preponderancia en diferentes dimensiones de nuestras preocupaciones, sea en el campo religioso, político, filosófico o artístico, son las ideas las que han ocupado el rol protagonista, al menos en la vida intelectual de la especie humana de los últimos siglos.

Si nos remitimos a la historia de la filosofía, está demás insistir en la determinante división platónica entre el mundo físico e imperfecto y el abstracto de las formas puras, ese es el punto de partida, al menos en el terreno de la filosofía, de la persistencia por considerar a las ideas como la llave de acceso a la verdad y al ser no sólo del hombre, sino que también del mundo. Tal división es la que, según Nietzsche, se constatará en el cristianismo, o quizás sea mejor decir en la cultura cristiana que dibujará lo que hasta el día de hoy comprendemos como la civilización occidental, división que inevitablemente ha devenido en un desprecio, en distintos grados, de lo que son las cuestiones terrenales, para enfocar los esfuerzos de nuestra vida en el acceso a un mundo diferente del nuestro, depurado de la negatividad que ofrece nuestra existencia material.

Si bien no se pueden desconocer los alcances que, en cuanto cultura, han surgido de esta comprensión ideal de la realidad, especialmente a partir de la modernidad, tampoco podemos desconocer cómo es que, finalmente, es siempre ese mundo menospreciado de la realidad material de nosotros y del mundo la que ha sido el punto de tope de todo idealismo, en el sentido de que, como indicaba Stirner, pese a su pertenencia a otra dimensión, la idea se quiere a sí misma como modelo que estructure esa otra realidad inferior que sería la de las condiciones concretas de la vida. Lo anterior no debe llevarnos a defender un materialismo ciego que, a su vez, desconozca aspectos intelectuales y emocionales que son parte también de esas condiciones concretas, pero sí a entender estos ámbitos de nuestra existencia como componentes de la misma, sin los cuales no habría sido posible el desarrollo de la humanidad

tal como lo conocemos, incluso dejando de lado en este punto la noción de progreso. No es cuestión de determinar si rechazar o aceptar esas construcciones mentales que aquí llamamos ideas, sino de darles su justo lugar, el cual debe ser siempre de guía, pero no de líder de los asuntos humanos.

En el caso del cristianismo, podemos hablar de dos cosas totalmente distintas: primero de Cristo y su mensaje, más allá de las dudas que existan respecto de la existencia efectiva de un personaje llamado Jesús, nacido en Nazareth en los primeros tiempos de nuestra era, calculada justamente a partir de su supuesto nacimiento. Pero dejando de lado esas consideraciones, el cristianismo se funda, en su origen, en un modo de vida propuesto por un profeta, haya sido o no de nombre Jesús, un modo de vida que puede ser discutible, aceptado o rechazado, pero que en último término surge de la experiencia. El mensaje del primer cristianismo tiene la relevancia de ser uno de los primeros pensamientos relativamente estructurados que habla de la universalidad del género humano, y es por eso que tal mensaje ha trascendido incluso más allá de la mitología religiosa y la moralidad que pretende establecer directrices de comportamiento a los hombres, mostrándose así como un mensaje que no ha perdido fuerza, ni siquiera en ciertas doctrinas sociales que, sin apelar a religiosidad alguna, adhieren a la concepción de una humanidad universal.

Pero algo muy distinto es la Iglesia, esa institución que si bien tiene su origen en el primer cristianismo, más adelante, cuando se transforma en la Iglesia del Imperio romano, se transforma también en la mandamás de una idea que visiblemente se aleja del espíritu del mensaje cristiano de los primeros tiempos, enfocándose más bien en el control de sociedades en las que el afán de poder y expansión toman el protagonismo. Las ideas del Amor, de la Bondad y del Hombre, como se los entiende desde la perspectiva de un “idealismo” cristiano puro, son reemplazadas por la idea del poder, y luego de la nación (sabido es que los reyes y emperadores del medioevo europeo necesitaban de la venia papal para poder gobernar legítimamente), ideas que, veremos más adelante, y tal como el ideario construido por la institución cristiana, dejan de lado la realidad de los hombres para orientarse hacia la consecución de aquellas metas extraterrenales que hablan de honor, gloria y una superioridad que nunca logramos entender del todo, dadas las abstracciones con que se nos plantean.

Y si avanzamos en la historia occidental, nos encontramos con que finalizando el siglo XVIII comienzan las revoluciones políticas, al menos las que mayor repercusión han tenido para la configuración de nuestros esquemas de mundo presentes, con la Revolución de las colonias americanas, que dará paso a la formación de los Estados Unidos en 1776, y una década más tarde con la Revolución francesa, proceso que acabará con el fortalecimiento de las repúblicas modernas y las mismas cantidades de sangre derramada por las antiguas noblezas, situación de la que no escapa el despliegue de la independencia estadounidense, que en su expansión no escatimó recursos destinados a diezmar a las poblaciones indígenas, genocidio del cual poco se habla hoy, ni siquiera en los mismos Estados Unidos, actualmente más preocupados de realizar matanzas en otros puntos del planeta, con la venia de buena parte de sus súbditos.

Ya en el siglo XX nos encontramos con otro tipo de revoluciones sociales, las revoluciones proletarias, animadas por doctrinas y pensamientos particulares de cómo podría realizarse el paraíso en la tierra, desechando la idea de una espera que sólo en otro mundo nos ofrecería la superación de las negatividades del hambre, la penuria y el trabajo demoleador. Estas revoluciones de cierta manera respondieron al rechazo a una situación inaceptable, la esclavitud, la que si bien en términos formales había desaparecido de casi la totalidad de occidente, seguía persistiendo en términos concretos, en el sentido de que por más que recibieran un salario, los trabajadores de la época simplemente estaban obligados a entregar y sacrificar sus vidas en nombre de la industria y el progreso. Pero tras las revoluciones llegaron las burocracias, los mismos cuadros políticos que habían defendido los ideales de igualdad y justicia social terminaron por encapsularse en nuevas castas y élites dirigentes, que no sólo traicionaron los principios germinales de los procesos revolucionarios, supuestamente destinados al empoderamiento de las clases trabajadoras para determinar por sí mismas los rumbos de una nueva civilización que aún no aparece en parte alguna del globo. Las dictaduras surgidas del comunismo soviético, animadas por el estilo militarista que Stalin impuso para “defender” los logros de la revolución, junto con la posterior deflagración del socialismo en prácticamente todo el mundo, dan cuenta del fracaso que, al menos hasta hoy, ha marcado el devenir del movimiento obrero.

No es necesario profundizar tanto en la historia humana para ver, como señalábamos más arriba, que las ideas siempre son de cierto modo deformadas en cuanto se asimilan a la experiencia concreta de los hombres, característica que no sería perjudicial si, como hemos venido insistiendo, la idea se admitiera como puntos paradigmáticos referenciales para la realidad humana, pero desde el momento en que se erigen como el cómo y el porqué de la civilización, nos encontramos con las disociaciones entre el anhelo y la experiencia, tema sobre el cual se podría aventurar una inagotable fuente de insumos históricos e intelectuales, algo así como una historia del impacto de las ideas en el desarrollo de la cultura occidental, y en donde nos encontraríamos con la permanente esterilidad de las ideas fijas y puras para diseñar el escenario del mundo humano.

Si nos enfocamos en la actualidad, las apariencias nos indican que las ideas estarían en retroceso, que a lo que se apela en el día de hoy es a vivir en el goce del presente, dadas las condiciones técnicas de mejoramiento de la calidad de vida de hombres y mujeres, la preocupación por la organización de las sociedades es delegada al plano de la tecnología, tendencia de la que nos ocuparemos más adelante. Pero más allá de la apariencia (la cual, es preciso señalar, es fortificada por el inmenso aparataje mediático que caracteriza a nuestra cultura), hay un hecho que, si bien no surge como idea propiamente tal, se ha manifestado exponencialmente en los últimos siglos como el nuevo santo y seña del sentido de la vida humana, como lo es el dinero, el cual, en el análisis de Georg Simmel que realiza al respecto, se aprecia cómo este medio de intercambio empieza a apreciarse cada vez más como una existencia etérea que cumple mejor con la función de ser vehículo para la felicidad del hombre: *“El alma inquieta, que busca una satisfacción ilimitada y una identificación con lo último, lo más íntimo y absoluto de las cosas, experimenta un rechazo doloroso de parte de éstas, que son y continúan siendo algo para sí, que oponen resistencia a su integración completa a la esfera del Yo y, de este modo, hacen desembocar la posesión más apasionada en insatisfacción. La posesión del dinero está libre de esta contradicción secreta de las demás propiedades. A costa de no acercarse a las cosas y de renunciar a todas las alegrías específicas, relacionadas con lo individual, el dinero puede garantizar un sentimiento de*

dominio que, sin embargo, se encuentra suficientemente alejado de los objetos sensibles para no tropezar con las limitaciones que ocasiona su posesión.”¹⁰⁹

Así como en la primera parte de este trabajo señalábamos al consumismo como una de las manifestaciones de la crisis actual de occidente, bien podemos entender a partir de la cita anterior cómo es que el dinero, y más aún, el mercado, se ha impuesto en nuestra sociedad como la idea más apetecible de todas, pero a costa de olvidar la abstracción que son tanto el dinero como el Mercado, conservándose así las situaciones de enorme desigualdad que han existido a lo largo de la historia, quedando en evidencia lo aquí defendido, que no por insistir en la pureza de una idea ésta pueda hacerse “real”, que lo que determina finalmente el acontecer humano es la experiencia y las prácticas bajo las cuales configuramos nuestra ambivalente realidad.

De este breve ejemplo de lo que aquí se ha intentado mostrar como el devenir histórico de las ideas en los asuntos concretos de la humanidad, pasaremos a continuación a indagar en los tres modos bajo los cuales se ha manifestado con mayor fuerza la misma noción de idea que hemos desarrollado aquí. Estos tres modos son Dios, Patria y Hogar, lo que inicialmente suena a panfletario, pero que en esta instancia intentaremos mostrarlos como las formas de acceso a la comprensión del declive que, en tanto ideas, experimenta la cultura occidental en su fase presente, y si es momento de ofrecer nuevas perspectivas que, en vez de insistir en un idealismo tradicional, permitan reflexionar sobre las posibilidades de una nueva sensibilidad que nos oriente a la organización de la vida humana a partir de sus factores existenciales por sobre los ideales.

¹⁰⁹ Simmel, G.; Filosofía del dinero; pág. 396.

Dios, Patria, Hogar

En este apartado nos detendremos a examinar estos tres conceptos, siempre entendidos como ideales contruidos por el hombre pero que, con el transcurso del tiempo y la habituación a los mismos, se han encarnado como realidades superiores al mismo ser humano, al menos en el sentido de que son ellos los que conducen y determinan el conocimiento de la verdad del mundo y del hombre. Evidentemente, existen varios otros ideales que han tomado protagonismo en el escenario del mundo humano, pero nos parece que éstos son, hasta ahora, los que mayor fuerza han cobrado, independientemente de los momentos históricos en que han asumido una mayor relevancia. La intención es, de cierto modo, desvelar el carácter ficticio que cada uno de ellos tiene, en tanto, como se ha venido indicando, el principal efecto nocivo que las ideas tienen en nuestra existencia es el olvido del origen que tienen en la ficción, ficciones que se erigen como los fetiches guía de todo desarrollo social y cultural, percepción contra la que aquí pretendemos ofrecer nuevas alternativas.

Dios

He buscado igualmente un ideal opuesto (al pesimismo) –un modo de pensar que sea el más desbordante de alegría, más lleno de vida y más afirmador del mundo de todos los posibles modos de pensar: yo lo encontré pensando hasta el final la concepción mecanicista del mundo: verdaderamente se necesita el mejor humor del mundo para soportar un mundo como el del eterno retorno, tal como lo he enseñado a través de mi hijo Z<aratustra> -por tanto, comprendidos también nosotros mismos en lo eterno da capo-. Finalmente resultó que el modo de pensar más negador posible del mundo es el que califica como en sí mismos malos el devenir, el surgir y perecer y que sólo afirma lo incondicionado, el uno, lo cierto, el ente: encontré que Dios es de todos los pensamientos el más destructivo y enemigo de la vida, y que sólo por la enorme falta de claridad de los

queridos religiosos y metafísicos de todos los tiempos se ha hecho esperar tanto tiempo el conocimiento de esta 'verdad'.¹¹⁰

Friedrich Nietzsche

Conocida es la crítica que Nietzsche realiza en contra del concepto de Dios, especialmente en su formulación cristiana, crítica en la que lo más visible se relaciona con lo que podríamos llamar la psicología que se esconde detrás del creyente, de aquél que afirma la existencia de un ser superior y divino que, aparte de ser el portador de toda verdad posible, es también la fuerza que autoriza una concepción moral de la vida humana, como si la moral fuera algo aparte del hombre, un orden ajeno a su capacidad creativa. En este espacio, obviamente sin dejar de lado esta faz de la crítica nietzscheana, nos centraremos más en el surgimiento de la idea de Dios y las repercusiones que esta tiene, así como también en las consecuencias que se esperarían de que tal ideal respondiera a la realidad humana.

A continuación, reproduzco de forma íntegra uno de los fragmentos póstumos de Nietzsche, datado a fines de 1883, es decir, ya en el período de madurez de su pensamiento, el cual narra una suerte de historia que explica de dónde procede la “necesidad” de un Dios, o al menos de creer en uno:

“Una pequeña e inocente historia que ha causado mucho daño: os la cuento -¡el daño contároslo vosotros!

Había una vez un muchacho a quien se le decía con las miradas y las palabras: ‘¡Lo que es tu padre, eso no es tu verdadero padre!’

Esto desagradó al muchacho y le hizo reflexionar, hasta que finalmente se dijo en su corazón: ‘¡No debe haber nada más hermoso que un padre verdadero!’

Y cuando aprendió a rezar, su primera oración fue: ‘¡Oh Dios, dame un padre verdadero!’

El muchacho creció, y con él crecieron su secreto amor y su plegaria: entre mujeres y sacerdotes aquel muchacho se hizo mayor-

¹¹⁰ FP III; 34 [204].

Un adolescente que, entre mujeres y sacerdotes, se volvió profundo, cauteloso respecto del amor y de la palabra 'amor',

profundo y sediento del rocío del amor, igual que el tomillo por la noche-

sediento, temblando de sed y amigo de la noche, pues la noche está llena de pudor y de incienso-

Su misma alma exhalaba el perfume del incienso de los sacerdotes y la inocencia de las mujeres; y se avergonzaba de su perfume.

Y así como comúnmente un muchacho desea e implora de una mujer que le ame, así imploró y deseó también el amor de un padre, aunque luego se avergonzase de su plegaria.

Pero sucedió que su oración se fundió en una nube luminosa y que de ella surgieron estas palabras: 'Mira, éste es mi amado hijo, en quien tengo todas mis complacencias'

¿Es esto posible?, se preguntó el muchacho. ¿Soy yo el hijo amado de aquel a quien rogaba darme un padre? ¡Dios mi padre! ¿Es esto posible?

Este viejo Dios omnipotente de los judíos, de frente arrugada y labios contraídos -¡es mi padre! ¿Puede ser esto posible?

¡Pero él lo ha dicho, y nunca miente! ¿Qué puedo hacer? ¡Es preciso que le crea!

Pero si yo soy su hijo, entonces soy Dios. Y si soy Dios, ¿cómo puedo ser hombre? -No es posible- ¡pero tengo que creerlo!

El hombre en mí -esto no debe ser sino la necesidad de su amor. Pues, así como yo tenía sed de un padre, él tenía sed de sus hijos.

Que yo sea hombre, esto es probablemente a causa de los hombres -para atraerlos a mi padre-.

¡Atraerlos al amor! ¡Ah, estos necios a los que hay que atraer al amor!

Que amen a Dios: Ésta es una doctrina fácil y agradable -es un yugo ligero que se nos impone a nosotros, hijos de Dios. Debemos hacer lo que más queremos hacer.

Esta doctrina y sabiduría es fácil de comprender: hasta los pobres de espíritu pueden tender las manos hacia ella.

Hay algunas cosas en el hombre poco divinas: ¿cómo se defeca y se es Dios al mismo tiempo?

Pero peor aún son esos otros excrementos que se llaman pecados: los hombres quieren quedárselos y no deshacerse de ellos.

Pero yo debo creer: se puede ser Dios y, no obstante, defecar. Por tanto, les enseñaré a defecar y a ser dioses.”¹¹¹

El primer punto relevante en este fragmento es el del rechazo de la realidad aceptado por el muchacho protagonista de la historia, rechazo que supone una insatisfacción con las condiciones que la vida ofrece, y que, por tanto, no han de formar lo que consideramos como lo verdadero, convicción a partir de la cual el muchacho se lanza a la búsqueda de un verdadero padre, que finalmente termina por ser el mismo Dios, pero esta vez como un Dios hecho carne en él. En este punto, nos encontramos con algo que no es nuevo en la filosofía, considerando el conocido principio de Feuerbach de que Dios es una idealización del hombre, que en el caso de Nietzsche se manifiesta en un nivel más bien psicológico, como respuesta a la actitud que no reconoce en la realidad material ninguna verdad del ser, y ciertamente que la imagen del padre cobra un sentido de jerarquía, de una intención de incrementar el poder sobre lo real recurriendo a una imagen ideal.

En otra interpretación, vemos cómo el muchacho, una vez que se ha entregado al reconocimiento de Dios como la verdad, gana en popularidad entre sus cercanos. De esta manera, podemos considerar cómo la idea de Dios, o la idea en general, al ser una especie de reverso de la realidad aparente, obtiene no sólo la aceptación del que formula tal idea, sino que también de todos aquellos que ven en ese individuo algo así como un ejemplo de renuncia de lo banal que sería esa realidad aparente para orientarse hacia esa otra realidad que es más bien el resultado de un proceso espiritual antes que existencial. De este modo Nietzsche revela lo que en tantas partes notificó: la disposición espiritual para aceptar a Dios se encuentra en el rebaño, en aquellos individuos que no son capaces de regirse bajo sus propias

¹¹¹ FP III: 23 [1].

prerrogativas, necesitando siempre de una guía externa, la que en este caso evidentemente se intensifica en el ámbito moral.

Finalmente, es el muchacho el que se asume como Dios, y aquí sí que se está en presencia del principio de Feuerbach ya mencionado. Lo que comienza como una búsqueda del padre verdadero termina por ser una búsqueda del yo. El muchacho no se sentía insatisfecho de la irrealidad de lo que erróneamente consideró como su padre, sino que se sentía insatisfecho de sí mismo, de su pequeñez y del hecho de estar inevitablemente ligado a la necesidad, y quien está expuesto a la necesidad no puede ser plenamente libre, surgiendo así otra necesidad, la de buscar en una dimensión diferente del mundo la posibilidad de esa libertad plena, la que es encontrada por el muchacho en Dios, o para decirlo en otros términos, en la idea elevada a realidad fija e inamovible, en una idea depurada de todo antagonismo y penuria, es decir, en una dimensión absolutamente opuesta a la del mundo humano, por ello es que el que busca en la idea-Dios a un padre, en el fondo se está buscando a sí mismo como poseedor de una libertad plena en tanto es una idea que se ajusta a los deseos del individuo, sólo con el precio de cumplir los mandatos destinados a esa vida, ahora secundaria, que sería la existencia terrenal.

En el fragmento citado asistimos a una especie de historia psicológica de Dios, donde la figura del padre, sin indagar en la interpretación psicoanalítica, se presenta como un reflejo de lo que nosotros quisiéramos ser, y como se ha expuesto más arriba, en ese sentido podemos ir más allá de la idea de Dios, apelando a la idea como ese elemento etéreo en el cual se encontraría no la realidad de nuestras vidas, pero sí la de nuestros anhelos. Sin embargo esa nueva realidad configurada por nosotros mismos sólo puede ser accesible a costa de la merma de este mundo concreto, el cual no es expuesto como irreal, pero sí como una fase degenerada de la idea, como una idea contaminada por el devenir, que para poder liberarse de ella, exige la sumisión a las condiciones también ideales de renuncia al cuerpo, a la necesidad y a las relaciones agonales que han existido en toda sociedad humana. ¿Pero qué repercusiones puede tener esa tendencia a elevar la idealidad por sobre la realidad?

Si bien en la referencia expuesta se pueden vislumbrar algunas consecuencias, es en otro de los fragmentos póstumos en donde Nietzsche determina de modo más esquemático las ventajas que proporciona la creencia en Dios, haciendo énfasis en el aspecto moral:

“Qué ventaja ofrecía la hipótesis moral cristiana?”

- 1. Otorgaba al hombre un valor absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y del perecer.*
- 2. Servía a los abogados de Dios, en la medida en que dejaba al mundo, a pesar del sufrimiento y del mal, el carácter de perfección, -incluida aquella ‘libertad’ –el mal aparecía pleno de sentido.*
- 3. Asigna al hombre un saber acerca de los valores absolutos y le daba así un conocimiento adecuado precisamente para lo más importante.”¹¹²*

Dios, considerado como la más sublime de las ideas, proporciona la tranquilidad de que en alguna dimensión del ser es posible la superación del devenir, de que este mundo de contradicciones, incertidumbre y dolor es sólo una parte ínfima de la totalidad del ser, cuya verdad es trasladada a un plano abstracto, pero de una abstracción que, desde la perspectiva del creyente, se debe sólo a la incapacidad de las condiciones concretas del ser humano para conocerla, las que se encontrarían a la sombra de ese otro ámbito espiritual que sería el que realmente contiene la verdad de nuestra existencia.

Y por otra parte la libertad, la cual siempre se quiere sin ningún tipo de barreras, pero que dadas las características de la vida humana nos es imposible imaginarla como en una plenitud absoluta. Dios es el acceso a la libertad total, sólo en tanto idea la libertad se nos hace posible, una libertad que, podemos deducir, es consecuencia de un conocimiento o un saber que ya no versa en torno a las ciencias o los progresos de la labor humana, sino que es más bien el producto de una comunidad espiritual (ideal) con Dios, sólo en la medida que llegamos a conocer a Dios podemos conocer la libertad, la cual le está vedada a los que están sometidos a un devenir incierto y siempre cambiante. Pero el acceso a ese mundo ideal-espiritual es, en última instancia, una tergiversación del único mundo que, objetivamente, nos es dado.

Una cosa es la idea entendida como anhelo, como la imagen de lo que quisiéramos que fuese la estructura de nuestra vida en todas sus dimensiones, y otra muy distinta es la idea entendida como realidad absoluta, como la meta de toda empresa humana, y desde el

¹¹² FP IV: 5, 71 [1].

momento en que se asume esta segunda comprensión, es cuando comienza la lucha por la idea, cuyo oponente es el mundo, nuestro mundo bajo las condiciones que le son intrínsecas a su identidad. La lucha por la idea entonces, y más allá de las buenas intenciones, no puede ser más que una lucha contra el mundo, contra nosotros mismos, una exigencia por ser lo que no somos, una imposición de responder a una esencia que no poseemos de forma alguna. La conquista de la idea es la contracara de lo que con mayor intensidad caracteriza la existencia humana: su dinamismo, su movilidad, su capacidad de adaptarse a diversas condiciones, sean geográficas, climáticas, sociales, culturales o emocionales. El ser humano, carente de toda esencia determinante más allá de nuestra organización biológica, a la cual no puede ser reducido, tampoco puede reducirse a una idea estática como son las ideas en su comprensión más extrema, sea esta idea Dios, la Verdad o el Ser... la idea fija no puede ser el horizonte del devenir.

*“A partir del mundo que nos es conocido no es posible demostrar el Dios humanitario: hasta allí se os puede forzar y empujar: -¿pero qué conclusión sacáis de ello? No nos es demostrable: escepticismo del conocimiento, Pero todos vosotros tenéis la conclusión: ‘a partir del mundo que nos es conocido sería demostrable un Dios totalmente diferente, un Dios que, como mínimo, no es humanitario’ - y, en pocas palabras, esto quiere decir que os aferráis a vuestro Dios e inventáis para él un mundo que no nos es conocido.”*¹¹³ Reconocida la aspereza del devenir inmanente, para aceptar un Dios trascendente dueño de las características que le ha otorgado básicamente la tradición cristiana, para hacer congruente nuestro mundo con ese Dios, no queda más que la tergiversación del mundo, su hipóstasis edulcorada que cree en las quimeras antes que en los sentidos, que desprecia las necesidades de la vida en favor de otras supuestas necesidades espirituales. Y es que, como decíamos, el mundo ideal nunca será el del devenir, y si levantamos la vista con ojos penetrantes, lo que vemos de este mundo no es más que devenir, nacimiento y muerte en el perpetuo movimiento de la rueda del eterno retorno.

Rebajado el ser humano a ser el medio para un fin, la herramienta para la construcción efectiva de la idea, es ésta la que se erige como el punto más elevado de la jerarquía humana, y quienes más se acerquen a ese punto serán obviamente los que con mayores esfuerzos se

¹¹³ FP IV: 2 [153].

entreguen a esa meta. Pero la idea es abstracción, ¿cómo es que una abstracción llega a cobrar tanta fuerza? ¿Por qué es la idea, pese a todo lo que se ha dicho, la que de cierta forma ha configurado el panorama de nuestra civilización? La respuesta evidente y sencilla es que son los mismos hombres los que han forjado las ideas, primero como construcciones mentales más o menos efectivas, luego como sentido completo de la vida humana, son los hombres los que, en su ceguera e incapacidad de establecer los límites entre la idea y la realidad efectiva, han hecho del mundo algo que debe ser otro mundo, un mundo que se ajuste a la idea, y no una idea que se ajuste al mundo. La moral aparece entonces como el gran mecanismo de Dios, pero finalmente como el mecanismo de los hombres para adaptar nuestras condiciones a la existencia de ese Dios: *“Se ha ignorado que todos los ‘tú debes’ morales son obra de la tarea que exige del hombre el crear. Detrás del modo de pensar cristiano-católico se esconden la debilidad o la pereza. –Pero para que el hombre pueda crear ideales, tiene que aprender y saber, etc.”*¹¹⁴

Es en este punto que comprendemos los efectos empequeñecedores que la idea suprema de Dios tiene respecto a los hombres, un ser humano minimizado, descentrado de sí mismo y, en muchos casos, voluntariamente sometido a una empresa imposible, *ideal*... No será necesario indagar en las consecuencias que la imposición de este Dios, el cristiano, el del monoteísmo, tuvo para Occidente, baste con recordar lo que fue la Santa Inquisición para formarnos una idea de ello. Pero más allá de ese tipo de consecuencias atroces, no es menor la merma a que se ve expuesto el ser humano a partir de la convicción de que su sentido se encuentra fuera de sí mismo: *“El hombre moderno ha ejercido por lo general su fuerza idealizadora respecto de un Dios moralizándolo cada vez más- ¿qué significa esto? Nada bueno, una disminución de la fuerza del h<ombre>-.”*¹¹⁵

Y como colofón de este recorrido: el hombre entendido por sí mismo como culpable, como algo que debe ser negado para poder llegar a ser digno: *“... el ser humano no se ha atrevido a atribuirse todos sus momentos fuertes y admirables –los ha concebido como ‘pasivamente acontecidos’, como ‘sufridos’, como avasallamientos / :la religión es el engendro de una duda en la unidad de la persona, una altération de la personalidad / :en la*

¹¹⁴ FP III: 26 [347].

¹¹⁵ FP IV: 10 [203].

*medida en que todo lo grande y fuerte ha sido concebido por el ser humano como suprahumano, como extraño, el humano se empequeñeció a sí mismo, -situó los dos lados, el lado lamentable y débil y el lado muy fuerte y admirable, en dos esferas distintas, a la primera la llamó 'ser humano', a la segunda la llamó 'Dios'".*¹¹⁶ Dios devenido idea, el hombre devenido instrumento de la idea. Dios como la más potente de las ideas hasta ahora formuladas nos muestra las consecuencias de un idealismo exacerbado, de un idealismo intransigente con el devenir, intransigente con el hombre. Pero no es la única idea preponderante que ha conocido nuestra civilización.

Patria

Patria es todo lugar en que le va a uno bien

Aristófanes

Poner en duda el concepto de nación o patria a la hora de analizar los modos de organización de las sociedades humanas parece ser una tarea en extremo compleja, pero como de lo que aquí se trata es establecer el impacto de lo que hemos llamado ideas fijas en la existencia de hombres y mujeres, el foco de nuestra atención se centra aquí en la nación o patria comprendida como otra más de esas ideas fijas que han tenido una relevancia de primer orden en la construcción de Occidente, por lo que no se intentará rechazar de plano la idea de Estado o República, en tanto conjunto de leyes e instituciones propias de un pueblo en particular, sino que nos detendremos a entender cómo es que la idea de patria se ha enquistado de tal manera en el carácter occidental, que se ha llegado al punto de entender la patria casi como una segunda naturaleza, como un elemento esencial de la construcción de la persona, como un insustituible y determinante elemento del ser de cada ser humano.

Es evidente que la noción de patria ha variado en los últimos siglos, ya que desde las germinales ciudades-estado de la Grecia clásica, hasta las repúblicas de hoy, cuestiones políticas, sociales, demográficas y hasta religiosas han ido bosquejando el mapa geopolítico

¹¹⁶ FP IV: 14 [125].

de nuestra civilización, llegándose incluso al punto, en la actualidad, de que existe una sensación de declive de los valores patrióticos, acontecimiento que al menos debe ser revisado en algunas de las expresiones del patriotismo actual que se visibiliza en casos de muy distinta índole, donde el recurso de apelar a la patria, a su tradición y su grandeza (sea cual sea el país del que se trate), mucho más lejos de honrar esos principios basales de todo ciudadano, es más bien la expresión desesperada de quien quiere obtener, salvar, o fortalecer un poder que no gana mucha adhesión por sí mismo. Y no es difícil notar en la historia cómo, cuando se vive un período de crisis, las manifestaciones de patriotismo, racismo y xenofobia se ofertan al por mayor, especialmente en las campañas políticas.

Entonces, no se trata de rechazar de una vez el concepto mismo de patria, pero sí de considerarlo bajo la lupa de una crítica a la idea, tal como lo hicimos en torno a la idea-Dios, nos proponemos exhibir cómo el patriotismo, más que una verdad del ser del hombre, es más bien una de las ideas que más conflicto ha causado en la historia, ante lo cual se puede decir que difícilmente pueda encontrarse un modo distinto de organización de los millares de pueblos que habitan nuestro planeta, pero ello no debe ser un impedimento para determinar otras posibles formas de encontrar arraigo en nuestras vidas, las que de ninguna manera deben estar obligatoriamente bajo las condiciones que el nacionalismo y el patriotismo han establecido, condiciones que han sido la causa de varias o casi la mayoría de las guerras que se conservan en la memoria humana.

Si remitimos a las definiciones de la RAE, tanto las entradas para el vocablo patriotismo como el de nacionalismo parecen quedar cortas, pues no logran establecer las formas en que se expresan ambas nociones, entendidas en este caso como sentimientos relativos a un país y un pueblo a partir de la identificación con los mismos.¹¹⁷ Pero si las revisamos, la primera definición de nacionalismo es la que señala de mejor manera el sentido eidético que contiene la palabra, por tanto, y tomando en cuenta que las distinciones entre ambas palabras no son radicalmente diferentes, hablaremos de nacionalismo a la hora de dirigirnos a la patria comprendida como idea fija. Por otra parte, la idea de nacionalismo casi

¹¹⁷ Las dos definiciones para patriotismo dicen: “Amor a la patria” y “Sentimiento y conducta propias del patriota”, mientras que para nacionalismo dicen: “Sentimiento fervoroso de pertenencia a una nación y de identificación con su realidad y con su historia” e “Ideología de un pueblo que, afirmando su naturaleza de nación, aspira a constituirse como Estado” (consultado el 4 de marzo de 2019 en www.rae.es).

automáticamente hace relación con las ideologías que, especialmente durante el siglo XX, poblaron al mundo de una obsesión patológica por defender los valores patrios, incluidos los de raza y pureza, y cuyos efectos conocimos principalmente bajo los tristemente célebres nombres de fascismo y nacionalsocialismo.

“El comercio y la industria, el intercambio de libros y cartas, la participación común en toda la alta cultura, el rápido cambio de lugar y país, la actual vida nómada de todos los que no poseen tierras, -todas estas circunstancias traen necesariamente consigo un debilitamiento de todas las naciones y al final su destrucción, por lo menos las europeas; de modo que, a partir de todas ellas, tras continuos cruces, nacerá una raza mixta, la del hombre europeo. Contra esta meta actúa hoy en día, de manera consciente o inconsciente, el aislamiento de las naciones mediante el fomento de las enemistades nacionales; pero a pesar de estas transitorias corrientes contrarias, esa mezcla seguirá adelante lentamente, este nacionalismo artificial es además tan peligroso como lo ha sido el catolicismo artificial, puesto que en esencia es un estado de emergencia y un estado de sitio declarado por una minoría frente a una mayoría, y necesita la astucia, la mentira y la violencia para mantener su crédito. No es el interés de la mayoría (de cada pueblo), como gustan decir, lo que empuja hacia este nacionalismo, sino ante todo el interés de determinadas dinastías reinantes y luego el de ciertas clases comerciales y sociales. Una vez entendido esto, no cabe más que proclamarse buen europeo y trabajar en la práctica a la fusión de las naciones...”¹¹⁸

Pensando en el caso europeo de la segunda mitad del siglo XX, Nietzsche adelanta cuestiones perfectamente asimilables a la situación del mundo actual, en cuanto visibiliza un hecho incuestionable, el de la fusión de los pueblos, hecho ineludible desde el momento en que los pueblos comienzan a relacionarse entre sí, sea comercial o culturalmente, y que de cierta forma trae consigo un obvio cuestionamiento respecto de los valores nacionales atávicos, aquéllos valores, justificados hasta cierto punto, que remitían más bien a un sentimiento de pertenencia a la tierra (mucho más limitada en las circunstancias de épocas pasadas) y a los iguales que constituían la tribu o la comunidad originaria de ese pueblo específico. Pero como lo hemos dicho, la humanidad no se comprende como una unidad

¹¹⁸ Nietzsche, F; Humano demasiado humano I 475; pág. 239.

estática, el dinamismo es parte de la vida individual y social, y por ende, de las condiciones bajo las cuales se desarrollan nuestras sociedades.

Si las condiciones de la sociedad mutan por el empuje del afán de movimiento de los seres humanos, el concepto de patria muta también junto a ellas, y en este punto es preciso ser claros al respecto: el nacionalismo en la actualidad es evidentemente fomentado por intereses de grupos particulares, ya no es la polis lo que se defiende, o incluso la expansión imperial que suponía el despliegue de una cultura que se pretendía superior: *“¿Cuál puede ser el motivo del recíproco aislamiento entre las naciones pretendido hoy día, cuando todo lo demás apunta a su fusión? Creo que los intereses dinásticos y los comerciales van aquí de la mano. Luego está el hecho de que todos los partidos liberales utilizan el aislamiento nacional como un rodeo para configurar de modo más libre la vida social.”*¹¹⁹ Es evidente cómo, en términos prácticos, la necesidad de las naciones es cada vez menor, pero la insistencia de los grupos dominantes en apelar a la idea de patria son explicables por la necesidad de que, independiente de la esterilidad de las naciones frente al presente contexto de la llamada globalización, igualmente debe existir un sentido de cohesión dentro de las comunidades para cumplir justamente con los objetivos de estas nuevas castas, que ya no son las clases nobles del período premoderno de Occidente, sino que castas comerciales, tal como lo señala Nietzsche, y que se valen de las naciones como un eficaz método de integración de las poblaciones a las estructuras que modelan el sistema socioeconómico y la cultura occidental del presente.

Pero evidentemente se trata de una nueva forma de nacionalismo que se vincula con las características de la ya expuesta modernidad líquida de Bauman, lo que nos muestra una idea de nacionalismo efímera, que se concentra sólo en los valores de una posmodernidad que prefiere la rapidez por sobre lo permanente, aun cuando en el discurso se defienda a ultranza la permanencia de los valores nacionales (es sólo cuestión de ver las campañas políticas), pero se trata finalmente de un nacionalismo, quizás más moderado, pero que igualmente insiste en la abnegación del individuo por la patria, ya no en un sentido belicoso de defensa frente al enemigo foráneo, sino de entrega a la causa de la nación, una causa cada vez dueña de más valores económicos que morales. *“Mucho más de lo que se ha considerado*

¹¹⁹ FP II 1: 18 [19].

hasta ahora, las diferencias nacionales sólo consisten en la diferencia de distintos grados de cultura y en mínima parte son algo permanente y aun esto no en un sentido estricto). Por eso, todo argumentar a partir del carácter nacional obliga tan poco a quien trabaja en la transformación de las convicciones, es decir, en la cultura (...) En efecto, cuando un pueblo progresa y crece, hace saltar una y otra vez el cinturón que le confería su aspecto nacional: si se queda quieto y se atrofia, en torno a su alma se cierra un nuevo cinturón; la costra, que se hace cada vez más dura, construye a su alrededor una prisión cuyos muros crecen siempre. Si un pueblo tiene mucho de estable, es una prueba de que quiere petrificarse y que incluso querría convertirse en un monumento.”¹²⁰ Dado este carácter efímero de la patria, nos encontramos ante la obvia conclusión de que el nacionalismo no es más que un mandato externo destinado a cumplir con metas también externas a quien se ve inspirado por el sentimiento patriótico, cuestión que obliga a replantear los problemas anejos a qué significa, en términos concretos para el individuo, encontrar en los valores nacionales un sentido para la propia existencia.

En primer lugar, nos cuestionamos cuáles son los reales alcances del espíritu nacionalista en un individuo cualquiera, y nos encontramos con que, sin ánimo de exagerar, la respuesta es que nada o casi nada. “...*la vida del individuo no puede tener su sentido siendo histórica, desapareciendo en la especie y en las configuraciones grandes y cambiantes de la nación, el Estado y la sociedad (...) En ti se plantea el enigma de la existencia: nadie puede solucionártelo, sólo puedes hacerlo tú mismo. El hombre huye de esta tarea, entregándose a las cosas.*”¹²¹ De tal modo que se ha de asumir, considerando a la patria como idea, que ésta nunca es capaz de definir la vida de un hombre. Esta hipóstasis de la idea de nación no hace más que hacer del individuo, y en último término de una sociedad, un siervo de ella, desde el momento en que nuestra vida se intenta derivar como una función de la patria, es cuando surgen no sólo los nacionalismos, sino que también su contraparte, la insatisfacción de una promesa que nunca llega a concretizarse, puesto que cuando la nación rebasa los límites de la institucionalidad que es, destinada a la organización de la sociedad, nace un leviatán que necesita fagocitar a sus miembros para su crecimiento, y en tanto como

¹²⁰ Humano demasiado humano; II 2, 323, pág. 357.

¹²¹ FP I; 34 [32].

idea, no alcanza su realidad en el acontecer cotidiano, siendo el acontecer de los hombres el que pasa a ser el punto de manifestación de la idea ya fija.

Pero hay otro elemento a tener en cuenta, se trata de la patria como sostén de los seres humanos, como la soga a la cual aferrarse dada la debilidad intrínseca a nuestra especie, así como también como defensa de la voracidad de los hombres, animados por un incontrolable salvajismo en su hipotético estado de naturaleza, eso al menos desde la perspectiva de algunos autores que han abordado el tema. *“Los insatisfechos tienen que tener algo a lo que su corazón se apegue: p. ej., Dios. Ahora que éste nos falta, se pasan, p. ej., al socialismo muchos de los que antes se hubieran agarrado a Dios –o a la patria (como Mazzini). ¡Siempre ha de haber alguna causa por la que sacrificarse de manera grandiosa, una causa pública (que mantiene firmes y disciplinados y, además, ¡da valor!); ¡En nuestro caso hay que inventarla!”*¹²² Desde este punto de vista, el nacionalismo podría justificarse como el lugar de confort del individuo, eso desde la teoría, pero la práctica nos ha mostrado más bien lo contrario, que al valerse de hombres y mujeres para sostenerse, es la patria la que ha tratado a sus súbditos primero con salvajismo, luego, en etapas más civilizadas, con un control que sólo pavimenta el camino a la libertad de las naciones, pero no a la de los hombres, o al menos a la de la gran mayoría de ellos.

En su visión romántica, la patria es ensalzada como la tierra prometida, como el terruño, el sitio de encuentro para la fraternidad de quienes mantienen una ligazón con una naturaleza ya perdida, pero que resurge en el llamado a la defensa de lo propio, de aquello que nos pertenece por ser los herederos de nuestros ancestros, quienes construyeron para nosotros ese campo fértil de sentido para nuestras vidas, pero lo cierto es que, pese a las fervorosas reacciones emocionales que frecuentemente genera el amor a la patria, en nuestros asuntos consuetudinarios es poco lo que le debemos a tal idea. Y es más, podemos sostener sin riesgo de exagerar, que la patria es más bien un correlato de lo contrario, de la insuficiencia de la idea por dotar de sentido nuestras experiencias. Así, más que la nación, es la exaltación de ésta la que manifiesta algo muy diferente de lo que en apariencia se hace visible, y se trata del nihilismo, del fracaso de los esfuerzos por dotar de sentido a la existencia humana recurriendo a fantasmas que se hayan en un plano completamente

¹²² FP II 2; 12 [81].

abstracto, lo cual no sería perjudicial si, como avanzábamos más arriba, la idea se comprendiera como una guía, siempre conscientes de su irrealdad fáctica, pero cuando es la nación el porqué de nuestras vidas, llegando incluso al extremo de reclamarse la vida de hombres y mujeres en beneficio de ella, nos encontramos más bien con la absurda tendencia que ha violentado nuestra civilización, la cual supone la necesidad de sacrificarlo todo por la nación con el fin de conseguir una libertad que siempre ha estado ausente. *“Las consecuencias nihilistas del modo de pensar político y económico, donde todos los ‘principios’ forman parte directamente del histrionismo: el hálito de mediocridad, mezquindad, falta de sinceridad, etc. El nacionalismo, el anarquismo, etc. El castigo. Faltan el estamento y el hombre que rediman, los justificadores-.”*¹²³

De la patria entendida como mero artificio, como una forma de organización que es elevada al rango de meta de la vida, es fácil concebir sus consecuencias: la odiosidad entre pueblos, la enfermiza obsesión por el militarismo, la inconsecuencia de declarar una libertad dentro de espacios (físicos y políticos) limitados, la tergiversación de lo que significa el apego a la tierra en que nos hemos afincado y que, de cierto modo, se hace parte de nuestro sentir. Nada de esto se relaciona con cuestiones de orden superior, como puede ser la preocupación por salud y vivienda, alimentación, educación, etc, elementos de la vida social que en nada se vinculan con la propensión a defender una superioridad intrínseca entre quienes han nacido en éste o el otro lado de la frontera.

Como vemos, en la comprensión nacionalista de la idea de patria, no nos queda más que reconocer un modo de sujeción de los individuos que no se distingue tanto del dispositivo religioso, el cual en el caso del cristianismo se constituyó bajo la figura de la Iglesia y sus métodos de fijar en la consciencia de los individuos el sentimiento de una culpa permanente. En el caso del nacionalismo la cuestión no es tan diferente, en tanto se apela al sentido de la nación recurriendo a todos aquellos caracteres que impulsan a los individuos hacia un sentido de grandeza, siempre amparado en la abnegación por el cumplimiento de los principios patrióticos:

“El Estado o la inmoralidad generalizada...”

¹²³ FP IV: 2 [127]

interiormente: *como policía, derecho penal, estamentos, comercio, familia*

exteriormente: *como voluntad de poder, de guerra, de conquista, de venganza*

¿cómo se consigue que una masa haga cosas que el individuo nunca se prestaría a hacer?

-con división de la responsabilidad

-del mando y de la ejecución

-con interposición de las virtudes de la obediencia, del deber, del amor a la patria y al príncipe.”¹²⁴

Siguiendo con los términos nietzscheanos, el nacionalismo es evidentemente una manifestación de la voluntad de poder, pero que para alimentarse necesita de un radical instinto gregario por parte de las masas, y de eso se desprende una consecuencia paradójica, pues si el incremento de la fuerza de la nación requiere de la entrega voluntaria de los individuos, en éstos la voluntad de poder quedaría completamente anulada, pero eso no podría ser posible en quienes se niegan a pertenecer a la masa, y de ello derivan los perpetuos conflictos entre patria y Estado contra la lucha de cada hombre o mujer, consciente de sí mismo, que aspira a una existencia libre de ideas e imposiciones artificiales. Y el resultado: la patria como fuerza represora, como tiranía para todo aquél que es capaz de una comprensión de la vida humana más allá de las también artificiales fronteras políticas.

En el devenir de la concepción de la idea de patria, vemos que la civilización occidental, permeando cada vez más al resto del mundo, ha derivado en la necesidad de la fuerza para hacer prevalecer los valores nacionales por sobre lo que podríamos denominar como valores propiamente humanos. La situación actual del mundo, en su esfera política, puede constatarse en estas visionarias palabras del mismo Nietzsche: *“Lo que es seguro en el orden global es el incremento de la potencia militar de la humanidad. La victoria de la nación más poderosa: no sólo va siendo la medida de la fortaleza física, sino, más aún, la de la fortaleza espiritual.”¹²⁵* Sin siquiera recurrir a un ingenuo pacifismo, observamos en el presente que la dirección que adopte el mundo en el ámbito político y económico dependerá

¹²⁴ FP IV: 11 [407].

¹²⁵ FP II 1: 5 [92].

siempre de la fuerza, lo que en términos históricos podría ser asumido pasivamente como el sino de la humanidad, pero ante tal actitud, no podemos dejar de advertir que los esfuerzos de milenios por lograr una sociedad si bien no perfecta, pero al menos depurada de las estériles controversias que han limitado las posibilidades de los seres humanos, no pueden ser dejadas de lado. ¿Para qué la filosofía? ¿Para qué la política en su sentido más noble, más allá de las muchas veces contaminada práctica de la misma? ¿Para qué la historia? No puede esconderse el hecho de que, tras cada actividad humana, se encuentra el anhelo de elevación hacia condiciones de vida más acordes con nuestras reales posibilidades. Aunque no se lo declare abiertamente, detrás de cada pensamiento filosófico hay siempre una intención de superar aquellas situaciones que sin temores podemos reconocer como bochornosas, y una de ellas es el nacionalismo, sin que esto signifique una cándida intención de aspirar a un mundo perfecto.

Dios como idea, la patria como idea... hemos observado cómo estos fantasmas se han enquistado en nuestras consciencias, cómo han accedido a un rango de relevancia que, desde la perspectiva que aquí tratamos de defender, no tienen más consecuencias que la pérdida de libertad de enormes porciones de la población humana. ¿Y todo para qué? Para perpetuar un sentido de pertenencia que no es el nuestro, para darle un sentido a nuestras vidas que no es ni aceptado ni estructurado por nosotros mismo. Para finalizar con este apartado relativo al nacionalismo y la idea-patria, me permito reproducir íntegramente otro esclarecedor fragmento póstumo de Nietzsche, precisamente titulado *Dios como atributo de la nacionalidad*:

“El pueblo es el cuerpo de Dios. Una nación merece este nombre mientras tiene un dios propio y rechaza con tenacidad a todos los otros; lo merece sólo mientras cuenta que con su dios vencerá y expulsará a los dioses extranjeros de todo el mundo.

Los pueblos se mueven con la fuerza de una necesidad insaciable de llegar a la meta: es la incansable y constante afirmación de la existencia de ese dios y la negación de la muerte. ‘El espíritu de la vida’, la ‘corriente de agua viva’, el principio estético o moral de los filósofos, la ‘recherche de Dieu’ [‘búsqueda de Dios’]. En todo pueblo, en cada fase de su existencia, la meta de su movimiento es la recherche de Dieu, de un dios para sí, en el que cree como en el único verdadero. Dios es la persona sintética de todo un pueblo, considerado

*desde su comienzo hasta su final. Cuando los cultos comienzan a generalizarse, la destrucción de las nacionalidades está próxima. Cuando los dioses pierden su carácter individual, mueren, y con ellos los pueblos. Cuanto más fuerte es una nación, con tanta mayor fuerza se distingue su dios. No se ha encontrado nunca un pueblo sin religión (es decir, sin el concepto de lo bueno y lo malvado) Cada pueblo comprende estas palabras a su manera. Cuando estas ideas las entienden de igual manera varios pueblos, éstos mueren y la deferencia entre bueno y malvado empieza a esfumarse y a desaparecer. La razón nunca ha podido definir estos conceptos, incluso ni una sola vez ha podido separarlos, ni siquiera de manera aproximativa: siempre los ha confundido de una forma ignominiosa: la science a conclu en faveur de la force brutale [la ciencia ha concluido a favor de la fuerza bruta]. Esto ha sido ocasionado ciertamente por la semiciencia, la más grande maldición, el déspota ante el que todo se inclina, incluso la ciencia...*¹²⁶

Hogar

... no tenemos más que leer cómo vivían las gentes del pasado, e inmediatamente vemos cómo todo está sujeto a cambio y cómo no hay costumbres, ni organizaciones políticas, ni moral que permanezcan fijas e inmóviles

Alejandra Kollontai, en *El comunismo y la familia*

Similar a lo que sucede con la idea de patria, respecto a la cual no se cuestiona la necesaria función del Estado, sino que su erección como idea fija y rectora del acontecer humano, con el concepto de hogar nos enfrentamos también a una problemática que, desde nuestra posición, no tiene por objeto el cuestionamiento de la familia como punto de acogida del individuo, o como el sector de seguridad y pertenencia que todos, de una u otra forma, aceptamos libremente¹²⁷. Cuando nos proponemos criticar la idea de hogar, lo hacemos en el

¹²⁶ FP IV: 11 [346].

¹²⁷ Sobre este punto, remito a lo expuesto en el tercer capítulo de la primera parte sobre la noción de “peregrinaje” en Zygmunt Bauman.

mismo sentido en el cual hemos tratado el problema de la idea fija, es decir, cuando el hogar se descubre como una función social impuesta para conservar un status quo que se orienta a la petrificación de las costumbres destinada al fortalecimiento del sistema que organiza nuestras vidas, el cual evidentemente se manifiesta hoy como reproducción de un sistema socioeconómico que no está del todo abierto a la comprensión de formas alternativas de desplegar nuestras existencias en tanto individuos capaces de decidir en este punto que, a todas luces, se vincula con la intimidad de los seres humanos.

Si decimos que la familia, bajo la figura del matrimonio fundamentalmente, es concebida según nuestros parámetros culturales como función social, lo decimos entendiendo que el matrimonio, aunque en apariencia no lo sea, se manifiesta como una imposición. Al respecto dice Simone De Beauvoir, y ciertamente desde la perspectiva de la condena de la mujer a ser la posesión del marido: *“Es cierto que el hombre la necesita; en algunos pueblos primitivos sucede que el soltero, incapaz de asegurarse la existencia por sí solo, es una especie de paria; en las comunidades agrícolas, una colaboradora le es indispensable al campesino; y para la mayoría de los hombres resulta ventajoso descargar sobre una compañera ciertas faenas penosas; el individuo desea una vida sexual estable, anhela una posteridad, y la sociedad le exige que contribuya a perpetuarla. Pero no es a la mujer misma a quien el hombre hace un llamamiento: es la sociedad de los hombres la que permite a cada uno de sus miembros que se realice como esposo y como padre; integrada en tanto que esclava o vasalla a los grupos familiares que dominan padres y hermanos, la mujer siempre ha sido dada en matrimonio a unos hombres por otros hombres.”*¹²⁸

Si bien se puede aducir que la situación de la mujer ha logrado mejoras, aún insuficientes, en las últimas décadas, el análisis de De Beauvoir no es extemporáneo de ninguna manera, más aún si tomamos en cuenta el fondo de lo que se plantea: de que pese a que existe una celebración del llamado “amor conyugal”, recién en estos últimos tiempos ha comenzado a tomar fuerza una concepción del matrimonio orientada a celebrar la libertad de los contrayentes, pero la institución matrimonial, y por ende la familia y el hogar, siguen estando circunscritas a la función social de conservación de los modelos imperantes en lo que se refiere a las estructuras bajo las cuales se desarrolla nuestra vida cotidiana. *“Está*

¹²⁸ De Beauvoir, S.; El segundo sexo; pág. 374.

implícito en la naturaleza misma de la institución. Se trata de trascender hacia el interés colectivo la unión económica y sexual del hombre y la mujer, no de asegurar su felicidad individual.”¹²⁹ No se trata de negar la realidad del amor como el sentimiento que lleva a dos personas a unirse para compartir su vida, de lo que se trata es de ver cómo en el matrimonio germina otra idea fija, la del hogar, entendido éste como el núcleo de nuestras organizaciones sociales, y no como el espacio íntimo en el cual los seres humanos puedan desarrollar aquellos ámbitos de la existencia que se diferencian de todo aquello que tiene que ver con el trabajo, las obligaciones, en otras palabras, con el ámbito del ciudadano, sino que orientado hacia una sexualidad plena, encontrar apoyo mutuo en los desafíos de la vida personal, la decisión de tener o no hijos, vivir la amistad en un nivel distinto del resto de nuestras relaciones amistosas, etc. En las condiciones actuales, es lamentable ver cómo el matrimonio es una enorme fuente de insatisfacción, desprecio del otro, violencia y angustia por las dificultades asociadas a la falta de tiempo y recursos para poder llevar adelante una vida plena.

Evidentemente que el modo en que se estructura el hogar occidental viene dado por las condiciones y exigencias del modelo socioeconómico imperante, el capitalismo (hoy en su fase neoliberal), modelo que hace unos dos siglos comenzó a cambiar de forma dramática la realidad de las familias (no sólo de las familias obreras), a partir de las nuevas exigencias productivas anejas a éste modelo, tal como lo declaraba Marx hace 150 años: *“Y, por muy espantosa y repugnante que nos parezca la disolución de la antigua familia dentro del sistema capitalista, no es menos cierto que la gran industria, al asignar a la mujer, al joven y al niño de ambos sexos un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, arrancándolos con ello a la órbita doméstica, crea las nuevas bases económicas para una forma superior de familia y de relaciones entre ambos sexos.*”¹³⁰ Lo importante en este sentido es reconocer que el hogar, inevitablemente, se configura a partir de las estructuras sociales, por tanto el desafío, si lo que se quiere es que el hogar sea el centro de reunión de individuos libres y vinculados por lazos sentimentales y sanguíneos en el caso de los hijos, es que la sociedad permita esa libre vinculación, y no que sea ella la que proporcione los modos de la misma. Lo anterior nos lleva a comprender que, mientras el hogar sea el

¹²⁹ Ibid; pág. 384.

¹³⁰ Marx, K.; El Capital I; pág. 410.

resultado de una necesidad socioeconómica, estamos condenados al insistente fracaso de la idea hogar, pero que mientras lo consideremos como una dimensión propia de las posibilidades que un ser humano tiene para diseñar su vida, es completamente estéril persistir en modulaciones predeterminadas de qué o cómo debiera ser el matrimonio, o cómo debiera ser un hogar “bien constituido”.

Lo que se necesita es, nuevamente, despojarnos del hogar en tanto idea fija, para comprenderlo entonces como una de las posibilidades de desarrollo humano. Refiriéndose a las relaciones sexuales humanas, y con el fin de modificar la concepción del matrimonio tradicional, Kollontai dice: *“La crisis sexual no puede resolverse sin una transformación fundamental de la psicología humana, sólo puede ser vencida por la acumulación de ‘potencial de amor’”*.¹³¹ Transformación de la psicología humana, no un lavado de cerebro, no una ideologización como pretenden hacer ver los conservadores cuando se menciona la mínima intención de cambiar modos de vida atávicos y más que gastados. Kollontai remite a la idea del amor, de su acumulación como ruta para superar las barreras que tiene el individuo en el plano sexual, y si bien puede ser más que discutible la intención de fijar una definición respecto a qué es el amor, indudablemente el hecho de reconocer en el sentimiento, más que en la pura conveniencia social, la clave para sortear esas barreras nos presenta una cuestión que es de perogrullo, pero que pocas veces se toma en consideración, como es la necesidad de que un matrimonio o una vida conyugal, al ser impulsada por un sentimiento, supone una plena libertad en cuanto a la decisión de formar un hogar, independiente de la composición de éste. Pero una vez que el matrimonio se determina como el nicho social que aporta las condiciones de sostenimiento de los moldes culturales, lo que se opera es más bien lo contrario: una exigencia, una obligación por constituir un hogar, lejos de la deseable unión completamente libre, al menos en la decisión, de realizar tal tarea.

Tenemos entonces que, bajo las condiciones actuales, el matrimonio y la familia no necesariamente son el resultado de la expresión de un sentimiento íntimo pero compartido con el otro, así como tampoco la manifestación de un proyecto de vida diseñado a partir de las propias necesidades y deseos que pueda tener un individuo cualquiera. Es necesario indicar que cuando atribuimos a la perpetuación de un sistema el surgimiento de la idea fija

¹³¹ Kollontai, A.; Las relaciones sexuales y la lucha de clases; pág. 13.

del hogar, esto no debe ser comprendido como un ataque al capitalismo de por sí, pues éste es sólo la modulación de un hecho que ha permanecido en la estructura de la civilización occidental desde sus orígenes, y por tanto el problema del hogar como idea inmóvil debe entenderse desde un ámbito cultural antes que socioeconómico, sin que este último deje de poseer su propia relevancia.

En contra de lo deseable, el matrimonio, y por ende el hogar, se expresan como pérdida de autonomía por parte de los individuos. *“La pareja es una comunidad cuyos miembros han perdido su autonomía sin librarse de su soledad; se han asimilado estéticamente el uno al otro, en lugar de sostener entre ambos una relación dinámica y viva; por eso, tanto en el dominio espiritual como en el plano erótico, no pueden darse nada.”*¹³². De tal manera que el desafío no sería algo así como la destrucción del hogar, algo totalmente imposible si, justamente con el fin de romper con las apreciaciones tradicionales sobre qué y cómo debiera ser un hogar, nos abrimos a aceptar distintas formas de relaciones humanas en el campo sexual, las cuales rebasen el hasta hace poco único esquema de composición familiar padre-madre-hijos, apertura que permite considerar como hogar diversas formas de reunión entre individuos y organización de sus vidas.

En relación a esas nuevas formas de estructurar el hogar, capaces de atender tanto a las necesidades como a los proyectos de cada individuo, tanto en un nivel personal y en lo que se refiere a las relaciones que establecemos con los otros, la aceptación de esos modos alternativos es fundamental para lograr una idea de hogar que, aparte de rechazar su calidad de fija, pueda ser una base de despliegue del sujeto hacia la construcción de su propia existencia, *“... no podemos dejar de señalar la aparición lenta, pero constante, de nuevas formas de relaciones entre los sexos, que difieren de las formas externas tanto en la forma exterior como por el espíritu que anima sus normas vivificadoras.”*¹³³. Esto remite evidentemente a la obligación, y en este caso parece existir al menos una disposición social a aceptarlo, de comprender que esas formas alternativas no corresponden a algo nuevo o a una suerte de capricho posmoderno, sino que se trata de distintas formas de vida que, en la medida que no afecten el espacio ajeno, son incuestionables. Desde la homosexualidad hasta

¹³² De Beauvoir, S.; op. cit.; pág. 447.

¹³³ Kollontai, A.; op. cit.; pág. 22.

nuevas expresiones de la poligamia, del amor libre al celibato voluntario, la sexualidad se encuentra a la base de lo que aquí entendemos por hogar, como el espacio de confort y seguridad de los individuos, pero que si nos enfocamos en un más allá de la sexualidad, nos encontramos con que se trata finalmente -el hogar- del núcleo a partir del cual el individuo se constituye a sí mismo, sea en comunidad, en la llamada familia nuclear, en la soledad o en la convivencia en pareja.

Para que la idea de hogar sea realmente una plataforma de desarrollo legítimo del ser humano, antes tiene que estar cimentado sobre la legitimidad de las relaciones que se den entre quienes integren un hogar específico, lo cual, en el caso del matrimonio o la vida conyugal, que es la forma imperante del hogar, dicha unión debe fundarse en la legitimidad de las relaciones amorosas mismas. *“Una moral humanista exige que toda experiencia viva tenga un sentido humano, que esté habitada por una libertad; en una vida erótica auténticamente moral hay una libre asunción del deseo y del placer o, al menos, una lucha patética para reconquistar la libertad en el seno de la sexualidad: pero esto sólo es posible si se realiza un reconocimiento singular del otro en el amor o en el deseo. Cuando la sexualidad ya no tiene que ser salvada por el individuo, sino que son Dios o la sociedad quienes pretenden justificarla, la relación entre la pareja no es más que una relación bestial.”*¹³⁴. Pero esta disposición debe también permear hacia todos los miembros del hogar, especialmente cuando se trate de los hijos, de lo contrario, no debemos pecar de extremada cautela y declarar que, bajo todo punto de vista, la soledad (no el aislamiento) es preferible a las neurosis que bien puede provocar la pertenencia a un hogar constituido bajo las presiones de la sociedad o la conveniencia material.

Abogar por la desaparición del hogar, bajo los términos que aquí hemos planteado, es equivalente a apostar por el aislamiento de los individuos, el no reconocimiento de la alteridad, fenómeno que se expande cada vez más en Occidente, especialmente a partir de la proliferación de las redes sociales, que en muchos casos particulares, lejos de ser un medio de comunicación, resulta una herramienta de enclaustramiento para muchos, especialmente niños y adolescentes. La soledad, en cambio, es una necesidad del hombre, pero soledad no la entendemos aquí como ese enclaustramiento que supone el aislamiento, sino que como la

¹³⁴ De Beauvoir, S.; op. cit. Pág. 393.

posibilidad de encuentro del sujeto consigo mismo, de reconocernos en nuestras siempre mutables realidades. En este sentido, si bien el hogar ha de fundarse en el respeto mutuo, ello no es impedimento para que sea un lugar de prevalencia del individuo. “*Sería preciso que la pareja no se considerase como una comunidad, una célula cerrada, sino que el individuo, como tal, es-tuviere integrado en una sociedad en cuyo seno pudiera desarrollarse sin ayuda; entonces le sería permitido crear lazos de pura generosidad con otro individuo igualmente adaptado a la colectividad, lazos que estarían fundados en el conocimiento de dos libertades.*”¹³⁵ Lo anterior de ningún modo significa una apología del individualismo egoísta, sino que como una apelación de la idea de hogar que rebase su inmutabilidad y les proporcione a los individuos la libertad de establecerse en el mundo del modo que consideren el más adecuado según sus pretensiones existenciales.

Ni cerca ni lejos, ni esclavo ni déspota. Para superar las barreras atávicas del hogar tradicional es preciso considerar que, a fin de cuentas, y en una constatación extremadamente obvia, el hogar está siempre constituido por individuos, y no debemos temer a tal concepto, puesto que es en el reconocimiento de la individualidad del otro en donde podemos sentar las bases de una existencia depurada de las exigencias que las ideas fijas han ejercido sobre nuestras vidas, que en este caso conducen al hogar a ser una función de mantenimiento del orden social antes que un espacio de libertad y proyección de nuestras experiencias.

En su *Teoría del cuerpo enamorado*, Michel Onfray propone la *eumetría* como concepto clave para establecer relaciones entre los humanos, eumetría que evidentemente debe comprenderse desde la cercanía que tenemos con una u otra persona. Lo llamativo de este concepto es que remite a una honestidad que dice relación con el hecho de que es imposible tanto la empatía absoluta como la odiosidad absoluta con los demás, y de tal manera la eumetría representa ese ni tan cerca ni tan lejos, “... *instalarse a igual distancia del odio a la humanidad y del irenismo con respecto al otro. Ni el recurso entero al desierto de los anacoretas y de los que renuncian, ni el exceso de las implicaciones frecuentes: el otro se consume con moderación.*”¹³⁶ En el caso de la familia o el hogar puede darse una situación similar, aun entendiendo que los lazos afectivos no nos pueden ofrecer un escenario

¹³⁵ Ibid; pág. 460.

¹³⁶ Onfray, M.; *Teoría del cuerpo enamorado*; pág. 196.

igual al que se nos presenta frente al desconocido, pero sí puede aventurarse una ética de la distancia, de respeto y apoyo mutuo, siempre haciendo prevalecer los intereses de cada quién en un marco de reconocimiento de los individuos en tanto poseedores de un espacio de libertad inalienable incluso frente a las exigencias de la sociedad. *“La buena distancia se realiza recurriendo al lenguaje, a los signos, a la palabra, a los sentidos intercambiados por dos actores lúcidos, informados y decididos a hacer coincidir sus actos y sus declaraciones.”*¹³⁷ De este modo, se puede acceder a una vivencia sana del hogar, más allá de su configuración, que abandonando la imposición que se manifestaba en ella permite dirigirnos a lo contrario, a la libertad de elegir el sí o no a un hogar compartido, o bien al cómo del mismo.

Lo que aquí se ha intentado rechazar, como ya se dijo, no es el hogar, situación que, según lo ya señalado, no es posible desde el momento en que entendemos al hogar no como la idea fija destinada al sostenimiento de los moldes sociales, sino que como ese primer espacio de cobijo que a todos nos es necesario. Lo que se pone en tela de juicio es la comprensión del hogar en la que su prevalencia es su función social, lo que se defiende por el contrario, es una idea de hogar cimentada desde la libertad de los individuos que conforman el hogar. Desde esta perspectiva, incluso el solitario puede vivir dentro de lo que consideramos un hogar, en el sentido de que por muy solo que se encuentre, si es en esa soledad en donde encuentra su espacio de pertenencia y base de su libertad, no puede cuestionarse el que tal individuo haya echado raíces sólidas, que esa soledad pueda derivar en aislamiento, es ya cuestión de otros ámbitos aquí no analizados. En pareja, en matrimonio, en comunidad, en soledad, el hogar debe ser el fruto y el encuentro de nuestras experiencias, una estructura dinámica, al contrario de la inmovilidad del hogar tradicional, impuesta y muy lejos de ser la única posibilidad de construcción de la existencia humana.

¹³⁷ Ibid; pág. 197.

Cultura y civilización

En este recorrido tendiente a reconocer los vicios que han reportado para la humanidad la imposición de ideas fijas, las que detienen el avance de hombres y mujeres hacia la consecución del máximo de plenitud en su existencia, llegamos ahora a una distinción propiciada por Nietzsche, e interpretada por la profesora Vanessa Lemm de un modo bastante atractivo y que enciende luces respecto de lo que podría ser, por una parte, la superación de las ideas fijas como normas configuradoras de nuestras sociedades, y por otro, como esclarecimiento de lo que aquí entendemos como filosofía existencial, en tanto pensamiento que propicia la libertad humana entendida dentro de los marcos en que es posible tal libertad. Nos centraremos entonces en determinar la distinción entre cultura y civilización, la primera considerada como práctica efectiva de la libertad humana, y la segunda, si bien necesaria consecuencia de la extensión política y territorial de la organización de nuestras comunidades, se presenta también como el punto de cristalización de los paradigmas sociales que inevitablemente han desembocado en la constitución de los mismos como ideas fijas.

En primer lugar, definamos qué es la cultura para Nietzsche según la interpretación de Lemm, a la cual evidentemente adherimos: “... *la cultura representa el cultivo de una práctica de la responsabilidad inseparable de una noción de libertad individual, que es intrínsecamente política y que excede al individualismo de Cavell basado en la idea de una ‘absoluta responsabilidad del yo para sí mismo’ (...)* propongo que la libertad individual como responsabilidad es de carácter aristocrático, pues distingue al individuo de los otros.”¹³⁸ De tal manera que la cultura, en primer lugar, debemos entenderla como práctica de la responsabilidad individual en todos los ámbitos de la vida, la cultura aquí no la restringimos a un conjunto de manifestaciones artísticas, populares, científicas o a una idiosincrasia en particular, sino que a una constancia, a una lucha permanente del individuo por hacerse dueño de sí mismo, y es desde este enfoque bajo el cual debemos entender esa otra idea de aristocracia tan frecuente en Nietzsche, no como una identidad sanguínea de superioridad respecto del resto de los estamentos, sino que como una prevalencia del

¹³⁸ Lemm, V.; *Nietzsche y la democracia liberal*; en Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo; pág. 45.

individuo para sí mismo, lo cual de ningún modo significa la suposición de diferencias entre los seres humanos de rango biológico o incluso metafísico (la idea de los elegidos por Dios, entre otras), esto es de suma importancia para evitar toda vinculación de Nietzsche con ideologías que defiendan cosas como la eugenesia étnica, razas puras o noblezas nacionales.

Si la cultura la consideramos así, como despliegue de los individuos desde sus propias fuerzas con el fin de elevar sus propias vidas, no podemos dejar de tomar en cuenta su contraparte, la que según los términos nietzscheanos es la civilización, que más allá de proponerse como un estadio más avanzado de las sociedades humanas, lo que hasta cierto punto es completamente cierto, es también, como se decía más arriba, el punto de cristalización de costumbres, saberes e ideas que sostienen a esas mismas sociedades. De lo anterior no debe colegirse la necesidad de socavar absolutamente las bases de una civilización cualquiera, pero sí que, como todo quehacer humano, la civilización es manifestación de los modos en que hombres y mujeres han existido a lo largo de nuestra historia, y no al contrario, la humanidad como fruto de la civilización, y por tanto una civilización no puede pretenderse como perpetua petrificando sus saberes científicos, estandarizando sus cánones estéticos o normalizando como imposiciones morales sus costumbres características. Podríamos decir que si la civilización es el “territorio” en el que las sociedades logran algún grado de solidez, ésta inevitablemente se verá sometida a los requerimientos de la cultura que, como fácilmente podemos comprender ahora, sería el “territorio” desde el que los individuos pueden ser capaces de configurar su destino al tiempo que se responsabilizan de tal tarea, tendencia que ciertamente no puede dejar de entrar en pugna con los moldes predeterminados, es decir, con la civilización.

Esta pugna entre cultura y civilización no debe entenderse en términos destructivos, pues el hecho de que las civilizaciones, pese a los esfuerzos reaccionarios por conservar sus modelos atávicos, muten constantemente (al menos en términos históricos) es muestra de la fuerza que tiene también la cultura como actividad que hace al individuo prevalente respecto de los esquemas de mundo dominantes en determinadas circunstancias. *“En este antagonismo, la civilización representa la perspectiva del error que vuelve humanos a los animales, mientras que la cultura representa la perspectiva de la verdad que transforma a los humanos de vuelta en animales. Mientras la civilización afirma que la verdad del ser*

humano consiste en su naturaleza moral y racional, la cultura muestra que esta 'verdad' es parte de un conjunto de errores que han transformado a los animales en humanos."¹³⁹ Es interesante en esta cita notar cómo la civilización se considera como el resultado de un error, necesario si se quiere, referente a ver en la moral y la razón la esencia de lo humano. Como se ha podido ver, lejos de proyectar un cuestionamiento a la razón o la moral, lo que aquí se nos ofrece es la perspectiva que hemos venido trabajando de las ideas fijas, pues razón y moral, como ideas fijas, han supuesto la inmutabilidad de la humanidad a partir de la declaración de ciertos principios de cómo y qué debiera ser el ser humano, principios que en realidad no pueden darse más que en un cierto contexto histórico y social, pero que prontamente se desgastan frente a la fuerza de la voluntad de los individuos ya incapaces y reticentes a amoldarse a esos principios, motivo que redundaba en la insatisfacción de esos mismos individuos respecto de la civilización a la que pertenecen, hecho visible del período de crisis que aquí abordamos y que tiende a la casi completa indistinción entre un individuo y otro, a la merma de la alteridad.

Sobre esta cada vez mayor indistinción entre individuos, rasgo de nuestro presente, la concepción de aristocracia que plantea Nietzsche puede ser iluminadora al momento de establecer distancias en relación a cómo se ha asumido la aristocracia, a saber, como la posición de privilegio de algunos individuos a partir de su pertenencia a una casta familiar o una nobleza que, por razones más trascendentes que inmanentes, se mantiene en un rol de superioridad sobre el resto del entramado social. Para esto, revisemos qué dice Lemm sobre el asunto: "*Los 'más valiosos' no son diferentes de los miembros 'menos valiosos' del grupo, pero, a pesar de esta igualdad, la excelencia de los ejemplares menos comunes debe ser valorada por sobre la de los más comunes.*"¹⁴⁰ Esto último no remite a una intrínseca distinción entre un individuo y otro, pues si nos fijamos en lo que hemos indicado sobre qué entendemos por cultura en este punto, podemos fácilmente declarar que la aristocracia —una aristocracia veraz— viene aneja a la consideración de la responsabilidad con que cada individuo humano asume su existencia, y que en la medida en que mayores son las fuerzas de este u otro individuo, mayor elevación es la que éste puede experimentar en tanto logro de la plenitud de nuestras experiencias. Muy lejos de tratarse de una incitación al

¹³⁹ Lemm, V.; *Nietzsche y la dialéctica de la ilustración*; en op. cit.; pág. 147.

¹⁴⁰ Lemm, V.; *Nietzsche y la democracia liberal*; en op. cit.; pág. 53.

enclaustramiento en el yo, el aristócrata nietzscheano aboga por la intención de hacer del humano algo otro de lo que ya es, pero que ese algo otro sea el fruto de la voluntad de los hombres de carne y hueso, de su cultura entendida como práctica de sí mismo, y no de sus prerrogativas concretizadas en ideas fijas. “...*la cultura es hija del autoconocimiento de cada individuo y de la insatisfacción en sí. Todo aquel que se declare partidario suyo, lo expresará de este modo: ‘veo por encima de mí algo más elevado y más humano que yo mismo, ayudadme todos a alcanzarlo como yo quiero ayudar a todo aquel que conozca lo mismo que yo conozco y que sufra por lo mismo que yo sufro: para que por fin surja de nuevo el ser humano que se sienta pleno e infinito en el conocimiento y en el amor, en la contemplación y en el poder, y que con toda su integridad se adhiera y se entregue a la naturaleza como juez y evaluador de las cosas.’*”¹⁴¹ La cultura entonces aporta la distinción entre los individuos, pero no en un sentido peyorativo, entre mejores y peores, sino que los diferencia en relación precisamente a su cultura, a la capacidad de hacerse cargo de sus propias vidas, y ya no según criterios pertenecientes a la cuna, sino que en base a lo que cada uno es y el modo en que es capaz de hacerse responsable de sí.

Una vez que entendemos la aristocracia en los términos expuestos, comprendemos que la cuestión de la libertad individual es fundamental a la hora de asumir los criterios que se exigen para la construcción de una cultura en un nivel que rebase las consideraciones individuales, pero que no sea configurada sobre los cimientos de las instituciones normalizadoras, que generalmente tienden a inhibir a los individuos en sus acciones. Sólo de ese modo se puede insistir en una suerte de nobleza posible entre los seres humanos, pero que ahora vemos es accesible a cualquier miembro de la comunidad dispuesto a asumirse a sí mismo como portador de una voluntad tendiente al señorío de su propio ser. “*Desde la perspectiva de la nobleza tal y como intento reconstruirla, los privilegios no pueden ser mediados por instituciones sociales o políticas (...) De acuerdo a la concepción aristocrática de privilegios y derechos en Nietzsche, cada derecho (Recht) es esencialmente un privilegio (Vorrecht) y, en la medida que son inseparables, cada privilegio afirma una responsabilidad.*”¹⁴² Con esta idea de cultura y de aristocracia, de cierta manera podemos superar las barreras que supusieron en el pasado estos conceptos, cuando más que elementos

¹⁴¹ Nietzsche, N.; *Schopenhauer como educador*; en Obras Completas I; pp. 780-781.

¹⁴² Lemm, V.; *Nietzsche y la tradición anarquista*; en op. cit.; pp. 77-78.

constituyentes de la realidad humana, eran más bien insumos de segregación entre hombres y mujeres, los cuales aportaban nada más que la constitución de élites, las que se sostenían en prejuicios hereditarios que asumían una predestinación de la humanidad a partir de la pertenencia o no pertenencia a una casta social o la otra. Si bien aún puede sonar algo violento hablar en nuestros tiempos –supuestamente defensores de una igualdad regulada por el mérito de cada quien- de aristocracia, nobleza o rango, lo cierto es que desde esta interpretación del pensamiento nietzscheano estamos hablando de asuntos muy diferentes, y que se relacionan con la capacidad de cada individuo de asumir o incluso renegar de la libertad que se le presenta, pero ya no de acuerdo a los prejuicios emanados de la creencia en una determinante esencia humana.

Llegados a este punto nos encontramos ante el siempre espinoso tema de la igualdad en Nietzsche. En primer lugar, no debemos dejarnos engañar por una lectura del filósofo alemán que nos haga ponerle en boca lo que nosotros quisiéramos que hubiera dicho, y es preciso reconocer que el sentido aristocrático que propone para su esquema de mundo, pese a diferenciarse de la noción tradicional de aristocracia, no nos permite considerar a Nietzsche como un pensador de la igualdad. Sin embargo, lo anterior no nos debe impedir ver en esta concepción de la aristocracia una nueva forma de comprender lo que son los rangos que se dan entre los seres humanos como una posibilidad de estructurar nuevas alternativas de relaciones sociales entre los individuos, depuradas de las odiosidades con que se han ofrecido a lo largo de la historia, lo que evidentemente no debe entenderse como apelación a formular un nuevo sentido de la vida apartada de los conflictos que forman parte de ella.

Para Nietzsche lo fundamental es la libertad de la que es capaz cada uno, obviamente no se trata de la libertad comprendida como completa ausencia de barreras para nuestras actividades, pero sí en el entendido de que en la medida que somos capaces de ser libres en el pensamiento, en tanto reconozcamos a nuestra voluntad como el verdadero eje de nuestras decisiones, esa libertad sólo puede manifestarse en la distinción entre los seres humanos, no necesariamente en el avasallamiento de un grupo por sobre otro, como ha sido la tónica en los siglos de historia de nuestra especie.

“En oposición a las tendencias normalizadoras y niveladoras inherentes a toda sociedad que descansa sobre una ‘igualdad de derechos’ (Gleichheit der Rechte), Nietzsche

afirma lo que denomina un orden de rango (Rangordnung). En este orden, rango indica 'el alcance de la propia responsabilidad'. A la luz de la concepción agonista de la libertad como responsabilidad, un orden de rango no es ni un orden jerárquico (al menos no en el sentido tradicional del término, como un orden cerrado en sí mismo) ni un orden mediado por las instituciones sociales o políticas."¹⁴³ El rango que se establece entre los humanos, desde esta perspectiva, es el que permite, por una parte, la necesaria distancia entre los individuos, y por otra parte, como consecuencia de lo anterior, es a partir de esa distancia desde la que es posible pensar en una libertad humana, puesto que son esas distancias las que nos permiten modelar la existencia desde una particularidad y un estilo propios. Dejando de lado las concepciones optimistas de la libertad humana, vemos cómo es en la distinción entre los seres humanos en donde se hace posible la lucha de cada quién no contra el otro, sino que por sí mismo, por la conquista de su plena individualidad; la distinción entre individuos no es de ninguna manera la piedra de tope de las relaciones humanas, sino que, al contrario, es lo que permite que desde las diferencias se constituyan las realidades específicas de cada persona no desde la normatividad, sino que desde la potencialidad de cada una de ellas.

Una aristocracia fundada filosóficamente, en el sentido más extendido de esta palabra, no presupone de por sí la necesidad de la odiosidad entre un sujeto y otro, o entre un pueblo y otro, lo que no desestima el hecho de que los lazos humanos siempre vienen dados desde una experiencia agonal, donde encuentro y enfrentamiento se revelan como elementos esenciales de la existencia humana y, más aún, como elementos propiciatorios de la libertad en los términos aquí comprendidos. Evidentemente que tampoco debemos entender esta idea de aristocracia como una casta visible entre los estamentos sociales, puesto que eso implicaría su institucionalización y, por ende, su normalización sustentada en los criterios propios de las ideas fijas. Se trata más bien de una aristocracia que se practica en el cultivo del hombre de sí mismo, como una actitud referente a la posibilidad de organizar nuestras existencias desde lo que irremisiblemente somos y desde lo que irremisiblemente somos capaces.

Si seguimos el sentido de lo que Nietzsche entiende por aristocracia, prontamente nos encontramos con el problema de la educación y su rol fundamental a la hora de manifestarse como el territorio desde el que le es posible a un individuo vivir aristocráticamente. Pero la

¹⁴³ Ibid.; pp. 81-82.

educación tendiente a la cultura, al cultivo de un hombre por sí mismo, obviamente no puede ser una educación normalizada, “... la idea de orden de rango debe ser entendida en el contexto más general de la concepción nietzscheana de cultura aristocrática (...) la realización de los valores nobles no requiere el establecimiento de un orden político aristocrático sino que, por el contrario, el fortalecimiento de la educación y de la cultura aristocrática.”¹⁴⁴ La cultura se nos presenta así como un esfuerzo permanente del ser humano orientado al propio cultivo, pero ese esfuerzo no es ajeno a las redundancias sociales que pueda tener ese individuo en específico a partir de sus acciones, por eso según Nietzsche la educación, si bien se trata de una actividad motivada principalmente por factores sociales, es preciso indicar que no es posible una educación completa si no es el individuo el que se hace dueño de su propia educación, más allá de las inherentes influencias y puntos de apoyo que supone el ejercicio de todo tipo de educación.

Pero es la educación la que igualmente está a la base de toda idea de cultura y, en consecuencia, de toda posible libertad, por tanto sería necesario en ese sentido determinar la presencia de dos niveles de la educación: el primero de ellos, el de la educación común, de los saberes básicos y las cuestiones relacionadas con el reino de la utilidad, pero en otro nivel, menos relevante para la construcción concreta de las civilizaciones pero más relevante para la configuración del individuo, nos encontramos con la educación como el lugar desde el que el individuo se distingue del otro, sin que esto se traduzca en un no reconocimiento del otro: “Sin el pathos de la distancia, tal como este surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la constante mirada panorámica y descendente de la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, así como del ejercicio igualmente constante en el mandar y el obedecer, en el mantener bajo y a distancia, tampoco podría surgir en modo alguno aquel otro pathos más misterioso, aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma, el desarrollo de estados cada vez más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en suma, precisamente la elevación del tipo ‘hombre’, la continua ‘autosuperación del hombre’, por tomar una fórmula moral en un sentido supramoral.”¹⁴⁵ Justamente de lo que se trata es de rebasar la óptica moralista con que hasta ahora se han entendido las cuestiones de los rangos y la aristocracia, en el sentido de que lo

¹⁴⁴ Ibid; pág. 70.

¹⁴⁵ Nietzsche, F.; *Más allá del bien y el mal*; en OC III; pág. 413.

relevante en Nietzsche no es un orden determinado, sino que una actitud tendiente a reforzar las distancias entre los seres humanos sin que esto llegue a manifestarse como un enclaustramiento definitivo del yo, lo que como hemos dicho, paradójicamente, se expresa en el ámbito de nuevas formas de comunicación que han devenido en el aislamiento de los individuos dentro de la llamada era digital.

La cuestión de fondo para Nietzsche es conservar siempre ese espacio de intimidad que le es propio a cada individuo para la configuración de su propio ser más allá de las exigencias sociales y normalizadoras con que nos encontramos cotidianamente, pero que de ningún modo constituyen los paradigmas de nuestras vidas. *“Cuando Nietzsche insiste en la importancia de un orden de rango, es decir, de mantener la distancia y permanecer en silencio ante el valor de otro (incluido el propio yo), lo que le preocupa no es la institución de la desigualdad, sino que la preservación de la singularidad a través de la distancia, esto es, a través de un sentido de veneración ante uno mismo y ante los otros.”*¹⁴⁶ De esta manera no nos es lícito ver en Nietzsche un apólogo de las formas tradicionales de organización social, sino que, muy por el contrario, como un pensador innovador en el intrincado problema de cómo reconocer en las relaciones humanas un sentido virtuoso que supere las barreras de las formas cristalizadas de dividir a los hombres y mujeres. En virtud de lo anterior, es que podemos determinar en Nietzsche la propuesta de un nuevo sentido de la humanidad, sentido esta vez apartado de las trampas que ofrecen los moldes preestablecidos, en tanto no se ofrece en términos de una receta para darle un propósito a nuestra existencia, sino como una exigencia por medio de la cual sea cada individuo el que se asuma a sí mismo como único responsable de los caminos trazados en su devenir particular. El sentido de nuestras experiencias, siguiendo en esta línea, se reconoce ahora como un permanente ir de camino, rebasando las condiciones y contextos en que nos situamos, pues nunca serán del todo sólidos y perpetuos; la insistencia de Nietzsche apunta a la libre constitución de lo que reconocemos aquí como una segunda naturaleza humana, que es algo radicalmente diferente de lo que es una naturaleza pura, pero también de lo que es el ser humano desde una perspectiva civilizatoria, asumiendo que esta última mirada supone también una esencia humana que viene dada en la razón y la moral, como ya se indicó anteriormente.

¹⁴⁶ Lemm, V.; *Nietzsche y la tradición anarquista*; en op. cit.; pág. 85.

El problema a que nos enfrentamos cuando declaramos en el pensamiento nietzscheano la apertura hacia la consolidación de una segunda naturaleza humana viene dado en dos sentidos: el primero de ellos dice relación con la siempre cuestionable certeza de si existe o no algo así que podamos llamar, con toda autoridad, naturaleza humana; y en un segundo sentido, si es posible aceptar un retorno a la naturaleza desde la inmovilidad de la civilización.

Sobre el primero de estos sentidos unas cuantas palabras.

Siempre será problemático defender a ultranza la noción de una naturaleza humana, pero ello no puede ser asumido como un rechazo de la evidente estructura natural del ser humano en tanto perteneciente al reino animal. Es evidente que nuestra base biológica es el sostén de nuestra existencia, sin embargo, no es esa base lo que explica nuestro carácter propiamente humano. La humanidad es no rechazo, pero sí rebasamiento de la naturaleza. Tampoco se trata de concebir una superioridad de lo humano por sobre lo natural, sólo los descubrimientos de la astronomía en las últimas décadas nos desautorizan totalmente a insistir en una dignidad humana que nos sitúe a la cabeza de la “creación”. La cuestión de fondo es que, y esa es nuestra propuesta, desde nuestra base natural y animal (el homo sapiens sapiens) se proyecta algo otro, pero que se da cita en el mismo ser (el humano), y es esa proyección lo que constituye lo que nosotros conocemos como humanidad. En virtud de lo anterior, es que podemos declarar que lo humano no puede ser considerado como natural, aun cuando nuestra vida se establezca naturalmente, tal como lo hace cualquier otro ser vivo del planeta.

Sin embargo, y con el fin de evitar aporías que impidan avanzar hacia una comprensión de la humanidad que nos permita asumir los problemas a los que se exponen nuestras sociedades, sostenemos que, en el caso del ser humano, debemos considerar una doble dimensión de su ser: vida y existencia. La vida sería ese conjunto de procesos biológicos que aseguran nuestra vitalidad animal. Cuerpo, extremidades, órganos, también instintos y necesidades fisiológicas entran dentro de este conjunto de funciones que es el fenómeno vida. Esta estructura natural es la que nos condiciona en tanto especie animal, hecho que no debe ser dejado de lado a la hora de intentar comprender qué es lo humano. Pero nuestra vida no se explica por sí misma, puesto que somos existencia, para bien o para

mal, somos seres poseedores de consciencia no sólo del presente, no es sólo el instinto lo que define nuestro actuar, pasado y futuro se dan cita en nuestras experiencias para constituirnos en las particularidades que cada uno de nosotros somos, y también la consciencia de la muerte nos hace proyectarnos hacia ella. Y junto con la consciencia somos también voluntad, nuestra existencia es dinámica, está marcada por un constante querer que ya no es el mismo querer del animal. El animal quiere conservar su vida, el ser humano quiere también conservarla, pero no le basta con eso, quiere también elevar su existencia, o en otras palabras, quiere constantemente modificar las condiciones en las que se desenvuelve esta existencia.

Si nos quedamos con esta diferenciación, tenemos lo que se podría considerar como una primera naturaleza, que remite por decirlo de alguna manera a la animalidad del ser humano, pero que inevitablemente, dados los procesos evolutivos que ha sufrido la especie (especialmente en el campo intelectual, proceso facilitado por la evolución del cerebro, de la cual aun cuando no se sabe lo suficiente, sí podemos afirmar que ha sido el punto clave de la separación del ser humano de su naturalidad más pura) deviene en una negación de esa naturaleza, y eso sería, desde la perspectiva nietzscheana, la instauración de la civilización, la cual, como hemos visto, sería el resultado del error de querer modificar la naturaleza animal del hombre por otra naturaleza moral y racional.

Sobre la posibilidad de una segunda naturaleza humana, es necesario insistir en el hecho de que de ninguna manera lo que defendemos, y lo que Nietzsche defendía, es un retorno a esa primera naturaleza animal, sino que lo que propone esta noción de una segunda naturaleza humana, todavía en el horizonte, es justamente conciliar el hecho de que, por una parte, somos seres animales, vivimos acechados por esos instintos y necesidades que caracterizan a lo animal y que, en muchos casos, determinan el modo de actuar incluso entre los pueblos más civilizados, pero que por otra parte somos consciencia y voluntad, que remitir a una sujeción a la naturaleza va en contra del dinamismo que nos caracteriza. Ahora bien, ese impulso que nos llama a la construcción de una existencia que se sitúe en un más allá de la naturaleza primigenia, no debemos comprenderlo como un impulso natural, pues justamente tal impulso viene dado por el anhelo humano de honrar una necesidad “intelectual” y hasta estética de darle y cambiarle constantemente el sentido a la existencia humana, tendencia que, como hemos visto, se cristaliza en un primer momento en la

civilización, pero que, y esta sería la novedad en Nietzsche, y por ser precisamente una cristalización que impide toda dinámica ulterior, nos vemos ante la perspectiva de superar esa civilización entendida como petrificación de los hábitos sociales tendientes a la organización de nuestros pueblos y sociedades.

Una segunda naturaleza entonces no debemos asimilarla a un retorno irrestricto a nuestras condiciones animales, sino que a una irrenunciable lucha por una libertad que permita reconocer en nosotros mismos la permanente posibilidad de configurar ya no nuestras vidas, sino que nuestras existencias entendidas como el despliegue permanente, en un nivel individual en este caso, de todas nuestras fuerzas intelectuales, culturales y estéticas, lo que en una perspectiva a futuro, podría ser una nueva sensibilidad con la que se pudiera establecer un nuevo esquema de mundo en el que de una vez por todas sean esas potencialidades humanas las que dirijan el desarrollo de la humanidad, y no las cándidas imágenes mentales que prometen un mundo ideal, y que más que abrir espacios de libertad, enclaustran a hombres y mujeres en exigencias sociales que muchas veces se oponen a nuestra tendencia de darle desde nuestra interioridad un sentido a nuestra existencia.

Respecto a cómo podemos comprender entonces qué sería esa segunda naturaleza que propone el pensamiento nietzscheano, consideremos las siguientes palabras de Vanessa Lemm: “... la palabra ‘segunda’ en la expresión ‘segunda naturaleza’ presupone que el ser humano se ha constituido a sí mismo a partir de una distancia o quiebre con otros tipos de seres naturales. Por otra parte, la referencia a la ‘naturaleza’ en la misma expresión implica que, a pesar o debido a la discontinuidad recién mencionada, el ser humano ha recuperado la totalidad o plenitud de la primera naturaleza y, en consecuencia, no se encuentra más en oposición a ella.”¹⁴⁷ Creemos que la clave de esta segunda naturaleza está dada en esa doble relación de lo humano con lo natural, doble porque en una primera instancia el ser humano es distanciamiento e incluso separación respecto de la naturaleza, pero ello no significa oposición a la naturaleza. Dicho de otra manera, existe en el ser humano una tendencia intrínseca a superar o intentar superar las condiciones de la naturaleza, pero lo que de ningún modo puede ni quiere es oponerse a la naturaleza, a la plenitud que supone la vida animal, pero que por supuesto ya no es alcanzable para el humano.

¹⁴⁷ Lemm, V.; *Nietzsche y la dialéctica de la ilustración*; en op. cit.; pág. 150.

De esta manera, la constitución de una segunda naturaleza implica no sólo una superación de la naturaleza, sino que también de la civilización como petrificación de las conductas humanas, y de esa manera, una segunda naturaleza sería la configuración de una existencia humana que no reniegue de su base animal, de la relevancia que tiene esa dimensión basal de la humanidad, pero que tampoco se entrampe en las tergiversaciones civilizatorias, cuando la civilización se sitúa como imposición de ideas fijas y de modos de existir que no reflejen una tendencia a la satisfacción del ser humano por vivir.

Para definir esta relación paradójica entre el humano que accede a su segunda naturaleza, a la cultura, pasando por el problemático pero necesario proceso de la civilización, reproduzco de forma íntegra el noveno párrafo de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, en el cual hace referencia a la premisa estoica de vivir de acuerdo a la naturaleza:

“¿Quieres vivir ‘de acuerdo a la naturaleza’? ¡Oh, nobles estoicos, qué trampa del lenguaje! Imaginaos un ser, como lo es la naturaleza, derrochador sin medida, indiferente sin medida, sin intenciones ni escrúpulos, sin piedad ni justicia, fértil a la par que yermo y precario, imaginaos la indiferencia misma en cuanto poder -¿cómo podríais vivir de acuerdo a esta indiferencia? Vivir - ¿no es precisamente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, estar limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo ‘de acuerdo con la naturaleza’ significase en el fondo tanto como ‘vivir de acuerdo con la vida’ -¿cómo no iba a ser así? ¿Para qué hacer un principio de lo que vosotros mismos sois y tenéis que ser? –En realidad, la cosa es muy distinta: ¡mientras que en la naturaleza fingís leer con entusiasmo el canon de vuestra ley, vosotros queréis algo opuesto, oh, extravagantes comediantes y engañadores de vosotros mismos! –Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, sí, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, le exigís que sea una naturaleza ‘de acuerdo con la Estoa’ y queréis que toda existencia solo exista a vuestra propia imagen - ¡como una eterna y formidable glorificación y generalización del estoicismo! Con todo vuestro amor a la verdad os habéis obligado a observar erróneamente la naturaleza, es decir, a observarla estoicamente durante tanto tiempo y con tal insistencia y fijeza hipnótica que ya no sabéis mirarla de otro modo, - y cierta soberbia abismal os infunde finalmente la esperanza de manicomio de que, porque

sabéis cómo tiranizaros a vosotros mismos –el estoicismo es una tiranía de sí mismo-, también la naturaleza se dejaría tiranizar: ¿acaso el estoico no es un trozo de naturaleza?... Pero ésta es una vieja e interminable historia: lo que en el pasado ocurrió con los estoicos vuelve a ocurrir en el presente, tan pronto como una filosofía empieza a creer en sí misma. Esta siempre se crea el mundo a su imagen, no sabe hacer otra cosa, la filosofía es esta tiránica pulsión misma, la más espiritual voluntad de poder, para la ‘creación del mundo’, para la causa prima.”¹⁴⁸

Ese humano, detentor de una cultura que le abre a su segunda naturaleza, está liberado de la exigencia de dominar a la naturaleza originaria, pero al mismo tiempo se encuentra también eximido de hacer de la naturaleza lo que el conjunto de sus ideas quisiera que ésta fuera. Esto último supone que la segunda naturaleza es un punto de llegada, el fruto de un proceso de autoconocimiento y de autocultivo, momento en el que nos encontramos con que, para acceder a la cultura y a nuestra segunda naturaleza es necesaria una educación de nosotros mismos, pero no se reconoce aquí a la educación tradicional como la que permite tal proceso, sino que una educación más cercana a nuestras sensibilidades rectoras que a los ideales de una educación tradicional y normalizadora.

Decíamos más arriba que la educación podemos abordarla desde dos niveles distintos, el de la educación “oficial”, destinada a la difusión y consolidación de los saberes estructurantes de una civilización, pero en un segundo nivel nos encontramos con la educación que apunta al individuo propiamente tal, a su construcción como singularidad dentro de la infinita gama de posibilidades de ser con que cuenta el ser humano. Es a este último tipo de educación al que remite Nietzsche al momento de determinar la distinción entre una formación concerniente a las estructuras sociales relativamente permanentes, las de la civilización, y una formación que se vincula con aquellas dimensiones de nuestra existencia que más íntimamente nos caracterizan y definen como humanos, y que por supuesto, según lo hasta aquí expuesto, sería el tipo de educación que articula la cultura antes que la erudición. En su segunda intempestiva, refiriéndose a la educación recibida por los jóvenes alemanes, señala algunos puntos relevantes en torno a la distinción aquí planteada: *“Pero la educación de la juventud alemana parte precisamente de este concepto falso y*

¹⁴⁸ Nietzsche, F.; op. cit.; pp. 301-302.

estéril de la cultura: su objetivo, concebido en forma muy pura y elevada, no es el individuo de formación libre sino el erudito, el ser humano científico, y ciertamente el científico que lo antes posible llega a rendir y que se sitúa al margen de la vida para adquirir el conocimiento más cabal de ella (...) Que una educación que persiga ese objetivo y determine este resultado es antinatural, eso sólo lo siente el ser humano que no ha sido modelado aún del todo por ella, sólo lo siente el instinto de la juventud, porque ésta tiene aún el instinto de la naturaleza que esa educación quiebra artificiosa y violentamente. Quien quiera a su vez quebrar esa educación tiene que hacer valer a la juventud; con la claridad de los conceptos le debe alumbrar el camino a su oposición inconsciente y trocar ésta en una actitud consciente y categórica.”¹⁴⁹

Por una parte, se indica la necesidad de concebir esta segunda educación tendiente a la cultura como un contrapeso a la educación oficial, pero por otra, y más relevante aún, el hecho de remitir a la juventud aduce a la necesidad de renovación del pensamiento frente a las estructuras dominantes. Una mentalidad juvenil, aún no contaminada por las exigencias atávicas, es necesaria para rebasar las condiciones de anquilosamiento en que toda civilización cae. Si lo que nos hemos propuesto en este espacio es indagar sobre las posibilidades de ofrecer nuevos esquemas de mundo a una sociedad permeada por la crisis del sinsentido de sus ya agotados horizontes políticos, estéticos, económicos, intelectuales, etc., inevitablemente lo que proponemos es un nuevo hombre, el que no será fruto de una evolución genética, es posible que la especie humana desaparezca antes de cualquier transformación dramática de su estructura natural, sino que de una transformación en la sensibilidad con la que le damos sentido al mundo humano. Una nueva educación, inseparable de una autoeducación o autocultivo, el paso de la civilización a la cultura en los términos en que hemos planteado ese tránsito, es el impulso inicial para comenzar a considerar nuevas expectativas para el ser humano en la siempre inacabable tarea de buscar aquellas formas que sean capaces de ofrecer una nueva realidad, esta vez estructurada a partir de nosotros mismos.

¹⁴⁹ Nietzsche, F.; *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*; en OC I; pág. 744.

Sobre el Superhombre

El concepto de superhombre, acuñado por Nietzsche, es notoriamente problemático, especialmente debido a que sugiere la culminación de una filosofía que, paradójicamente, rechaza abiertamente la idea de progreso y, en su lugar, propone el sentido trágico de la existencia como el fondo de la vida humana, y por ello es que la formulación de un superhombre, elevación de la especie humana en un más allá de lo que se ha conocido como humanidad se presta a obvias tergiversaciones respecto de lo que, para nosotros, tiene como sentido final el hecho de proponer esta figura como la principal meta de la humanidad, meta que incluye la superación de la idea hombre para ser reemplazada por este superhombre que, más allá de las múltiples interpretaciones a que ha dado lugar, aquí pretendemos entenderlo desde la óptica del tránsito de una civilización a la cultura, o quizás más precisamente debiéramos decir de un ser humano civilizado hacia uno cultivado, siempre bajo los términos expuestos en el capítulo precedente a éste.

Pese a lo mucho que se puede asegurar respecto a qué sería el superhombre nietzscheano, en esta ocasión no queremos detenernos en un análisis demasiado profundo de la historia y desarrollo del término dentro del pensamiento de Nietzsche, ruta que sin duda carece de una sistematización que nos pueda permitir acceder a una comprensión técnica del concepto, o que nos lleve a absolutizarlo, puesto que justamente sería la absolutización del superhombre lo que contaminaría irremediablemente lo que, a juicio nuestro, es el sentido del mismo y la posibilidad de, a partir de él, establecer una nueva sensibilidad respecto de la existencia humana y de ese modo aspirar a la primacía de esquemas de mundo que puedan ser más leales a los deseos y aspiraciones de hombres y mujeres.

En primer lugar, y aunque se trate de una redundancia, no parece estar de más aclarar que el superhombre no representa de ninguna manera una fase más evolucionada del ser humano actual en sentido darwinista. El superhombre no es ni una superación genética del homo sapiens ni mucho menos el surgimiento de una raza pura, como lo quisieron algunos teóricos del nacionalsocialismo que pretendieron ver en la filosofía nietzscheana un apoyo de los delirios fascistas que asolaron a la Alemania del segundo cuarto del siglo XX.

En segundo lugar, con el superhombre no queremos tampoco ver una imagen decadente del ser humano como tal (humano, demasiado humano), sino que como una meta que no se relaciona necesariamente con aspiraciones religiosas o políticas, lo que queremos es ver en el superhombre la elevación del ser humano por sí mismo, el reconocimiento de una individualidad que no se reduce al egoísmo, así como el de un sentido de pertenencia a una especie que no se reduce al gregarismo. Lo que nos importa del superhombre, más allá de su hipotética constitución efectiva, es su imagen asociada a una actitud frente a la vida y frente a los desafíos que supone para las generaciones que viven en un período de crisis como es el caso nuestro.

Por último, en el capítulo anterior, en el cual pesquizamos la distinción que Nietzsche hace entre civilización y cultura, si no se hacía referencia a la cuestión del superhombre, eso se debe a que la interpretación que Lemm hace del tema se estructura más bien en el período temprano de la obra de Nietzsche, y tomando eso en consideración, nos proponemos aquí elevar la figura del superhombre, fruto del pensamiento más tardío del autor alemán, como el propósito de la cultura, es decir, como la elevación del individuo como el núcleo de toda perspectiva cultural en los términos aquí trabajados. De tal modo que el superhombre, más que realidad efectiva, sería la figura paradigmática de una nueva cultura capaz de rebasar la esclerotización de la civilización, rebasamiento sobre el cual se hace posible pensar en una nueva cosmovisión respecto de lo que los hombres, sea en un nivel individual o colectivo, puedan aventurar para la construcción de esa segunda naturaleza más afín al constante anhelo de libertad que, trágicamente, ha cruzado la historia humana, y que aquí se da por descontado que no se trata de una lucha por la sociedad perfecta, pero sí de una sociedad mejor en la que puedan superarse los tabúes referentes a la individualidad como fuente de un egoísmo destructor –al menos como se ha tendido a comprender el individualismo- o de las cuestiones sociales como una traba al desarrollo de las particularidades que son cada vida por separado.

Si nos centramos en el *Así habló Zaratustra*, obra en la cual Nietzsche expone al superhombre en su más elevada expresión, contamos desde un inicio con esa posible dicotomía respecto a qué debemos entender bajo tal nomenclatura: “¿Qué es el mono para el hombre? Una risa o una penosa vergüenza. Y precisamente eso ha de ser el hombre para el superhombre: una risa o una penosa vergüenza. / Vosotros habéis hecho el camino del

gusano al hombre y aún hay mucho de gusano en vosotros. Una vez fuisteis monos, y aún hoy es el hombre mucho más mono que cualquier mono."¹⁵⁰ Bajo esta mirada, no quedaría más que aceptar la perspectiva darwinista para comprender qué es el superhombre, pero unas líneas más abajo viene una relevante aclaración: "*El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no.*"¹⁵¹ Con esta aclaración nos encontramos con un sentido mucho más profundo del superhombre que cualquier interpretación evolutiva de la especie humana: fidelidad a la tierra, no en un sentido ecologista como podríamos pensar hoy, sino que como un arraigo a nuestras realidades y posibilidades que de las condiciones de lo humano se abren hacia la elevación no de una especie biológica, sino que de una nueva lealtad, la lealtad del hombre para consigo mismo, lealtad que a su vez exige la superación de ese primer término que es el hombre –civilizado y ya domesticado desde mucho tiempo atrás. Esta lealtad es una apelación a la única libertad de la que, al parecer, somos capaces, la libertad de acoger en el seno de cada individuo el impulso hacia un más allá de lo humano, un más allá inmanente y que conjuga en su interior todo el entramado de voluntad, razón, instintos, conocimientos, etc. que se dan dentro de lo humano. Se trata de una libertad que despoje al hombre de sus cargas atávicas referentes a lo que cada uno de nosotros debiera ser, en contraste con lo que nuestras fuerzas internas nos impulsan a ser.

El superhombre no es el reflejo insigne de la idea de progreso, más asociada al positivismo, a diferencia de ello el superhombre no busca una finalidad de las cosas, sino que sencillamente es el buscador de sí mismo, aquél que arrojado a un mundo incomprensible e inconmensurable, se lanza al mismo tiempo a la tarea de ganar un espacio dentro de la insensatez con que, en una primera instancia, se nos aparece el mundo. Dejando de lado al egoísmo, el superhombre es la elevación del individuo como el eje de su propia existencia, como el porqué de nosotros mismos. "*La humanidad no presenta una evolución hacia lo mejor, o hacia lo más fuerte, o hacia lo más elevado, de la manera en que hoy se cree esto. El 'progreso' no es sino una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de la actualidad sigue estando, en su valor, muy por debajo del europeo del Renacimiento; una*

¹⁵⁰ Nietzsche, F.; *Así habló Zaratustra*; en OC IV; pág. 73.

¹⁵¹ *Ibidem*.

evolución ulterior no es simplemente, por una necesidad cualquiera, elevación, aumento, fortalecimiento. / En un sentido diferente, hay un logro continuo de casos individuales en los lugares más diversos de la tierra y a partir de las más diversas culturas, casos en los que de hecho se presenta un tipo superior: algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de suprahumano. Tales casos afortunados del gran logro han sido siempre posibles y quizás serán siempre posibles. E incluso generaciones, estirpes, pueblos enteros pueden presentar en determinadas circunstancias un acierto semejante.”¹⁵² De esta manera, contamos con que el superhombre remite a la emergencia del individuo excepcional, es cierto que superior para Nietzsche, pero más allá de nuestro respeto contemporáneo a la defensa de una igualdad dentro del género humano, esta igualdad debe ser siempre comprendida bajo la figura de la igualdad de oportunidades frente a las diferentes posibilidades de ejercicio de la vida, lo que no debe desviarnos del centro del pensamiento nietzscheano, el que bajo nuestro punto de vista se vincula con esa excepcionalidad declarada por Nietzsche en el sentido de la asunción de la actitud del hombre, y la mujer, de adueñarse de su propia existencia, lo que si ocurre en la mayor medida posible, hará que surjan con mayor frecuencia esas felices anormalidades que son aquellos individuos que, desde diferentes ámbitos, han aportado para la elevación de la humanidad en su conjunto, ¿hacia el superhombre?. Pensemos en el caso de los grandes artistas, científicos, estadistas, etc. que de un modo u otro han configurado la realidad humana, sin que ello signifique necesariamente la sumisión a lo que podríamos denominar como el genio.

Con esta visión del superhombre podemos acceder al segundo sentido que Nietzsche le otorga, el de ser la culminación de la “misión” del ser humano, es decir, de ser un puente entre el animal y el mismo superhombre.

Considerar al humano como puente, puede ser entendido negativamente, como una degradación de la humanidad comprendida como fin en sí misma, pero también podemos captar el sentido nietzscheano, el que paradójicamente se emparenta incluso con las filosofías utopistas que colmaron al pensamiento del siglo XIX, en virtud de que tanto en el filósofo alemán como en las doctrinas utópicas ven en el humano un paso hacia algo otro, hacia una nueva forma de comprender la existencia y de reconocer en ella fines que no se escapan de

¹⁵² Nietzsche, F.; *El anticristo*; en OC IV; pág. 707.

las condiciones que ofrece nuestra realidad persistente. Obviamente, son esos fines los que van a alejar a Nietzsche de toda tentativa de alcanzar una sociedad depurada de los males propios de la vida humana.

El ver en el ser humano un puente nos permite por otra parte comprender al superhombre como el fruto del atrevimiento del hombre a salir de sus moldes predeterminados, a aventurarse a la tarea de construir su propia existencia. *“Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto. Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un tránsito y un ocaso.”*¹⁵³ Si aceptamos esta condición humana de ser tránsito, sale a la luz que ello implica a su vez aceptar la vida en su conjunto, fuera de la idealidad de lo que se quisiera que el mundo fuera. La noción del hombre como un puente entre la animalidad pura y el superhombre supone asumir el desafío de tomar la propia existencia por las astas, lo que conlleva al intrínseco peligro que es la vida humana, peligro que ya no se deriva de la hostilidad de una naturaleza salvaje que amenaza nuestra pobre constitución orgánica, sino que el peligro de extraviarnos en esa búsqueda de nuestro pleno ser que, a final de cuentas, es lo único que puede dar con algo así como un sentido a nuestras experiencias.

Lo anterior nos expone frente a un hecho exclusivo de la vida humana, un rasgo que marca, para nosotros, la que es quizás la diferencia fundamental entre lo animal y lo humano. Se trata de la constatación de que, más allá de su estructura natural, el mundo se le presenta al ser humano prácticamente vaciado de todo sentido. Las metas no existen de antemano, la meta sólo puede ser el producto de la voluntad del hombre, de la decisión de arrojarse a la tarea de darle contenido a aquello que primero se nos aparece como vacío. La diferencia entre el hombre y el superhombre viene dada, así, por la toma de consciencia de que los arcanos de nuestra existencia se encuentran en cada uno de nosotros, y no en una misión divina o una idea por cumplir, ambas provenientes del exterior de nuestro ser. Asumir esa tarea es lo que eleva al hombre como tránsito hacia el superhombre, no asumirla es lo que nos estanca en una humanidad anodina y simplemente reactiva a los avatares que ofrece la vida en general. *“Y aquello que llamasteis mundo, eso debe ser primero creado por vosotros: ¡vuestra razón,*

¹⁵³ Nietzsche, F.; *Así habló Zaratustra*; en OC IV; pág. 74.

vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor, deben convertirse en ese mundo! ¡Y en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres de conocimiento!”¹⁵⁴ Esta tarea no es una obligación, como por ejemplo pudieran serlo los compromisos de nuestra vida consuetudinaria, tales como los del trabajo, la familia o las normas básicas de la ciudadanía. Lo que se juega en este punto, y como lo adelantábamos más arriba, es si un hombre o una mujer se encuentran en la disposición de ser leales con su propio ser, de orientar sus vidas hacia lo que su voluntad le indica que debe hacerlo, o bien si la debilidad vital de un hombre o una mujer lo obliga a la cómoda pero vacía tutela de la sociedad y de los usos aceptados con el fin de normalizar y unificar un mundo que no es más que movimiento y transformación.

“¡Yo llamo mala y enemiga del hombre a toda esa doctrina de lo Uno y lo Pleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero! / ¡Todo lo imperecedero –es sólo un símbolo! Y los poetas mienten demasiado. / Pero los mejores símbolos deben hablar del tiempo y del devenir: ¡deben ser una alabanza y una justificación de toda temporalidad! / Crear –esta es la gran redención del sufrimiento y el modo como la vida se vuelve ligera. Pero, para que haya un creador, hace falta sufrimiento y mucha transformación.”¹⁵⁵ Lo múltiple por sobre lo Uno, el devenir por sobre la inmovilidad. Querer absolutizar la vida, hacerla mensurable y predeterminable, ese ha sido el anhelo de generaciones de humanos alentados por las ideas fijas, las cuales proponen la existencia de un mundo liberado de su hostilidad, pero notamos con sólo echar un vistazo sobre la historia cómo tal anhelo queda prontamente reducido a mera ilusión. Y es que la existencia humana, fuera de todo deseo, no podemos considerarla como quietud, sino que todo lo contrario, como flujo, como transformación y como un siempre ir de camino, camino en el que si bien existen las metas, éstas nunca son suficientes, y más que fines, se nos presentan más bien como el impulso inicial para ir hacia otra meta y así sucesivamente. Si hemos de crear nuestro propio mundo, esto tampoco debe autorizarnos a creer en una creación perdurable en el tiempo y el espacio, después de todo, el devenir que es la vida humana encuentra su máxima intensidad en la dicotomía de la vida y la muerte, según la cual todo lo que es creado ha de perecer, pero ello no es de ninguna manera la justificación que nos lleve a la renuncia a crear(nos), sino que todo lo contrario, se trata de la

¹⁵⁴ Ibid; pág. 120.

¹⁵⁵ Ibid; pág. 121.

justificación de nosotros mismos, de elevarnos como seres capaces de dar sentido allí donde no lo hay, aunque esto sea el fruto del sufrimiento que ciertamente es en muchos casos nuestra experiencia vital.

El ser humano es razón, pero también es voluntad, y también un conjunto de energías vitales que buscan ser liberadas, energías que no se concentran en un solo ámbito, sino que se diversifican en todo aquello que nos da el calificativo de humanos, entiéndase el arte, la política, la filosofía, la música, etc., es decir, la existencia humana en este punto se nos presenta como un cúmulo de fuerzas cuya aniquilación marcarán la diferencia de lo que, en términos nietzscheanos, es lo que distingue al hombre fuerte y elevado del débil y rebajado a una cierta condición de voluntaria esclavitud, la que no responde a los parámetros de la esclavitud comunes, sino que a la imposibilidad de autopertenencia y de establecer los propios criterios de vida con que hemos de actuar frente a cualquier tipo de situación pensable. *“Demostrar la necesidad de que a un consumo cada vez más económico del hombre y de la humanidad, a una ‘maquinaria’ de intereses y realizaciones cada vez más firmemente imbricados entre sí le corresponde un contramovimiento. Lo caracterizo como la secreción de un excedente de lujo de la humanidad: en ella debe salir a la luz una especie más fuerte, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi símil para este tipo es, como se sabe, el término ‘superhombre’.”*¹⁵⁶ Dicho de esta manera, el superhombre nietzscheano refuerza su distanciamiento de la concepción darwinista de la evolución para situarse como el humano que, liberado de las barreras de las convenciones e ideas imperantes, es capaz de reconocerse a sí mismo como poseedor de incalculables fuerzas que le permiten elevarse como el escultor de su propio ser. Creemos que esta es una de las concepciones más nobles que han surgido en el terreno de la filosofía respecto a qué sería el individuo, totalmente alejado de las consideraciones que muestran al individuo como puro egoísmo y desprecio de lo otro, nada más alejado de la profundidad del pensamiento de Nietzsche.

Si bien Nietzsche no insiste en la construcción de una sociedad establecida bajo una mutua colaboración, el individualismo que se desprende de la concepción del superhombre no sólo no se sitúa como rebajamiento del otro, sino que además admite el hecho de que, para

¹⁵⁶ Nietzsche, F.; FP IV, 10 [17].

la creación de un nuevo mundo es indispensable que, aquellos que son capaces de tal creación, puedan entregarla como un regalo al resto de los hombres. *“Compañeros busca el creador y no cadáveres, y tampoco rebaños ni creyentes. Compañeros de creación busca el creador, unos que escriban nuevos valores sobre nuevas tablas. / Compañeros busca el creador, unos que le acompañen en la vendimia: pues todo está en él maduro para la cosecha. Pero le faltan las cien hoces: por eso arranca las espigas y se enoja. / Compañeros busca el creador, y justo esos que saben afilar sus hoces. Serán llamados aniquiladores y despreciadores del bien y del mal. Pero son recolectores y festejadores.”*¹⁵⁷ Consideramos que a partir de estas palabras es que se puede comprender el sentido agonal de la existencia humana que propone Nietzsche, un sentido que no se funda en la odiosidad entre los individuos, ni siquiera entre los estamentos y clases, sino que en el choque de las fuerzas humanas liberadas hacia la constitución de una nueva realidad que no pervierte las condiciones intrínsecas de la vida humana en su desnudez. Cuando se hace el llamado a que los creadores se reconozcan como compañeros no se trata de proponer una suerte de institución destinada a la promoción del superhombre, creemos que, antes, lo que se pone sobre la mesa es la necesidad de que los individuos reconozcan en sí mismos la presencia de esas energías latentes que, de una u otra manera, explican al humano en una faceta que rebasa los principios puramente conservadores de la vida, para dejar el camino libre a la elevación de la especie hacia un mundo que no se avergüence ni de las virtudes ni de los defectos propios de la misma. Desde la educación a la salud, desde el arte a la política, la erección del superhombre como el horizonte de la humanidad no es una guerra de todos contra todos, sino que la vemos más bien como un sentido realizable de lo que es la libertad humana, tan limitada en ciertos aspectos y tan confusa en otros, pero que sin duda ha marcado el desarrollo de culturas y civilizaciones a lo largo de toda la historia humana.

Por otra parte, no es menor el hecho de que el superhombre sea un “recolector” y un “festejador”. Esto lo interpretamos como la insistencia nietzscheana por permanecer fieles a la tierra, sin tergiversarla con las ilusiones de mejores mundos que se encontrarían más allá de las dimensiones que conocemos, o con las vanas ilusiones de perfección dentro de un universo donde el caos parece ser más presente que cualquier tentativa de perfección. Festejar

¹⁵⁷ Nietzsche, F.; *Así habló Zaratustra*; en OC IV; pág. 80.

la vida como lo que es y como lo que se nos presenta, encarar el destino desde nuestras posibilidades y fuerzas, eso es lo que nos hace fieles a la tierra y, por ende, fieles a nosotros mismos. Recolectores de lo mejor de lo nuestro, lejos de ese egoísmo que tantas veces de le endosa a Nietzsche, el hecho de recolectar las experiencias pasadas nos permite ver una idea de humanidad que si bien es impulsada por individuos (especialmente por aquellos que mayor impacto han tenido para la historia), inevitablemente se constituye como la suma de los esfuerzos humanos que van desde nuestros primeros ancestros hasta los logros de la técnica actual. El superhombre no será el amo de la tierra, pero sí será quien la santifique, quizás hoy aún nos consideramos sólo sus amos, pero no podemos desconocer cómo, a partir del siglo XX especialmente, poco a poco ha ido germinando una consciencia de, por un lado, comprender que nuestras fuerzas, aunque incalculables, son un simple suspiro en escalas cósmicas, y por otro, que el sentido de nuestra existencia ya no lo encontramos ni en los cielos ni en el libro abierto de la naturaleza. El superhombre será el creador de sí mismo y de su sentido en esta tierra.

Pero el superhombre no será una creación sólo para sí mismo. Nuevamente Nietzsche exhibe la ausencia de ese egoísmo acaparador en su pensamiento al considerar al superhombre como el constructor también del futuro de la humanidad, o mejor dicho de una superhumanidad. El superhombre no es simplemente un anhelo demostrativo del poderío humano, es una visión del futuro, es una posibilidad que se abre, insistimos, no para perfeccionar a la humanidad, sino que para “mejorarla”, o al menos para liberarla de las tradicionales barreras que, por uno u otro motivo, se han impuesto en el devenir de nuestra especie. El sentido del superhombre rebasa al individuo mismo, en cuanto se trata del establecimiento de una nueva sensibilidad para comprender el mundo humano, un mundo que es tan nuestro como de los hombres del pasado y, por supuesto, de los del futuro, de los hijos e hijas del superhombre. *“Yo quiero que tu victoria y tu libertad anhelan un hijo. Debes construir monumentos vivientes a tu victoria y a tu liberación. / Debes construir más allá de ti mismo. Pero primero has de construirte a ti mismo, cuadrado en cuerpo y alma. / ¡No solo debes enraizarte, sino también crecer hacia arriba! ¡Que para ello te sirva el jardín del matrimonio! Debes crear un cuerpo más elevado, un primer movimiento, una rueda que se*

mueve por sí misma, -debes crear un creador."¹⁵⁸ Como vemos, el tema central en el superhombre es la constante insistencia en el poder creativo de que es dueño el humano. El superhombre bien lo podemos considerar como una figura metafórica de las reales posibilidades de la humanidad, las que, como lo hemos señalado, no se orientan hacia una supuesta perfección, sino que a la intensión de imprimir en cada actividad humana un sello propiamente humano, y no un sello ilusorio de divinidad o superación de toda negatividad existente. Y por un sello humano nos referimos a que en toda dimensión humana, la política, el arte, las ciencias, la educación, la organización social, sean establecidas en base a las posibilidades y requerimientos propios de una humanidad que, sin llegar nunca a esclarecer por completo sus aspectos más ocultos a nuestra comprensión, siempre remite a una legítima pretensión de libertad, entendida ésta como la posibilidad de desarrollarnos individualmente en virtud de nuestros propios criterios éticos, sexuales, políticos y, en fin, de todo aquello que nos hace humanos.

Otro aspecto interesante de esta formulación de un individualismo positivo (en tanto no restrictivo respecto al otro) que se desprende de la noción del superhombre, es el de la apelación de una autonomía propia de quien se proponga ser el creador de sí mismo. Para ello, según Nietzsche, es necesario no el rechazo, pero sí el abandono del maestro, el abandono de la calidad de discípulo para que el individuo se erija como el eje nuclear de su existencia. *"Mal se paga a un maestro cuando uno sigue siendo siempre su discípulo. ¿Y por qué no habríais de deshojar mi corona? / Vosotros me veneráis; pero, ¿qué pasaría si vuestra veneración, un día, se desmoronase? ¡Cuidaos de no morir aplastados por una estatua! / ¿Decís que creéis en Zarathustra? ¡Pero qué importa Zarathustra! Sois mis creyentes: ¡pero qué importan todos los creyentes! / Aún no os habíais buscado a vosotros mismos: entonces me encontrasteis. Así actúan todos los creyentes; por eso vale tan poco cualquier fe. / Ahora os llamo a que me perdáis y os encontréis a vosotros; y solo cuando todos me hayáis negado, querré volar entre nosotros.*"¹⁵⁹ Lo esencial en este punto creemos que es la necesidad de salir de la tutela. No se trata de contrariar las jerarquías que, en diversas actividades humanas se hacen necesarias para su desempeño, y mucho menos se trata de eludir la también necesaria presencia de maestros en determinadas circunstancias de la vida, especialmente en las fases

¹⁵⁸ Ibid; pág. 111.

¹⁵⁹ Ibid; pág. 117.

formativas de cada ser humano. Lo que Nietzsche propone en este sentido no es más que reforzar lo que se ha venido señalando en este capítulo, la necesidad de que, para reconocer algo así como una liberación del ser humano es primordial la autonomía, o si se quiere, la valentía que se requiere para salir de la tutela ajena para lanzarse uno mismo a la creación y construcción del propio ser.

Aunque lo anterior puede parecer una obviedad, lo cierto es que si nos remitimos al modo en que han sido diseñadas las sociedades en occidente, es fácil notar como, aun cuando existe una permanente insistencia en las ideas de libertad y autonomía, los individuos se ven frecuentemente empujados a seguir moldes de vida que no necesariamente responden a los requerimientos intelectuales, vocacionales, estéticos o políticos de cada quien. No es sorpresa para nadie que se haya acercado superficialmente al estudio de las sociedades humanas cómo es el sentido gregario el que comanda en gran medida nuestra vida social. Una cosa es reconocer que, en buena parte, la vida humana se desempeña colectivamente, especialmente en aquellos ámbitos relacionados con la productividad y el sostenimiento de las bases materiales que requiere toda comunidad, pero algo muy distinto es la exigencia, implícita o explícita, de entrega y hasta sacrificio en algunos casos del individuo a la sociedad, o en este caso debiéramos decir el rebaño. El siglo XX, y lo que va del XXI, se han encargado de mostrarnos estas exigencias, explícitas en el caso del comunismo soviético, el cual sin reparos obligó a millones de personas a abandonar toda autonomía por la Sociedad y el Estado (ambas ideas fijas); e implícitas en el caso del liberalismo económico, el cual ha fomentado insistentemente que los individuos pertenezcan a los moldes predeterminados especialmente por el mercado, el cual constituye ciertos nichos sociales en los que, a la carta, las personas podrían encontrar ese sentido de pertenencia al rebaño, la publicidad es un buen ejemplo de ello.

Justamente es ante este tipo de situaciones que el superhombre aparece como la propuesta de un nuevo hombre, noción tan repetida como tergiversada, pero que en este caso cobra relevancia desde el momento en que el superhombre se muestra como una nueva posibilidad, quizás no explorada lo suficiente hasta hoy, de acceder a una nueva comprensión de lo humano que lo sitúe dentro de un devenir y no como vehículo de un progreso que siempre está por llegar pero que nunca llega. La cuestión de fondo estriba en que, a partir del

superhombre, sea éste el único responsable de sí mismo, el héroe o el villano de los avatares de nuestra existencia, que la historia de los hombres y mujeres del mañana sea el fruto de voluntades, no de ideas. *“A redimir todo lo pasado en el hombre y a transformar todo ‘fue’ hasta que la voluntad diga: ‘¡Pero así lo quise yo! ¡Así lo querré!’ - / -esto es lo que yo llamé redención para ellos. Solo a esto les permití que lo llamaran redención.”*¹⁶⁰

Independiente de las glorificaciones y exageraciones a que se ha expuesto la concepción nietzscheana del superhombre, creemos que es importante entender esta propuesta como un llamado, como un anhelo de mejorar a la humanidad. Ahora bien, mejorar a la humanidad en este sentido no significa hacerla más moral, pero tampoco hacerla amoral. Mejorar a la humanidad implica liberarla de aquellos elementos, diremos teóricos, que la han orientado en gran medida en el desarrollo de nuestra historia. La fe y la religión, las utopías, la ciega elevación de las ciencias y la tecnología a un estatus de nueva divinidad, en fin, la imposición de las ideas fijas como el punto de despliegue de la existencia humana son aquellos fetiches que el superhombre ha de derribar. ¿Y qué es lo que viene después de eso? Evidentemente no podemos aventurarnos a vaticinar cómo será la humanidad del futuro, pero sí podemos, a partir de esta interpretación del superhombre y del individuo, revisar cómo una nueva sensibilidad respecto a diversos ámbitos de la existencia humana nos pueden aportar luces en torno a la construcción de nuevos modos de vidas, los cuales ciertamente nunca estarán exentos de crisis y conflictos, pero que sí pueden ofrecer nuevas formas de acceder a una existencia plena y satisfactoria. ¿Y no es eso lo que hombres y mujeres buscan permanentemente? Más allá de los tecnicismos de la filosofía tradicional, hay en el animal humano un permanente impulso a la plenitud. Quien no quiera reconocerlo y se entrampe en la defensa de sistematizaciones respecto a qué son los fines de la vida bien puede seguir tropezando con la misma piedra, pero ello no es impedimento para ver en el fenómeno mismo de la existencia, en el cuerpo o en las inteligencias particulares la posibilidad de transformar nuestras condiciones de vida, si para bien o para mal, no podemos saberlo, pero una cosa es cierta, si la humanidad se ha transformado, no hay nada que nos indique que no lo seguirá haciendo, e intentar bloquear nuevas formas de pensamiento que nos presenten nuevos modos

¹⁶⁰ Ibid; pág. 194.

de comprensión de nuestra realidad es una tarea tan fútil como pretender que los seres humanos dejen de respirar voluntariamente.

TERCERA PARTE: LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL O CÓMO VIVIR LA CRISIS

La experiencia como el centro de la filosofía

Marcábamos en las primeras páginas de este estudio la presencia, a lo largo de la historia de la filosofía, de dos constelaciones señaladas por Michel Onfray, dos líneas de pensamiento que no se refieren a una comunión teórica de sistemas filosóficos en uno o en el otro grupo. Estas constelaciones fueron bautizadas como la *idealista* y la *hedonista*, y lo que las diferencia esencialmente es el punto de arranque desde el cual se concibe a la filosofía como una actividad relativa a la formulación de los problemas más intrínsecos a la realidad humana¹⁶¹. En el primer caso, y como su nombre lo adelanta, es el idealismo, en las condiciones que fue presentado en la segunda parte, la convicción reinante, y si seguimos la línea de desarrollo de esta constelación nos encontramos con los pensadores que han formado algo así como la primera línea de la filosofía tradicional hasta nuestros días. Sócrates, Platón y Aristóteles, Santo Tomás y los escolásticos, San Agustín, pero también Descartes, Kant y Hegel, así como Marx y los ideólogos de derecha, todos ellos y pese a las notables diferencias en sus sistemas de pensamiento (quizás Sócrates es el único que no sistematiza su pensamiento), son ejemplos de cómo han sido las ideas las que han justificado el desarrollo de nuestra civilización, ciertamente en algunos casos de modo mucho más intenso que en otros, pero si lo vemos en líneas generales, consideramos plenamente acertado el calificativo de idealismo con el que se denomina a esta constelación.

Respecto a la segunda constelación, la hedonista, y que es la que aquí nos interesa mayormente, consideramos que aunque se trate de un conjunto de autores de muy diversa índole y de ninguna manera olvidados por la historia de la filosofía, sí se trata de una línea de pensamiento que ha sido dejada en un segundo plano. Sea por la falta de obras conservadas de sus autores en el caso de los antiguos, sea por falta de sistematización en otros, o simplemente por considerarse a otros como carentes de una supuesta rigurosidad filosófica que, en todo caso, siempre remite más a una forma que al contenido, esta constelación

¹⁶¹ Para un mayor detalle de estas dos constelaciones, revisar los hasta ahora seis volúmenes de la *Contrahistoria de la filosofía*, del mismo Onfray.

hedonista ofrece una lectura alternativa respecto de la filosofía y sus fines en el terreno de la existencia humana.

No es este desplazamiento a un segundo plano lo que enriquece a la constelación hedonista de la filosofía, no se trata de oponer al idealismo una especie de vanguardia contestataria lo que aquí nos proponemos, puesto que de ningún modo esta constelación es una novedad, todo lo contrario, ha sido una forma de comprender la filosofía que corre en paralelo con la constelación idealista, y su verdadera riqueza la encontramos en la capacidad de dar otro sentido a la existencia humana no a través de fórmulas, sino que a través de un giro, de hacer germinar una nueva sensibilidad con la que podamos encarar las problemáticas e inquietudes humanas sobre las que se ha insistido en el recorrido de estas páginas. Esta constelación hedonista, a la que evidentemente suscribimos, nos ofrece la posibilidad de encarar nuestra propia crisis no imitando, pero sí considerando cómo la filosofía, al menos desde ciertas perspectivas, se ha situado frente a nuestra realidad en aquellas épocas en las que el sinsentido y la falta de un horizonte sólido se apoderan del sentir de hombres y mujeres, cuando más necesaria se hace la filosofía, la que, entendemos en este punto, cobra mucha mayor fuerza cuando se sitúa en esta perspectiva hedonista.

Evidentemente las crisis a las que hemos venido haciendo alusión son parte integral del desarrollo de las sociedades humanas, y por ello consideramos que el problema no es tanto cómo superar una crisis, sino que más bien cómo encararlas, y entendido esto, podemos ver en las primeras formulaciones de la filosofía occidental, en la Grecia antigua, la manera como, frente a un idealismo en retirada, existe la posibilidad de pensar al ser humano fuera de los paradigmas ideales que, es preciso reconocerlo, fueron capaces de configurar a la sociedad helena en su período de esplendor, especialmente en Atenas, durante el quinto siglo de nuestra era, esplendor que, sin embargo, poco duró y rápidamente se dejó sentir la debilidad de las ideas cuando se trata de darle sentido a la experiencia y la vida de los pueblos.

Sin duda que el siglo de Pericles, el período de esplendor de Atenas y de su democracia, es en gran medida uno de los puntos germinales de lo que hasta hoy comprendemos como civilización occidental, y es por eso que nos es muy clarificador revisar brevemente cómo la filosofía de la época reaccionó frente al posterior deterioro de esos

ideales que permearon toda la vida cultural y política no sólo de Atenas, sino que de la totalidad de las polis griegas durante ese período de la historia.

En el discurso de homenaje hacia los primeros caídos de la Guerra del Peloponeso, atribuido por Tucídides al mismo Pericles, el gran estadista define sucintamente el ideario de lo que fue la democracia ateniense: *“Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir (...) En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.”*¹⁶² Como vemos, nada muy alejado de lo que hoy se dice con el fin de defender la democracia, y aunque de ninguna manera está en nuestras intenciones querer destruir los valores democráticos, no podemos dejar de ver una correlación entre el discurso de Pericles y nuestro contexto histórico, pues en ambos casos se constata la disociación entre lo que es el discurso mismo, su ideario y sus promesas, y los hechos que marcan el contexto bajo el cual se formula tal discurso. Sin entrar en los detalles de lo que fue la democracia ateniense, escandalosos para nuestras convicciones actuales en tanto se da en un contexto de una esclavitud completamente naturalizada y de una exclusión absoluta de la mujer, no nos es difícil apreciar la total separación entre lo que fue el ideal democrático y su conclusión: la derrota militar frente a Esparta, la disolución del sistema democrático y la instauración de sucesivas tiranías que terminaron por mermar a Atenas a tal punto de que, al menos en términos de poderío político, nunca más volvería a ser la primera potencia del mundo conocido, salvándose quizás su poderío cultural.

Pero no es sólo el ideal democrático el que se viene abajo. La decadencia ateniense trajo consigo una completa revisión de otro tipo de valores que, más que a una sociedad igualitaria, apuntaban a la estructuración del estado perfecto. Nos referimos evidentemente al proyecto político de Platón, ejemplo más iluminador respecto de lo que es la disociación entre la idea y su choque con la dureza de los hechos, choque experimentado por el mismo

¹⁶² Tucídides; Historia de la Guerra del Peloponeso I; pág. 344.

Platón en su completo fracaso en la corte de Siracusa, y que le obliga, según Werner Jaeger, a reformular sus aspiraciones expuestas en la *República*: “En el estado ideal, Platón no reconocía para nada la existencia de una legislación especial. Las leyes, de que están sobrecargadas la mayoría de los estados de su tiempo, acabarían siendo superfluas por la acción de una educación perfecta, sobre la que él erigía su estado ideal (...) El hecho de que la última de las obras de Platón sobre el estado lleve por título las *Leyes* y regule legislativamente todos los detalles de la vida de los ciudadanos, indica ya un cambio de criterio (...) En las *Leyes*, la idea del bien sólo se menciona de pasada al final, postulándose como contenido de la cultura para el regente, y el problema de la estructuración de esta educación suprema, que en la *República* era el verdadero eje de la atención del autor y ocupaba el mayor espacio, cede el puesto en las *Leyes* al problema de la formación de una extensa capa de hombres, lo que lleva implícito el problema de la educación elemental.”¹⁶³

Este giro en el pensamiento platónico es decisivo, pues muestra lo que, a juicio nuestro, ha sido una de las piedras de tope de la filosofía tradicional, la cual se ha mostrado insistentemente incapaz de superar, en el sentido de que, más que una actitud de hacer frente a la realidad humana, gran parte de los filósofos –evidentemente de la constelación idealista– se han decantado por una intención de anticipar esa realidad, no de sugerir, sino que de establecer un destino para las sociedades humanas por medio de sistemas de pensamiento que, si bien pueden ser perfectamente coherentes con la lógica, no por ello lo son con los afanes de nuestra existencia, y es ese punto el que permanentemente ha distanciado a la filosofía de la experiencia humana. Cuando Platón sacrifica la constitución de una educación ideal por un proyecto que depure las leyes, en el fondo, y aun cuando sea insuficiente, hay un reconocimiento implícito de la imposibilidad de estructurar una sociedad desde paradigmas abstractos, los cuales se muestran completamente estériles frente a la crudeza de los hechos, más allá de la dificultad con que de por sí nos encontramos para poder interpretarlos.

Una actitud muy diferente de la idealista es la que encontramos en la constelación hedonista, que como ya hemos indicado, no es una respuesta al idealismo, es una respuesta a los hechos de carne y hueso, una forma de comprender la existencia desde el pensamiento de

¹⁶³ Jaeger, W.; *Paideia: los ideales de la cultura griega*; pp. 1016-1017.

lo que fue, lo que es y las posibilidades que siempre se abren hacia el mañana. La constelación hedonista no es una declaración de guerra al idealismo, es más bien una propuesta que consideramos aquí más acorde a las condiciones propias de la humanidad, una propuesta que no promete ni garantiza situaciones depuradas de toda negatividad, pero que sí parte de lo concreto, de nuestras experiencias, y a partir de ellas sugiere aquellos modos de interpretación de la realidad que puedan hacer surgir nuevos esquemas que den sentido a nuestra vida, ya no desde la idealidad, sino que desde las mismas fuerzas humanas, tanto las individuales como las colectivas, tanto de nuestras fuerzas corporales como las intelectuales.

Si nos situamos en lo que se ha conocido como el período helenista de la filosofía griega, nos encontramos con al menos cinco “escuelas” filosóficas que, en unos casos más que en otros, hacen valer esa actitud de formular una filosofía desde la experiencia misma de los hombres, dejando a las ideas no en un exilio perpetuo del quehacer filosófico, pero sí como paradigmas que de ningún modo vinculan por sí mismos la realidad y la existencia individual de los seres humanos, más allá de las posibilidades que abren en tanto eso, paradigmas de acción.

Quizás la más conocida de estas vertientes helenistas es el estoicismo, principalmente debido a la influencia que tuvo en la patrística romana, tanto en el período pagano como cristiano del Imperio, pero cuyas raíces se encuentran en Grecia, en momentos que la crisis generalizada de este mundo está ya consumada, principalmente en la figura del fundador de la escuela, Zenón de Citio, en quien se configuran los principales aspectos que conocemos del estoicismo, más allá de las diferencias que puedan existir entre un autor y otro. En primer lugar, y siguiendo en esto a Sócrates, Zenón defendió la identidad entre virtud y naturaleza: “... Zenón fue el primero que en [su obra] *Sobre la naturaleza del hombre* dijo que fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza.”¹⁶⁴ El segundo aspecto presente en Zenón, e íntimamente relacionado con el primero, se refiere a que esta vinculación entre naturaleza y virtud puede ser sólo reconocida por el sabio, idea que permeará decisivamente el pensamiento estoico: “*Más fácil es sumergir un pellejo de aire que forzar a un sabio cualquiera a hacer algo que no quiere. Inquebrantable e invencible es, en efecto, el alma a la cual la recta razón provee el nervio*

¹⁶⁴ Varios autores; Los estoicos antiguos; pág. 92.

de las sólidas doctrinas”¹⁶⁵. Y por último, el tercer aspecto elaborado por Zenón es el de la identidad del cosmos con la divinidad: “*Zenón proclama al lógos ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus*”¹⁶⁶, idea central del estoicismo, en tanto todo acontecer, sea humano o animal, animal o material, es siempre parte de un orden racional sobre el cual el hombre no tiene dominio alguno, convicción que lleva al estoico al postulado de la *ataraxia*, la no perturbación del ánimo, el no dejarse llevar por las pasiones ante lo que sucede por naturaleza. De este modo, el pensamiento de Zenón es parte de la apertura a la que la filosofía se expone cuando ya los valores tradicionales han quedado en desuso y es necesario volver a la reflexión sobre la existencia de los hombres.

Antes que los estoicos, una irreverente “secta” filosófica comenzó a darse a conocer en las calles de Atenas, y no ya en escuelas de corte esotérico. Nos referimos al cinismo. Fundado por Antístenes, pero encontrando en Diógenes de Sínope a su más alto referente, quizás sea esta corriente filosófica la que expresa del modo más prístino la necesidad de volver sobre sí mismo que tiene el heleno tras el fracaso de la puesta en práctica de los valores del siglo quinto, esto en el reconocimiento de la autarquía como el principio fundamental del cinismo junto con el criterio, absorbido por estoicos, de vivir de acuerdo a la naturaleza. En lo que se refiere a la autarquía, pese a los problemas que pueden suscitar la comprensión del término, en el caso de Diógenes y fiel a su afán de simpleza, gobierno de sí quiere decir sencillamente una vida frugal, basada en el dominio de los deseos y pasiones (no su negación) a partir del reconocimiento de qué es lo esencialmente necesario para vivir. “*Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: ‘Un niño me ha aventajado en sencillez’. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.*”¹⁶⁷ Y respecto del segundo punto, la vida de acuerdo a la naturaleza es más radical en el caso de los cínicos que en el de los estoicos, en tanto incluso podría pensarse en una suerte de retorno a la exclusiva animalidad del hombre, negando su dimensión política, tan idealizada en el contexto griego de las generaciones anteriores a Diógenes. “*Decía que sólo hay un gobierno justo: el del*

¹⁶⁵ Ibid; pág. 110.

¹⁶⁶ Ibid; pág. 84.

¹⁶⁷ Diógenes Laercio; VI, 37.

universo... ”¹⁶⁸ “... comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo ”¹⁶⁹. Así, en el cinismo tenemos una comprensión de la humanidad que se separa de los afanes arbitrarios promulgados por la civilización (gloria, poder, riquezas): “*Cuando tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: ‘Pídeme lo que quieras’. Y él contestó: ‘No me hagas sombra’*”¹⁷⁰. Criterios que sólo tienen por consecuencia producir más afanes que, a la postre, se nos muestran como innecesarios, una actitud frente a la vida que sin duda marca una ruptura respecto de lo que fue la filosofía tradicional del período clásico, y abre un sendero al pensamiento que hasta el día de hoy se ha desmarcado de los caminos tradicionales de la filosofía, instalándose en el corazón mismo de los hombres, escrutando las potencialidades humanas no en un ámbito técnico o teórico, sino que encarnándose en nuestra existencia como especie.

Como se ve, evidentemente nos encontramos en una fase inicial de lo que aquí consideramos como filosofía existencial. En contraste con la elevación del hombre a especie superior, gesto tan presente en Platón o Aristóteles, tanto estoicos como cínicos apelan a una naturaleza humana, quizás no inmóvil, pero sí todavía ligada a la animalidad, lo que ciertamente se aleja de los parámetros con que hoy podemos considerar una filosofía como existencial. Pero más allá de eso, en ambas corrientes se da un hecho clave, el de restituir a la existencia misma el sentido de la vida humana, de ver en las experiencias el núcleo de todo sentido y de toda forma de encarar esa existencia. La ataraxia estoica, tanto como la frugalidad cínica, ponen en entredicho algo que, bajo la escala de valores del período ascendente de la cultura ateniense, se daba por hecho, que los fines de una vida política, destinada a la perfección de la sociedad, eran el único sentido admisible para la existencia humana. Con su cosmovisión, más contemplativa que ambiciosa, estoicos y cínicos comparten su rechazo al establecimiento de una verdad única y, cada uno con sus particularidades, pretenden ver en el fenómeno mismo de la vida, al que consideran como pura naturaleza, las claves de comprensión de lo que finalmente el humano es.

Cierto es que el estoicismo se presta a otras posibles interpretaciones, pero queremos en este caso ver, en la apelación a la naturaleza como la única ley posible del hombre, la

¹⁶⁸ Ibid; VI, 72.

¹⁶⁹ Ibid; VI, 73.

¹⁷⁰ Ibid; VI, 38.

intención de recapitular el sentido de la vida humana, una vez fracasado el ambicioso proyecto democrático, así como el también fracasado intento de Platón de hacer de la filosofía el principio rector de la vida política, lo que el estoico quiere es ver en las fuerzas de lo vivo el único modo de comprender nuestra realidad, la cual no se cimienta sobre bases abstractas, sino que sólo sobre lo que nos es dado conocer por el uso de la razón, y en este punto los estoicos no avanzan más allá, hacia una comprensión más extendida de las pasiones humanas, a las que rechazan abiertamente como perturbadoras de la paz intelectual, lo que en todo caso abre el principio según el cual una de las misiones del ser humano es el control de esas pasiones, no su simple rechazo, lo que permite el esbozo de nuevas corrientes de pensamiento que van en una dirección similar.

Con Epicuro y sus seguidores, reunidos en el famoso Jardín, y no en una escuela propiamente tal, asistimos a la toma del placer como foco principal de la reflexión filosófica, orientada en este caso hacia el logro de una vida feliz cimentada en el uso de la razón y la práctica de la virtud. *“No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene esto a mano, no puede vivir con placer”*¹⁷¹. El núcleo de esta vertiente de la filosofía helenista es la vida feliz, lo que de ninguna manera significa una vida destemplada y disoluta, sino que más bien de una vida tranquila y frugal, orientada hacia el logro de la riqueza del alma, despreciando la riqueza material, tal como lo manifiestan los testimonios acerca de la vida en el Jardín: *“... allí llevaban un régimen de vida muy frugal y sencillísimo. Pues se contentaban, dice, con un cuartillo de vino, pero su bebida de siempre era el agua. Epicuro no consideró preciso depositar los bienes propios en común, de acuerdo con la máxima de Pitágoras de que los bienes de los amigos son propiedad común. Pues decía que tal acción implica desconfianza, y si hay desconfianza, no hay amistad.”*¹⁷². Pero un aspecto más relevante aún, es la postura de Epicuro respecto a la muerte, la cual podemos resumir en uno de los pasajes de su carta a Meneceo: *“... el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos.”*¹⁷³. Así, la reflexión epicúrea centra la filosofía

¹⁷¹ Epicuro; Obras; pág. 158.

¹⁷² Ibid; pág. 86.

¹⁷³ Ibid; pág. 145.

en la vida, proponiéndose como una filosofía práctica del buen vivir, o de una vida feliz si se quiere, situándose dentro del conjunto de posturas en las que se enmarca este proyecto de dar cuenta de cómo, en períodos de decadencia espiritual y social, la filosofía retorna a las preguntas esenciales referentes a la existencia humana.

Pero el tema del placer como problema filosófico no es novedad de Epicuro, pues unas décadas antes Aristipo de Cirene funda su escuela, llamada cirenaica o, como se le conoce más comúnmente, hedonista. Escuela tan satanizada como el epicureísmo, confundida con una defensa irrestricta del placer sin frenos, pero que si nos remitimos a los pocos testimonios conservados, nos encontramos con matices muy diferentes, que nos exponen más bien ante una propuesta de control de sí mismo, mucho más que de libertinaje, como se suele comprender generalmente el hedonismo filosófico (que muy poco tiene de relación con la interpretación habitual de la palabra hedonismo). Una anécdota fundamental para reforzar lo indicado es la siguiente: *“En una ocasión que entraba en la casa de una hetera, como uno de los muchachos que le acompañaban se ruborizara, dijo: ‘No es feo el entrar, sino el no poder salir’”*¹⁷⁴. Esto nos indica cómo el trato de los placeres que formula Aristipo se centra siempre dentro de una medida establecida por el dominio respecto a ellos, incluso rechazando la búsqueda excesiva de ellos: *“Dio los mejores consejos a su hija Arete, acostubrándola a despreciar el exceso”*¹⁷⁵. Los placeres para Aristipo, si bien representan el fin de la vida humana, deben ser tratados racionalmente, pues de lo que aquí se trata es de un autodomínio, una constante práctica de los placeres para beneficio de los hombres, y no para la subyugación de éstos a aquéllos, lo que se resume bellamente en la siguiente máxima atribuida al filósofo cirenaico: *“Hacia ver que el fin (de la vida humana) es el suave movimiento que se produce en la sensibilidad”*¹⁷⁶. Tenemos entonces también aquí un repliegue a la inmanencia humana, es esta vida la única posible para nuestra existencia, por tanto la filosofía es un pensar de y desde el cuerpo, es en el hombre en donde se encuentran las bases de toda reflexión que atañe a lo humano.

Con el epicureísmo y el hedonismo filosófico nos encontramos con la reposición del cuerpo humano como eje fundamental de nuestra existencia. Frente a las convicciones,

¹⁷⁴ Diógenes Laercio; II, 69.

¹⁷⁵ Ibid; II, 72.

¹⁷⁶ Ibid; II, 85.

platónica principalmente, de que la verdad del ser humano se encuentra en su dimensión espiritual, en un intelecto elevado por sobre nuestras condiciones materiales, estas dos corrientes de pensamientos nos hacen visible lo más visible de nuestra vida, el cuerpo, algo tan evidente pero que, quizás por eso mismo, muchas veces ha sido pasado por alto por la filosofía, incluso en la época a la que aludimos, confundida y cegada por las ilusiones de las ideas, sistematizaciones y galimatías que, desafortunadamente, han sobrepoblado el pensamiento filosófico a lo largo de su historia.

Posicionar al cuerpo humano como una clave esencial para comprender, o al menos intentar comprender al ser humano, es para nosotros una cuestión obligatoria. La única realidad con que contamos y que no tenemos temor de declararla como tal, como realidad, es nuestro cuerpo, el centro de todo pensamiento o emoción, centro de toda experiencia racional o instintiva, o dicho de modo general, la experiencia humana es posible sólo en un cuerpo, más allá de eso, no hay lógica ni razonamiento puro que nos autorice a ver más allá de nuestra corporalidad realidad alguna, para ello, el único fundamento que queda es la siempre débil y confusa fe, que más que un argumento, es siempre un recurso sin salida. Dado lo anterior, epicúreos y hedonistas bien merecen ser al menos considerados como los depositarios de una sabiduría que, lamentablemente, creemos que no ha sido lo suficientemente explotada o tomada en consideración, y que trae una enorme riqueza para lo que es la reflexión en torno a nuestra realidad y, finalmente, el sentido de nuestras existencias. Así, este trabajo es en parte un intento de reestablecer la importancia de estas formas de pensamiento, tan añejas como el sagrado platonismo, pero mucho más enriquecedoras que éste, mucho más leales a las condiciones con que cada uno de nosotros encara su propia vida.

Por último, la quinta “escuela” helenista que, de alguna manera, se hermana con lo que aquí hemos planteado es el escepticismo. Pero más que en un aspecto propositivo, creemos que es la actitud escéptica la que le da mayor fuerza a esta corriente, en tanto se trata de una actitud de duda frente a lo que fue la filosofía en el sentido en que la entendieron los griegos, vinculada abiertamente con las ciencias en general: las matemáticas, la astronomía, la botánica, la física, etc... todas ellas disciplinas que se consideraron destinadas al descubrimiento de una única y eterna verdad de los hechos. Frente a esa actitud de ingenua arrogancia, el escepticismo es más templado, y más allá de la inmovilidad en que nos dejan

sus conclusiones, no por ello dejamos de ver en esta tendencia una forma de pensamiento que bien podría ser tomada en cuenta en nuestros días, donde la arrogancia ha dejado de ser ingenua y donde la duda se toma como signo de debilidad antes que de inteligencia.

El escepticismo se asume a sí mismo como el tránsito de la *epojé* (la suspensión del juicio), hacia la *ataraxia*, la no perturbación del ánimo, criterio compartido con el estoicismo y que, tal como se indicó respecto a estos últimos, tiene por fin el no dejarse llevar por las pasiones y asumir que todo acontecer posee una razón que, en el caso del escepticismo, queda siempre en suspenso. Sin embargo, hay un aspecto más desconocido del escepticismo que parece más determinante para nuestros propósitos. A partir de la serenidad del alma, y para lograr la suspensión del juicio, Sexto Empírico, en sus *Esbozos pirrónicos*, determina diez tropos que apuntan a este objetivo, y el cuarto de ellos, denominado “según las circunstancias”, propone que: “... estando los hombres unas veces en una disposición y otras en otra, seguramente es fácil decir como se muestra a cada cual cada uno de los objetos, pero no como es, puesto que esa disparidad es indecible. En efecto, el que la enjuicia, o está en alguna de las disposiciones señaladas o no está en ninguna absolutamente. Ahora bien, decir que no está en ninguna disposición en absoluto -por ejemplo, ni sano ni enfermo; ni se mueve ni está quieto; ni es de ninguna edad; y escapa a las demás disposiciones- es totalmente absurdo.”¹⁷⁷ Este tropo nos indica dos cosas: primero, nos encontramos aquí con una intuición de lo que posteriormente se llamaría perspectivismo (aplicado este concepto principalmente a la filosofía nietzscheana), al advertir que todo juicio posible se hace siempre desde una particularidad individual; y en segundo lugar, que es imposible para el hombre abstenerse de realizar estos juicios, así como imposible es también no realizarlos desde las circunstancias y contextos siempre móviles en los que se desarrolla la vida humana.

Así, el escepticismo expone un principio de pensamiento que ahora, a unos dos mil quinientos años de los escépticos, consideramos como ineludible, como es el hecho de considerar a la verdad como algo no descartable absolutamente, pero sí de una inestabilidad que nos impide hablar de verdades únicas y de verdades perdurables, lo que obviamente tiene repercusiones no sólo en el ámbito científico, sino que también en el terreno de la moral, la ética, la política y todas aquellas actividades humanas que requieren de la consideración de

¹⁷⁷ Sexto Empírico; *Esbozos pirrónicos*; pp. 87-88.

elementos que difícilmente son dados a una categorización específica, como pueden ser la felicidad, la justicia, el orden, la pertinencia de las leyes y, en general, de todos aquellos problemas que pertenecen más al corazón de los individuos que a una razón depurada de toda motivación íntima.

Este breve recorrido no ha sido intencionado como un deseo de aplicar filosofías del pasado a nuestro presente. Lo que se ha intentado hacer es mostrar cómo la filosofía no puede seguir siendo concebida dentro de ciertas limitaciones que obedecen más a una intención de sistematización que a honrar el sentido mismo de la filosofía, entendido esto como el afán de encarar las cuestiones humanas relacionadas con el ser de nosotros y de las cosas.

La referencia a estas corrientes filosóficas del llamado período helenista ha tenido por objetivo mostrar que, lo que a continuación se presentará como filosofía de la existencia –o existencial-, no es una propuesta novedosa en la filosofía, pero no por ello agotada. Pero más importante que esto último, es mostrar cómo existe una actitud filosófica que ha sido persistente en el desarrollo de nuestra cultura, una actitud que, como hemos visto, se resiste a ser catalogada bajo nomenclaturas más o menos restrictivas, entendiendo que lo relevante del desempeño de la filosofía no es su carácter sistemático, su capacidad de lograr entramados discursivos que, por más lógicos y coherentes que sean, no logran permearse de la experiencia cruda de la existencia humana. En ese sentido, creemos que esta filosofía de la existencia que aquí proponemos es la actitud filosófica de mayor riqueza para encarar los desafíos del presente, en lo que se refiere a la necesidad de reflexionar sobre los problemas que ya se nos avecinan y que poseen características imposibles de asimilarlas plenamente según formas del pasado.

Proclamar la necesidad de que la práctica de la filosofía se vincule con la existencia, con las experiencias concretas de la vida humana es, de modo muy superficial, la modulación que hay detrás de esta actitud, la que tal como lo indica el nombre con que la denominamos –siempre insuficiente en tanto concepto cerrado-, centra el pensamiento en la existencia misma, es decir, desde nuestra perspectiva la filosofía es el pensamiento que nos permite interpretar nuestra realidad desde las condiciones que se ofrecen a nuestra experiencia, pero siempre bajo un criterio de humildad que nos permita siempre reconocer las limitaciones objetivas de nuestro ser, así como también para no caer en las demandas del pasado que

exigían de la filosofía la dilucidación de una verdad absoluta, así como soluciones perpetuas a problemas que no tienen más alternativa que reconocerse dentro del campo del devenir, y no como parte de un todo unificado, tentativa imperante en lo que ha sido la historia de la aquí llamada constelación idealista de la filosofía.

El existencialismo del siglo XX

En este punto es necesario detenernos un momento con el fin de aclarar ciertas cuestiones relativas a las palabras que hemos escogido para referirnos a lo que, como se señalaba en el capítulo precedente, hemos adoptado como la actitud filosófica necesaria para reconocer de forma clara y honesta los problemas del presente. Hemos indicado que los conceptos a utilizar son los de filosofía existencial o filosofía de la existencia, dejando de lado el tradicional mote de existencialismo, tan difundido especialmente en el siglo XX, y esto por las siguientes razones:

En primer lugar, y lo más relevante, es que por filosofía de la existencia creemos que se abre un campo mucho más amplio de corrientes de pensamiento y autores que pueden entrar bajo esta denominación. Siguiendo con el capítulo anterior, tenemos ya en las escuelas helenistas por lo menos una idea germinal de lo que entendemos aquí por filosofía existencial, así como en general con todos los autores de la señalada constelación hedonista de la filosofía. Mientras que el existencialismo lo podemos reducir a un limitado número de autores, preferentemente del siglo XX, la filosofía de la existencia la comprendemos como todo intento de pensar al ser humano desde la totalidad de sus experiencias, lo que nos expone frente a formas de pensar que incluso pueden ser opuestas entre sí, pero que mantienen como denominador común esa insistencia en centrarse en la existencia como tal para interpretar nuestras realidades, tal como lo muestra el pensamiento de Kierkegaard contrastado con el de Nietzsche, sólo por poner un ejemplo.

En cuanto a los autores considerados como existencialistas propiamente tal, podemos hablar de dos corrientes, la alemana y la francesa, la primera compuesta principalmente por Karl Jaspers y Martin Heidegger, y la segunda por Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, a los que se puede agregar el nombre de Albert Camus. En ambos casos, descontando a Camus y en menor medida a de Beauvoir, tenemos sin lugar a dudas, y pese a las reticencias de sus representantes, una “escuela” filosófica, que al menos en la forma no se distingue en demasía de las formas utilizadas en la filosofía tradicional, pero que, y esto es lo que nos interesa, en el centro de la discusión filosófica que proponen estas corrientes se encuentra, obviamente – lo que le da su nombre a la escuela- la existencia humana como el punto inicial de toda

posible reflexión. Para los propósitos de este trabajo, nos consideramos más cercanos a la vertiente francesa, pero ello no debe hacer pensar en una suerte de identificación con el existencialismo, pues lo que nos identifica con esta vertiente, pero también en menor medida con la alemana, es la convicción de que toda filosofía que se precie de genuina debe, irremisiblemente, centrarse en las experiencias antes que en cualquier idea predeterminada.

Por otra parte, el existencialismo y sus fuentes pueden ser reconocidos desde muy diferentes perspectivas, y más allá de los cinco autores nombrados más arriba, podemos, por ejemplo y como indicábamos, considerar a Nietzsche, junto a Schopenhauer, como fuente de un existencialismo voluntarista, del cual sería heredero Camus, así como Kierkegaard habría aportado las bases de un existencialismo profundamente cristiano, seguido por autores como Gabriel Marcel, Edith Stein o Nicolai Berdiaev. En otro plano, tenemos un existencialismo más bien psicologista, que pretende escavar en las profundidades del alma humana, como es el caso de León Chestov, a quien al lado podemos incluir, desde el terreno de la literatura, a Dostoievsky y Kafka. Frente a esta dispersión de lo que se puede considerar como existencialismo hemos preferido hablar de una filosofía de la existencia como esa actitud necesaria para no resolver, pero sí encarar los problemas filosóficos que se alinean en nuestro horizonte de crisis, marcado por las situaciones que hemos señalado a lo largo de la primera parte de este trabajo.

Hechas estas aclaraciones, podemos entonces pasar a revisar cuáles son las ideas centrales que conforman este tipo de filosofía existencial, ideas que por supuesto no son fijas y que son en buena medida compartidas por autores que, según la vulgata filosófica, algunos pertenecen y otros no a la denominación de existencialismo. Se trata de ideas que si bien no son novedades en la filosofía, sí consideramos necesario situarlas en un lugar preponderante, en tanto van de frente a la realidad humana, que más allá de las dificultades de determinar esa realidad, quizás lo más importante no sea el determinarla, sino que más bien interpretarla a partir de una sensibilidad que pone como centro de la reflexión filosófica las experiencias y el sentir del ser humano concreto.

Probablemente la fórmula de Sartre, “la existencia precede a la esencia” sea la más contundente para comprender el punto central de la filosofía de la existencia. ¿Pero qué significa esta frase? Algo muy sencillo: “*Significa que el hombre empieza por existir, se*

encuentra, surge en el mundo, y que después se define".¹⁷⁸ En este punto, vemos cómo la fórmula sartreana se emparenta con la condición del estado de yecto con que Heidegger define la situación del hombre en el mundo en tanto caído. *"La caída no se limita a ser una determinación existencial del 'ser en el mundo'. El torbellino hace patente al par el carácter de 'estado de movimiento' y 'yección' del 'estado de yecto', que en el encontrarse del 'ser ahí' puede imponérsele a este mismo. El estado de yecto' no sólo no es un 'hecho consumado', sino que tampoco es un factum definitivo. A su facticidad es inherente que el 'ser ahí', mientras sea lo que es, continúe en 'yección' y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno. El 'estado de yecto', en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al 'ser ahí', al que en su ser le va este mismo. El 'ser ahí' existe fácticamente.*"¹⁷⁹ En ambos casos, nos encontramos con la necesidad de definir lo humano, o quizás más precisamente de construirlo. La filosofía de la existencia parte de la convicción de que no hay una naturaleza humana que pueda definirnos más allá de nuestro ámbito biológico, pero en cuanto a lo que se trata de lo que nos hace humanos, no hay claves que nos determinen al respecto, cada individuo humano será lo que sus circunstancias le lleven a ser, y no lo que una esencia o un poder divino le indiquen¹⁸⁰.

"El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho".¹⁸¹ De esta manera, tenemos que el hombre comienza por ser una nada, a diferencia de cualquier otra especie animal del planeta, cuya vida viene ya signada por su naturaleza instintiva, en el caso del ser humano nos encontramos, desde el surgimiento de su vida, con un vacío que ha de ser llenado. *"Ella [la humanidad] no está jamás acabada, se proyecta sin cesar hacia el porvenir, es una perpetua superación de sí misma. Sin cesar emana de ella un llamado al cual hay que responder, sin cesar se forma en ella un vacío que hay que llenar: a través de cada hombre, la humanidad busca indefinidamente alcanzar su ser, y es en eso que consiste su ser mismo*".¹⁸² Esto viene a derribar todas las ilusiones de una supuesta misión del hombre

¹⁷⁸ Sartre, J-P; El existencialismo es un humanismo; pág. 31.

¹⁷⁹ Heidegger, M.; El Ser y el Tiempo; pp. 198-199.

¹⁸⁰ Incluso en el caso del existencialismo cristiano se aprecia cómo, en este caso, la relación del humano con Dios es más bien íntima, y la salvación sólo será el fruto de esa profunda relación del individuo con Dios.

¹⁸¹ Op. cit.; pág. 31.

¹⁸² De Beauvoir, S.; Para qué la acción; pág. 44.

en el planeta, sea esto en un plano individual como colectivo, pues la existencia humana surge de la incertidumbre. No hay sentido de la vida humana que pueda ser planteado de antemano, el único sentido posible es más bien un desafío, o dicho de otra forma, el ser del hombre es hacer de su vida su propio sentido, esa la tarea a la que somos llamados sin que nos demos cuenta de ello. Es otorgarle un sentido a nuestra vida quizás lo único que puede admitirse como el ser del ser humano en un sentido más puro. Descontada la posibilidad de una esencia humana previa, ésta sólo puede ser el resultado de los esfuerzos de cada individuo por dotar de sentido su experiencia, junto con lo cual dota de sentido a la humanidad en su conjunto.

*“El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.*¹⁸³ El ser humano, desde esta perspectiva existencial, es asumido como el único guardián de sí mismo. Es cierto que hay condiciones externas que limitan o modifican nuestras posibilidades de acción, pero esas condiciones, al ser parte integral de la realidad externa a la cual debemos enfrentarnos cotidianamente, de cierta forma pasan a ser también parte de nuestra realidad interna, por ello no debe asumirse que Sartre esté considerando algo así como un absoluto egoísmo en lo que se refiere a la constitución de cada sujeto humano frente a la exterioridad, sino que más bien lo que se intenta mostrar es cómo, dadas las condiciones de nuestro encuentro con el mundo, es sólo a partir de nuestra interioridad como podemos dotar de ese esquivo sentido a nuestra existencia en su totalidad, es sólo como interioridad que podemos ser activos en la realización de nuestros proyectos, en tanto frente a la exterioridad no podemos ser más que pasivos, entendida esta exterioridad como realidad ya dada. *“Existiría una economía natural según la cual el lugar de cada uno estaría definido por el lugar de todos los demás. Pero es definir al hombre en términos de exterioridad; para ocupar en el mundo un lugar determinado: una pura pasividad. No se pondría entonces en tela de juicio la finalidad de sus actos: no actuaría. Pero actúa, se interroga, es libre, y su libertad es interioridad. ¿Cómo entonces*

¹⁸³ Sartre, J-P; Op. cit.; pág. 31.

podría tener un lugar sobre la tierra? Tomará un lugar, lanzándose al mundo, haciéndose existir en medio de otros hombres por su propio proyecto.”¹⁸⁴

Ahora bien, aceptando que nuestra libertad se define en la interioridad que cada uno es, debemos volver un poco sobre el tema de la individualidad, para precavernos de caer en interpretaciones que la comprendan nuevamente como una forma de egoísmo. Lo que aquí declaramos es que en el fondo la vida humana es inseparable del interés que nos mueve a llevar a cabo todos los tipos de proyectos que conforman nuestra existencia, y ese interés viene a su vez siempre asociado a un goce, de mayor o menor intensidad, pero un goce al fin y al cabo que, en primera instancia se nos muestra como fin en sí mismo, pero que una vez alcanzado, se nos muestra como aquello que debe ser superado. *“Todo goce es proyecto. Trasciende el pasado hacia el porvenir, hacia el mundo que es la imagen fija del porvenir. Beber un chocolate a la canela, dice Gide, en Incidencias, es beber España; todo perfume, todo paisaje que nos encanta, nos lanza más allá de él mismo, fuera de nosotros mismos. Reducido a sí, el goce no es sino una existencia inerte y extraña; desde que se encierra en sí mismo, el goce se vuelve aburrimiento. No hay goce sino cuando salgo de mí mismo y es, a través del objeto, que comprometo mi ser en el mundo.*”¹⁸⁵ Obviamente, lejos de ser una defensa de un hedonismo irracional, lo que nos exponen estas palabras es una reposición de la individualidad, en el sentido de que por más relevantes que sean las cuestiones sociales, hay un núcleo de la existencia que le pertenece exclusivamente a cada hombre y mujer, que en este caso se asocia al goce, entendido como aquello que nos ofrece plenitud y bríos para encarar nuestras vidas, y es sólo desde ese núcleo desde el cual podemos, según el existencialismo, comprender la existencia como tal, como proyecto que se vincula al logro de un goce, pero que fácilmente podemos deducir aquí, en ningún momento se rechaza la posibilidad del fracaso, lo cual también será parte de nuestro porvenir, en tanto cada proyecto, logrado o malogrado, son las bases que van cimentando la existencia humana.

Descartada una concepción grosera de lo que implica el goce, nos encontramos con otro punto, el de su superación, y es que sólo en la superación es donde el goce encuentra su sentido, no en sí mismo como se señalaba más arriba, insistiendo también en la idea de que,

¹⁸⁴ De Beauvoir, S.; Op. cit.; pág. 45.

¹⁸⁵ Ibid; pág. 21.

en este caso, superación no necesariamente va a significar plena satisfacción, pero sí cumplirá con el irrefutable carácter dinámico del ser humano. *“El hombre que desea, que emprende con lucidez, es sincero en sus deseos; quiere un fin, lo quiere con exclusión de todo otro, pero no lo quiere para detenerse, para gozarlo: lo quiere para que sea superado. La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida...”*¹⁸⁶ De este modo, tenemos que la existencia no se nos puede presentar como algo fijo, la idea del devenir, presente ya en Heráclito, en Nietzsche, incluso en el mismo Hegel, se fortifica a partir de las consideraciones legadas por el existencialismo, ya no podemos pensar en fines únicos para la vida humana, los fines son múltiples y, como se ha insistido, no son únicamente fines, son resultados de un proyecto, y más aún, son también el punto de partida de todo otro proyecto posible, pero tampoco podemos pensar en un fin o un proyecto, pues estos son siempre múltiples y simultáneos. La vida humana no se define en un solo ámbito de sus posibilidades. La vida humana es un perpetuo idear, crear y construir, desde que nacemos hasta que morimos, nuestra existencia viene marcada por la indefinición, definirla es nuestra constante tarea que se desprende de nuestra libertad.

*“El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser.”*¹⁸⁷ Decir que el hombre es proyecto puede parecer apresurado, pero tal como lo entendemos, bajo esta definición lo que se intenta es rebasar el ámbito de la animalidad, no en el sentido de forjar una civilización, lo que ya se ha hecho, sino que en el sentido de comprender qué es lo humano propiamente tal. Podríamos en este punto hacer una distinción entre el homo sapiens, la especie propiamente tal, expuesta a todas las condiciones biológicas que le son intrínsecas, y bajo las cuales se desarrolla materialmente nuestra vida puramente animal, pero el carácter de humano, la humanidad como tal, se desprende ya de ese complejo natural para erguirse como algo otro que no rechaza, pero que sí es capaz de ir más allá de esa naturaleza que, en oposición a las concepciones románticas de la vida natural (admisibles en un contexto como el de los cínicos, por ejemplo, pero más que discutibles en el de la sociedad del siglo XX), hace imposible pensar en algo así como la libertad, pues la libertad

¹⁸⁶ Ibid; pág. 27.

¹⁸⁷ Sartre, J-P; Op. cit.; pág. 32.

siempre supone la capacidad de elegir, acción que no es posible desde el puro instinto. Sólo rebasada la naturaleza y aceptada la posibilidad de la elección es cuando se puede considerar que nuestro ser goza de la libertad, ciertamente que limitada por diversas condiciones propias de nuestra realidad. De esta manera, el proyecto es la manifestación de la libertad de que goza el ser humano. *“Un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene el sentido que se le da: no se lo puede definir desde afuera. No es contradictorio, es posible y coherente puesto que existe, y existe puesto que un hombre lo hace existir.”*¹⁸⁸

Pero el proyecto, constitutivo primordial de la realidad humana, es fruto de nuestra libertad, es también lo que obliga al hombre a ser responsable de sus proyectos, y junto con ello, de su existencia total. Por más que en nuestras vidas debamos convivir con el otro, finalmente el proyecto que cada uno es, es de la plena responsabilidad de quien lo lleva a cabo. Renunciar a nuestra responsabilidad significa renunciar a nuestra libertad, lo que en los términos existencialistas, implica renunciar a nuestra existencia, a nuestro ser. *“Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia.”*¹⁸⁹ Consideramos que este punto es clave, pues nos enfrenta a una paradoja comprendida pero poco admitida, cual es la inseparable relación entre libertad y responsabilidad, idea exacerbada por el conservadurismo y menospreciada por los llamados liberalismos (sean morales o económicos), pero que si remitimos ya no a la historia, sino que a nuestras propias experiencias, nos encontramos con que, efectivamente, lo único que se haya en el trasfondo de todos nuestros actos y proyectos, detrás de todos nuestros deseos y aversiones, no somos más que nosotros mismos, desnudos frente a una existencia que, al menos en primera instancia, se nos ofrece como una permanente carencia que ha de ser llenada con nuestros proyectos.

Sin embargo, no estamos solos en el mundo, tan inevitable como nuestra libertad y responsabilidad, estamos arrojados al mismo mundo que los otros, y es nuestra tarea aprender a encontrarnos con el otro, para lo cual el primer paso es sencillamente reconocer que la existencia humana es agonal, que más allá de nuestras intenciones, una de las consecuencias de la libertad es la distinción que se da entre un individuo y otro, diferencias que no deben

¹⁸⁸ De Beauvoir, S.; Op. cit.; pp. 28-29.

¹⁸⁹ Sartre, J-P; Op. cit.; pág. 33.

ser llevadas al terreno de la discusión sobre cómo entendemos el concepto de igualdad, sino que como lo que enriquece al género humano, justamente por ser esas diferencias el fruto de nuestro libre actuar. *“Las guerras, las huelgas, las crisis, muestran bien que no existe entre los hombres ninguna armonía preestablecida. Los hombres no dependen de antemano los unos de los otros, pues de antemano no son: tienen que ser. Las libertades no están unidas ni opuestas, sino separadas. Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa, situando a los otros hombres a su alrededor. Entonces se crean las solidaridades: pero un hombre no puede hacerse solidario de todos los demás, puesto que no todos eligen los mismos fines desde que sus elecciones son libres.”*¹⁹⁰ Fuera de las esperanzas de una humanidad absolutamente pacificada, lo anterior no debemos comprenderlo en un sentido negativo, sino que al contrario, como un motivo para ver en esas diferencias individuales una de las mayores riquezas del género humano, ver en ellas la posibilidad de descubrir nuevas formas de inteligencias, nuevas aperturas a una concepción de la vida humana que se fundamenten no en una idealización del hombre, sino que en su proyección. Consideramos que comprender bajo estas perspectivas el problema de las siempre complejas relaciones humanas, no resuelve, pero sí revitaliza las formas bajo las cuales hemos considerado atávicamente lo que el ser humano debe ser. Obviamente lo que se intenciona en este caso no es una doctrina purificadora de la humanidad, sino que una propuesta de, a partir de esta sensibilidad existencial, conocida desde hace tiempo pero siempre dejada en un segundo plano, interpretar al hombre desde nuevas perspectivas que sean leales a su libertad, que fortalezcan su responsabilidad más allá de los deberes a que se han sometido hombres y mujeres a lo largo de su historia.

Una propuesta como la existencialista (y también de la filosofía de la existencia) no elude una de las cuestiones también fundamentales de la composición de nuestra existencia, como es la del permanente sentimiento de carencia a la que se ven expuestos, quizás sin excepción, hombres y mujeres. No podemos desconocer el hecho de que la insatisfacción es uno de los elementos recurrentes en nuestra vida, lo que comprende tanto al gobernante más poderoso del mundo como al último de los esclavos que aún existen. Pero visto lo anterior, estamos ahora en posición de declarar que la insatisfacción es tan importante como nuestra

¹⁹⁰ De Beauvoir, S.; Op. cit.; pp. 47-48.

libertad, es efectivamente la capacidad de no conformarnos lo que nos lanza a proyectarnos, lo que, en otras palabras, nos obliga a hacer uso de nuestra libertad, y justamente bajo esta mirada es que nos atrevemos a aseverar que no es el fin de la historia lo que nos llama a la acción, es más, el fin de la historia sería lo menos deseable para el ser humano, el fin de la historia (humana) sólo será con la muerte del último hombre, pues mientras existan hombres y mujeres sobre la faz del mundo, habrán proyectos inacabados, habrán deseos sin satisfacer y, por ende, habrán hombres y mujeres luchando por sus afanes, es decir, habrán hombres y mujeres libres, libertad condenada a desaparecer si se diera el delirante caso de que la historia llegue a su fin mientras nuestra especie siga con vida.

*“Toda conciencia está falta de... para. Pero ha de comprenderse bien que la falta no se viene de afuera, como la del fragmento de luna a la luna. La falta del para-sí es una falta que es él. Lo que constituye el ser del para-sí como fundamento de su propia nada es el esbozo de una presencia a sí como lo que falta al para-sí. El posible es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto que ésta se hace a sí misma.”*¹⁹¹ En gran medida dependemos de los posibles, es sólo en la posibilidad en donde podemos proyectarnos como individuos. Pero las posibilidades, es necesario indicarlo, habitan en una zona de abstracción en relación con la facticidad de nuestra existencia, y es ese quizás el elemento esencial de que nuestra vida sea, en una primera apariencia, carencia. Pero esto no debe llevarnos a pensar en una filosofía de la penuria, sino que más bien en una instigación a la libertad, un llamado a, ante la certeza de que el mundo no se ajusta a lo que queremos, hagamos de nuestra realidad particular el resultado de aquello por lo que actuamos. De lo contrario, el sinsentido envolverá la totalidad de la existencia humana, siendo el suicidio la única respuesta a tal situación, tal como Albert Camus lo declara en las primeras palabras de su conocido ensayo *El mito de Sísifo*: *“No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía. Lo demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o diez categorías, viene después.”*¹⁹² Pero el sentido es posible, fuera de todo pesimismo que pudiera colegirse del existencialismo (justificado en algunos casos, especialmente en su corriente cristiana), asumir la libertad como una responsabilidad, e

¹⁹¹ Sartre, J-P.; *El ser y la nada*; pág. 163.

¹⁹² Camus, A.; *El mito de Sísifo*; en *Obras completas II*; pág. 149.

incluso como imposibilidad de no ser libres, es lo que hace de esta visión filosófica uno de los puntos de apoyo que consideramos más sólidos a la hora de comprender el papel de la filosofía en un contexto como el actual.

Siguiendo el recorrido de este capítulo, podemos señalar que al existencialismo, tal como se lo ha concebido desde la institucionalidad filosófica, lo consideramos como una de las manifestaciones posibles de lo que aquí llamamos filosofía existencial o de la existencia, dejando de lado discusiones referentes a supuestas jerarquías dentro de esto que, repetimos, antes que una escuela, pretendemos entender como una actitud filosófica tendiente a dar un giro respecto de lo que son los puntos de arranque de la reflexión filosófica, desde las ideas hacia la existencia, desde la abstracción que son aquellas construcciones mentales que organizan un mundo coherente con los deseos de los seres humanos, pero sin tomar en cuenta las condiciones en las que se desempeña la vida, hacia la experiencia como el gran dato que nos permitirá interpretar nuestra esquiva realidad.

La relevancia del existencialismo, entonces, no estriba en su novedad dentro del terreno de la filosofía, sino que como subsidiario de una, para nosotros, necesaria actitud para encarar los desafíos del presente y del futuro. Decantarnos por la existencia más que por las ideas, creemos que abre una inagotable fuente de recursos reflexivos para hacer de la filosofía una disciplina que encuentre su sentido en la experiencia misma tanto de los individuos como, a nivel de historia humana, de las sociedades de hoy. Reconocer en el cuerpo el eje de esa existencia, así como considerar la diversidad de enfoques que desde nuestra inteligencia podemos establecer para orientar las rutas del futuro, y ver en la acción misma (en el amplio sentido de la palabra) la única herramienta que favorezca el dinamismo de nuestra especie, que esta vez hemos de orientar hacia metas propiamente humanas y no, por supuesto, a la consecución de objetivos idealizados y carentes de sustancia.

Desde la filosofía de la existencia, entendida como una sensibilidad frente a la realidad que nos envuelve, podemos exponer al hombre en el máximo de sus fortalezas tanto como en el reconocimiento de los límites que se desprenden de su debilidad intrínseca frente a la hostilidad de un mundo al que hemos debido aprender a adaptarnos.

Derivar el quehacer filosófico a aquellos puntos de nuestra existencia que en general han sido minimizados por la filosofía tradicional (el cuerpo, las pequeñas inteligencias, los

juegos, la sexualidad...) de ninguna manera representan una pérdida de rigurosidad filosófica; el hecho de que hayan ámbitos de la vida humana que no pueden reducirse a sistematizaciones intelectuales, no significa que desde una perspectiva como la que aquí ofrecemos no sea posible interpretarlos en un sentido que aporte a nuestras vidas no para hacerlas perfectas, pero sí para hacerlas nuestra propia posesión, quizás la única posesión real con la que contamos. Lejos de querer sancionar recetas para una vida feliz, al modo de los tan exitosos libros de “autoayuda”, la filosofía de la existencia nos aporta la incalculable posibilidad de comprendernos a nosotros mismos y a los otros como seres que, si bien surgen carentes de todo sentido, es precisamente en la búsqueda de ese sentido en donde la realidad humana obtiene contenido, y que es ese permanente tránsito del sinsentido al sentido en donde se pueden encontrar las señales que nos permitan avanzar hacia el conocimiento de nosotros mismos, afán humano que se remonta al origen mismo de nuestra especie.

Hacia una nueva comprensión del cuerpo

Sin duda que, en los últimos tiempos, digamos a partir de la segunda mitad del siglo XX, el problema del cuerpo ha emergido como una cuestión fundamental al momento de determinar las reales posibilidades de comprensión de la existencia. Desde el incremento de los cuidados de la salud del futuro individuo en gestación hasta la sexualidad, poco a poco el fenómeno material de la vida se ha ido consolidando como un punto de enfoque desde el cual la filosofía puede reflexionar en torno a nuevos parámetros desde los cuales pudieran abordarse las problemáticas humanas que, en el caso de nuestra disciplina, generalmente y desde las tendencias tradicionales de la misma, han sido permutados por las consideraciones idealistas que prefieren ver en el género humano más bien el progreso hacia el logro de una promesa intelectual, antes que como una facticidad cargada de contradicciones y luchas, de afecciones involuntarias y sensaciones que inevitablemente inciden en las acciones propias del ser humano, tanto en su dimensión individual como social. De tal manera que, con la irrupción del cuerpo humano como algo digno de ser pensado, avanzamos hacia una comprensión de nosotros que se basa no sólo en lo más “elevado” del hombre, sino que también en su realidad más concreta y cotidiana.

Pero esto no siempre fue así. Sabido es que, más allá de las intenciones reales que el personaje histórico de Platón haya tenido, su distinción entre el mundo sensible y el mundo de las ideas (el mundo portador de la verdad del ser), ha sido determinante en la historia de la filosofía, y con repercusiones para prácticamente todos los ámbitos del saber, para establecer esa tendencia que hemos venido desarrollando de derivar en lo ideal toda verdad y justificación de nuestro mundo, relegando la sensibilidad a un segundo plano, dada su incapacidad de generar certezas absolutas para nuestro conocimiento, tendencia que evidentemente ha sido el nicho de posturas que, aun siendo diversas, insisten en que lo esencial del ser humano se encuentra en las abstracciones ideales y no en su facticidad concreta, en sus acciones, deseos, pensamientos, contradicciones y errores que marcan nuestro devenir.

Sin embargo, podemos pesquisar a partir de la modernidad especialmente, algunas luces que nos orientan hacia una revitalización de la preocupación de que el cuerpo es digno en relación a las cuestiones fundamentales de la existencia.

Ya en los albores de la modernidad, los llamados empiristas, de forma tibia aún, fueron capaces de al menos situar el tema del cuerpo dentro de las preocupaciones filosóficas, entre estos pensadores tomemos como ejemplo a Thomas Hobbes, para quien el cuerpo es el único punto de anclaje entre el hombre y el conocimiento, en tanto es el cuerpo el que aporta los datos esenciales para lograr éste. *“El origen de todo ello [pensamientos e impresiones] es lo que llamamos sensación (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial.”*¹⁹³ De tal manera que aquí ya tenemos como principio la realidad del cuerpo como la base de toda experiencia consciente, lo cual aunque parezca lógico, es un gran avance para acceder a un escenario en el que estas experiencias sean reconocidas en sus hechos concretos antes que en cualquier especulación relativa a supuestas condiciones innatas que, de un modo u otro, nos exponen a aceptar que el ser humano es un ser determinado. Sin embargo, los empiristas no van mucho más allá, pero sí tienen el mérito de, al menos, dejar sentadas las bases de una filosofía que comprenda en el cuerpo el fundamento de todo pensamiento y acción humana.

Avanzados ya al siglo XVIII, contamos con otro ejemplo que se sitúa dentro del desarrollo de la estimación del cuerpo dentro de la filosofía, se trata de Julien Offray de la Mettrie, uno de los pensadores materialistas del siglo de las luces que, a diferencia de Hobbes y aun cuando mantiene una concepción mecanicista del cuerpo, es precisamente esta visión la que redundará en una nueva perspectiva respecto de la relevancia del cuerpo en torno a la vida humana. En su texto *El hombre máquina*, Offray define la necesidad de considerar toda experiencia simple y llanamente como un producto de las afecciones y movimientos corporales, catalogando como un sinsentido la idea de lo inmaterial, incluida la noción de un alma inmaterial. *“La excelencia de la razón no depende de una gran palabra vacía de sentido (la inmaterialidad), sino de su fuerza, de su magnitud o de su clarividencia. Así, un alma de barro que descubriese como en un golpe de vista las relaciones y las consecuencias de una*

¹⁹³ Hobbes, T.; *Leviatán*; pág. 6.

infinidad de ideas difíciles de captar, sería evidentemente preferible a un alma tonta y estúpida que estuviera hecha de los más preciosos elementos. No es filósofo quien con Plinio se sonroja por la bajeza de nuestro origen. Lo que parecía vil es aquí la cosa más preciosa, en la cual la naturaleza parece haber puesto más arte y más magnificencia. Pero así como el hombre, aun cuando tuviera un origen todavía más vil en apariencia, no dejaría de ser el más perfecto de todos los seres; así, cualquiera sea el origen de su alma, si ésta es pura, noble, elevada, es un alma hermosa que hace digno de respeto a quienquiera que de ella esté dotado."¹⁹⁴ Con esta visión tenemos una idea significativa: no es el hombre el que se desprende de un alma, sino que lo contrario, el alma no es más que, podríamos decir, una función del cuerpo. Con lo que señala Offray de la Mettrie asistimos también a otro hito relevante, en cuanto el cuerpo ha dejado de ser considerado como lo bajo, como la limitante para el desarrollo de una moralidad que sólo sería pura si careciera del dato de la materia.

"El hombre es una máquina tan compleja que resulta imposible formarse primero una idea clara al respecto y luego definirla en consecuencia. Por eso todas las investigaciones que los más grandes filósofos han hecho a priori, es decir, queriendo servirse en cierta manera de las alas del espíritu, han sido vanas. Así, únicamente a posteriori o tratando de discernir el alma a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanzar el mayor grado de probabilidad posible sobre este tema."¹⁹⁵ ¿Puede expresarse de mejor forma la primacía del cuerpo para comprender el fenómeno humano? Es cierto que Offray de la Mettrie por momentos defiende un mecanicismo que bien podría entenderse como reducción de la existencia humana a pura funcionalidad, pero en las palabras a que hemos hecho referencia puede colegirse que también es propio de estas funciones las que se reconocen como acciones racionales del hombre, pero de ello también debemos deducir que todo el conjunto de emociones, sentimientos, anhelos e incertidumbres, todas aquellas experiencias que no parecen tener vínculo con la materia, finalmente sí lo tienen. Consideremos que, aparte de filósofo, Offray de la Mettrie se formó como médico.

¹⁹⁴ Offray de la Mettrie, J.; *El hombre máquina*; en *El hombre máquina. El hombre planta y otros escritos*; pág. 37.

¹⁹⁵ *Ibid*; pp. 39-40.

Y así llegamos a Nietzsche, no el único, pero sí uno de los filósofos que con mayor fuerza ha defendido la primacía del cuerpo como el único sostén de la existencia. Superado el empirismo, ingenuo en cierta medida, y digeridas las nociones de Offray de la Mettrie y los pensadores de la Ilustración que se mantuvieron más bien al margen de la oficialidad – representada preferentemente por filósofos como Rousseau, Voltaire y Kant entre otros-, Nietzsche va a defender a ultranza la consideración del cuerpo como posibilidad exclusiva de que haya vida, independiente de que esto implique o no consciencia de la misma, lo cual queda reflejado en uno de los pasajes del *Zarathustra*, justamente titulado *De los despreciadores del cuerpo*: “... el sabio dice: solo soy cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo. / El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. / También tu pequeña razón, a la que llamas ‘espíritu’, es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. / Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero más grande es algo en lo que no quieres creer, -tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace al yo.”¹⁹⁶ Si hemos tenido en tan alta estimación a Nietzsche para cumplir con los propósitos que aquí nos hemos trazado, se debe en gran medida a este punto, a la convicción de que, en muchos aspectos, la filosofía se ha entrampado en problemas que están fuera del ámbito humano, y tal como la esclava que se reía de Tales de Mileto, que por andar mirando hacia el cielo cayó en un pozo frente a sus narices¹⁹⁷, Nietzsche se mofa de la filosofía idealista, enmarañada en los problemas de Dios, las ideas, las categorías y el Espíritu, sin darse cuenta de que es aquí, en este mundo y en nuestros cuerpos de carne y hueso en donde se hayan no las claves que descifren el sentido de nuestra existencia, pero sí el único modo de acceder a ella.

El cuerpo humano, entonces, es el centro de reunión de todas nuestras experiencias, y por tanto, de las interpretaciones que de ellas hagamos, lo que equivale a decir que la configuración de la realidad en que vivimos, al menos en términos individuales, es producto de la forma como nos relacionamos, en tanto consciencia, con nuestro cuerpo. Ciertamente, con esto no queremos decir que la complejidad de la vida humana se reduzca a movimientos mecánicos de nuestras células, de ninguna manera queremos rechazar la relevancia que tienen

¹⁹⁶ Nietzsche, F.; *Así habló Zarathustra*; en OC IV; pp. 88-89.

¹⁹⁷ Diógenes Laercio; I, 34.

emociones, ideas y sentimientos en la constitución del individuo, simplemente lo que defendemos es que estos elementos “se viven” en el cuerpo, que por más que los situemos en elevadas dimensiones de una realidad otra, cuando sufrimos es el cuerpo el que sufre, cuando gozamos es el cuerpo el que goza, la incertidumbre la experimentamos en nuestras entrañas, el amor sexual se expresa genitualmente, etc... todo ello lo podemos reducir bajo la fórmula de que lo que vive es finalmente el cuerpo, nuestra existencia es el cuerpo.

Sin embargo, y pese a la obviedad de lo anteriormente señalado, la recepción que el cuerpo ha tenido en la filosofía no siempre ha sido positiva. Asociado a la animalidad pura, el cuerpo sería esa dimensión de la vida que actúa como obstáculo para el cumplimiento de las metas morales, políticas y racionales que la humanidad se ha trazado como conjunto. Al ser el nido desde el que emergen todos nuestros instintos, nuestra fuerza bruta, las funciones orgánicas, el cuerpo, especialmente a partir de Platón, ha sido relegado a esa pura funcionalidad grosera, que más que un dato de nuestra experiencia, se ha considerado como un estorbo en el camino que llevaría al conocimiento claro y distinto de la realidad, de tal manera que el cuerpo sería algo así como una distracción respecto a las finalidades nobles de nuestra especie, las cuales dimanarían de nuestra capacidad racional, ojalá sin intervención alguna de las fuerzas que se dan cita en la carne.

Sobre este tema del cuerpo, y apoyado en la filosofía nietzscheana, el profesor José Jara realizó un atractivo estudio titulado *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, en el cual, más allá de las mismas consideraciones nietzscheanas, se nos ofrece una visión de la relevancia filosófica del cuerpo, que contrasta con buena parte de lo que la tradición filosófica ha concluido de nuestra corporalidad, generalmente tendiente al menosprecio de ella. “Puesto que un rasgo capital de la existencia del hombre está marcado por su ser contingente: su mortalidad y su finitud, una abrumadora mayoría de la tradición filosófica afirma que la verdad de ella no podrá ni deberá buscarse en lo que primariamente pone de manifiesto esa limitación suya: el cuerpo.”¹⁹⁸ El cuerpo señala la caducidad del individuo humano, y por ende, la caducidad de lo humano como tal. Referirnos al cuerpo es no sólo referirnos a un conjunto de desarrollos que tienden al crecimiento y la fortificación, sino que también a su contraparte, a las funciones excretoras, a la sexualidad animal, la

¹⁹⁸ Jara, J.; Nietzsche, un pensador póstumo; pág. 112.

enfermedad y la muerte. Frente a esa ambivalencia del despliegue de la corporalidad en las distintas etapas del desarrollo biológico, es que la filosofía, pero también las religiones y las diversas concepciones de la humanidad en general, han supuesto que lo humano debe ser algo otro que el puro cuerpo, el cual no sería más que una base material de una espiritualidad que, en último término, es lo que determina la realidad esencial del hombre.

*“Si la vida se asienta en el cuerpo y éste está configurado por instintos, que permiten la reproducción y manifestación plena del uno y la otra, el desprecio de los instintos mediante el privilegio determinante del alma y el espíritu no significa sólo una valoración gnoseológica y moral positiva de éstos y negativa de aquéllos, sino que supone también un juicio ontológico sobre el hombre.”*¹⁹⁹ El modo problemático en que la filosofía ha comprendido al cuerpo no es entonces fruto de una negación de éste, sino que de su desprecio. La cuestión de fondo no es la de negarle realidad al cuerpo, pero al ser una realidad únicamente material, todos los otros valores intrínsecos a la humanidad que han brotado en gran medida de la filosofía, inmateriales, encuentran que su residencia no puede ser entonces un cuerpo de carne y huesos, sino que un alma o un espíritu, de tal forma que la vida humana se transforma en una lucha del individuo consigo mismo, una lucha tendiente a que el humano sea capaz de domear la animalidad que hay en él haciendo del cuerpo un subsidiario del espíritu, el cual sería el verdadero guía de toda acción humana si lo que se pretende es el acceso a una experiencia humana determinada por las prerrogativas que la filosofía ha impuesto a tal afán. No es extraño, visto así el asunto, que desde hace varios siglos, y no sólo en occidente, hombres y mujeres hayamos vivido en una profunda oposición entre las dos grandes dimensiones de la vida: la del cuerpo, inferior pero poseedora de una impulsiva fuerza bruta frente al alma, cuyo conocimiento sería el resultado de un intenso proceso de conocimiento, de un esfuerzo que, aunque se ve siempre amenazado por el instinto grosero, es ahí donde reside la verdad del ser humano.

Pero el menosprecio del cuerpo, ubicado en el fondo de la realidad humana, quizás como un mal necesario en el mejor de los casos, consideramos que ha sido en gran parte la fuente de muchas de las barreras existenciales con que se han debido enfrentar todas las generaciones hasta al menos entrada la mitad del siglo XX, cuando recién comienzan a

¹⁹⁹ Ibid; pág. 63.

emerger ideas relativas a considerar al cuerpo no como una excrecencia de nuestra realidad, sino que como un factor constituyente de ella y que, dadas sus características, no sólo es irrenunciable, sino que también como el elemento a partir del cual es posible la totalidad de esa realidad, certeza evidentemente novedosa en términos históricos, y que da cuenta de la desorientación que al respecto ha denotado la filosofía tradicional. *“Así es como la filosofía, mediante aquella ‘mala comprensión del cuerpo’, ha conducido al hombre al extravío con respecto a sí mismo, a su continuo desconocimiento a través de la historia de aquello que es para él su punto de anclaje inmediato dentro del devenir de su existencia: tanto de aquella que es palpable y visualizable de manera inmediata por él, como de aquella historia cultural de mayor alcance temporal hacia el pasado, y que ha quedado grabada a la vez en su memoria y en su cuerpo...”*²⁰⁰ Este extravío no tiene nada de inocente, en tanto es a partir de él que podemos comprender el trato que le hemos dado históricamente, ahogando sus posibilidades de expresión de diferentes formas de configurar la propia existencia, y más allá de eso, de configurar una experiencia común al hombre cuyo núcleo sea precisamente el cuerpo humano. Una mala alimentación, descuido por la salud, inhibiciones sexuales, pudores sinsentido, vergüenza por sus funciones... la historia del cuerpo humano en occidente está marcada por la falsa conciencia de una dignidad humana centrada en el espíritu inmaterial, en desmedro de la materialidad carnal. Una vez más, el idealismo nos propone perseguir un deseo fruto de la imaginación antes que la expansión de nuestras potencialidades a la mano.

Sin duda que el desprecio al que se ha sometido al cuerpo se expresa de diversos modos, incluso como sacralización del mismo. El tema de fondo no es que la tradición filosófica sea una permanente incitación a la autoflagelación (lo cierto es que, en este punto, las religiones monoteístas especialmente tienen más que decir al respecto), lo relevante es la reducción a la que es sometida el cuerpo, el cual pasa a ser más bien la materia concreta de esa sacralidad que sería el ser humano y los fines esenciales a su existencia, siempre sometidos a esa supuesta pureza que comprendería el hecho de que, en tanto pináculo de la creación universal, el hombre se elevaría por sobre todo aquello que carezca de espíritu, es decir, todo aquello que no es hombre, todo lo que es materia, animada o inanimada, pero que

²⁰⁰ Ibid; pág. 64.

carece de espíritu. Sin embargo, como adelantábamos una líneas más arriba, especialmente a partir del siglo XX, una nueva actitud frente a la importancia del cuerpo ha comenzado a hacerse sentir, lo que desde el punto de vista de Jara viene a confirmar parcialmente lo que Nietzsche vaticinaba en torno a la posibilidad de una nueva filosofía procedente de un nuevo hombre, el cual sí tendría al cuerpo en la estima que se merece, lo que marcaría una división en la historia del hombre: *“Una, sagrada, la anterior, y otra, la de hoy, que por lo tanto habría quedado desacralizada, aunque desconozcamos todavía un calificativo más específico con el cual designarla, y que no opere sólo como el reverso negativo de eso sagrado.”*²⁰¹ De a poco, pero cada vez con mayor fuerza, se ha ido enquistando en la conciencia occidental la certeza de que, independiente de lo que consideremos como libertad humana, ésta es imposible de pensarse sin al menos hacer referencia a la realidad del cuerpo. Si nuestro anhelo es la libertad (de acción, política, sexual, de expresión...), y nuestra experiencia vital es el cuerpo, más allá de los elementos abstractos propios de nuestra conciencia, toda libertad pasa de un modo u otro por la posibilidad de la libertad del cuerpo, que en este caso debemos abstenernos de asociar a un libertinaje sin sentido, como fácilmente pudiera suponerse.

Hemos asistido en las últimas décadas a la irrupción de distintas tendencias que reclaman mayor libertad para el cuerpo. Desde la revolución sexual de los años 60 hasta las exigencias del feminismo en la actualidad, podemos decir que al menos en occidente existe una nueva preocupación por situar al cuerpo como el exclusivo espacio de desarrollo de la vida humana, tendencia que, si bien no exenta de problemáticas que deben ser tomadas en cuenta, representa uno de los ámbitos positivos de nuestra cultura hoy. Podemos poner como ejemplo la apertura hacia el reconocimiento de la homosexualidad como un legítimo modo de asumir la propia sexualidad, lo que evidentemente muestra la intención de armonizar lo que es el individuo en tanto persona con los usos que se haga del cuerpo; emparentado al ejemplo anterior, la emergencia de la necesidad de reconocer a la transexualidad como una realidad constitutiva de ciertos individuos, y no como una enfermedad o una desviación de la naturaleza humana, también da cuenta de la tendencia a ver en el cuerpo la estructura fundante de la existencia. Por otra parte, la preocupación por la estética del cuerpo (desde las

²⁰¹ Ibid; pág. 115.

cirugías plásticas hasta el fisicoculturismo), aunque evidentemente en algunos casos se manifiesta con rasgos patológicos, en el fondo trae consigo la preocupación por la salud, por optimizar el rendimiento de nuestra dimensión física, eso al menos cuando la preocupación por lo estético viene aparejada de un estilo de vida orientado al sano desarrollo de nuestras funciones naturales (dietas y ejercicios principalmente). También, en una vereda opuesta, el uso de ciertas drogas recreativas ha ganado terreno en lo que se refiere no sólo a la legalización de las mismas, sino que como un llamado a ejercer al máximo la libertad que nos ofrece nuestro cuerpo, entendiendo que las experiencias obtenidas por el consumo de estas drogas bien pueden considerarse como una posibilidad más de hacer del cuerpo humano un espacio de goce y satisfacción personal. Todo lo anterior, y podríamos dar más ejemplos, nos muestra que en este punto, de cierto modo, nuestra cultura occidental ha tomado la posta de la certeza filosófica que considera al cuerpo como el centro de gravedad de la existencia humana.

Volviendo a Nietzsche, a través del análisis proporcionado por José Jara, hemos puesto de relieve la consideración del cuerpo como el centro de la existencia humana y, por ende, como el eje posibilitador de toda experiencia, desde los proyectos individuales hasta las diversas formas que puede adoptar una cultura. De tal manera que en la reflexión nietzscheana en torno al cuerpo, lo que se juega es también el dominio sobre éste que permitiría que el uso del cuerpo sea una acción permanente destinada finalmente al dominio de sí mismo, lo que implica acceder a un equilibrio entre nuestra biología y nuestro intelecto, entendidos ambos como un complejo conjunto que configuran la realidad humana.

Hemos sostenido que el ser humano no puede ser comprendido únicamente desde su naturaleza, de hecho, lo que hace humano al ser humano sería justamente no la superación, pero sí el rebasamiento de nuestra animalidad, pero ello de ningún modo implica un rechazo de la misma, cuestión que a todas luces es imposible, pero sí podemos hablar de una transformación de esa animalidad en humanidad, tarea que implica hacer de nuestros instintos un elemento constitutivo de nuestra existencia, y no pura excrecencia, como han sido considerados generalmente. *“Para dar este paso de ampliación interpretativa con respecto al significado y al uso de los instintos, Nietzsche lleva a cabo una tarea de recuperación histórica del proceso de decantación y transformación de esos instintos en fuerzas*

propriadamente humanas, situadas en la base del comportamiento de los hombres.”²⁰² De modo tal que, nuestros instintos, son algo así como la base de lo que ulteriormente comprendemos como humanidad, incluso la cultura, frecuentemente considerada como un ámbito puro y libre de toda contaminación animal, pero que desde esta perspectiva se nos ofrece como el resultado del desarrollo de esos instintos y la orientación que de los mismos hagamos destinada al cumplimiento de las diversas metas para el hombre.

Los instintos humanos están siendo frecuentemente transformados, proceso que surge de los deseos mismos que nos envuelven, sean deseos asociados a la animalidad, pero también a nuestra cultura una vez que esos instintos van siendo depurados en base a la experiencia. Por lo tanto, en nuestros instintos ya no se da cita exclusivamente nuestra animalidad, puesto que al ser transformados, podemos hablar de que los instintos también son modificados en virtud de las proyecciones que nosotros mismos les damos, y así son en gran medida un conjunto heredado de certezas e ideas, de deseos y limitaciones para los mismos, herencia que constituye lo que Nietzsche denomina como *la gran salud*: “*Aquel cuya alma está sedienta por haber vivido en toda su extensión los valores y deseabilidades existentes hasta la fecha y por haber navegado todas las cosas de este ‘mediterráneo’ ideal; quien a partir de las aventuras de la más genuina experiencia quiere saber cómo se siente un conquistador, un descubridor del ideal, así como igualmente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un hombre piadoso, un adivino, un divino anacoreta del viejo estilo; para eso, aquel hombre necesita antes que nada la gran salud -una que no sólo se tiene, sino que también se adquiere continuamente y se tiene que adquirir, ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!*”²⁰³ Con estas palabras podemos comprender mejor lo que significa el dominio del propio cuerpo, idea que no se agota únicamente en el control de las pasiones, sino que se extiende también como una convicción de que la vida humana no puede ser reducida al despliegue de un proceso, biológico por una parte y moral por otra, pues también es un perpetuo proceso de transformación, proceso en el que evidentemente el cuerpo es preponderante, al tiempo que es también el resultado de una

²⁰² Ibid; pág. 124.

²⁰³ Nietzsche, F.; La ciencia jovial; pág. 253 &382.

herencia, “...asumiendo la realidad de esa herencia recibida desde aquella condición propia a toda vida: el ensayo, el experimento y la prueba.”²⁰⁴

Nietzsche nos ofrece entonces una comprensión del cuerpo que, a nuestro juicio, va incluso más allá de los reclamos en torno al cuerpo a que hacíamos mención unas líneas antes, pues lo que se desprende de su pensamiento es, en último término, el establecimiento de una nueva ética de la vida, centrada en la vida antes que en la idea, en nuestros hechos concretos antes que en utopías. El mérito de esta forma de comprender al cuerpo humano creemos que reside en que a partir de ellas nos encontramos ante una concepción de la libertad, la cual no es ni optimista ni negativa, sino que al menos intenta ajustarse a las condiciones en que se despliega nuestra existencia, condiciones que siempre serán inseparables del cuerpo. “*Todo ese complejo haz de relaciones que constituyen la realidad corporal y ‘almoral’ del hombre es lo que él requiere dominar y criar, cultivar, generando una nueva cultura humana.*”²⁰⁵ Así el cuerpo no puede comprenderse sólo desde su funcionalidad, el cuerpo es mucho más que eso, y mucho más en el caso del animal humano, puesto que, como ya se ha señalado, si la vida animal puede reducirse parcialmente a lo instintivo, en el caso del ser humano esto es imposible, y es la misma transformación de los instintos lo que obliga a replantear en qué medida nuestro cuerpo representa la realidad total de la vida de nuestra especie.

El cuerpo humano ha dejado de considerarse únicamente como cuerpo, en el sentido físico de la palabra, más que un conjunto de materia, el cuerpo se sitúa como un espacio no sólo físico, sino que también intelectual y, si se quiere, espiritual, a partir del cual es posible comprender, o intentar comprender, aquellos rasgos de la existencia que no logran ajustarse a una interpretación puramente científica, y mucho menos a una puramente metafísica. “*A partir de lo expuesto, tal vez pueda visualizarse por qué Nietzsche habla allí de una ‘mala comprensión del cuerpo’, y quizás pueda apreciarse ahora de qué manera lo que aquí hemos llamado como la profundidad del cuerpo remite a algo otro y a algo más que a sus vísceras o a su médula espinal (...) tampoco debería ya desconocerse que la profundidad del cuerpo es una realidad que se despliega y exhibe en los hábitos y costumbres, en las esperanzas y*

²⁰⁴ Jara, J.; op. Cit.; pág. 95.

²⁰⁵ Ibid; pág. 97.

temores, en las promesas y proyectos, en los olvidos y en los recuerdos que se han hecho cuerpo en un individuo o en una comunidad.”²⁰⁶ La experiencia del cuerpo es la experiencia total de la vida. Tal como señalábamos al comienzo de este capítulo, cuando un individuo padece lo que sea, lo que padece es el cuerpo, ¿cómo, entonces, puede un pensamiento filosófico negarse a considerar la realidad del cuerpo como un elemento primordial al momento de interpretar la realidad humana como tal? No se trata en este punto de hacer de la filosofía una especie de fisiología, lo que se intenta es mostrar cómo el cuerpo humano ha sido relegado a un segundo plano en las consideraciones filosóficas más tradicionales hasta ahora. ¿Por qué se habla tan poco de la alimentación en los tratados de los más venerados filósofos? ¿Por qué la sexualidad es presentada como uno de los aspectos “bajos” del ser humano, cuando no demoníaco? ¿Por qué las emociones son apartadas como un estorbo para un pensamiento “puro”? La actitud que creemos debe adoptar la filosofía en las condiciones actuales de nuestra civilización, justamente se orienta a posicionar ciertos fenómenos considerados como menores en el centro de la discusión filosófica, obviamente sin dejar de lado aquellas otras preocupaciones filosóficas que son parte integrante de su reflexión, tales como la pregunta por el ser, la preocupación por la ética, por la estética, el sentido de la historia y otros similares...

“Todo lo contingente, aleatorio y cotidiano existente en la historia de la vida del hombre es lo que la filosofía tendrá ahora como tarea reinterpretar para darle un sentido propiamente humano, y bendecirlo, es decir, afirmarlo, decirle sí a cuanto en ella trasparenca, y hacerlo suyo sin culpa ni mala conciencia y, por tanto, jovialmente.”²⁰⁷ El cuerpo, bajo esta interpretación que, si bien añosa ya para nosotros, consideramos que nos presenta algunas claves para asumir la existencia sin el peso de una culpa intrínseca al género humano, y en oposición a aquella actitud, encararla tal como nos lo permite nuestra constitución física y mental, ambas dimensiones de nuestro ser que de ningún modo representan una escisión del mismo, pues aunque con diferentes facultades, sólo como conjunto pueden ofrecer la imagen de la humanidad. Y en este punto no es difícil comprender cómo, y de un modo tremendamente violento, casi toda la historia de occidente se ve atravesada por la insistente exigencia de abandono de los requerimientos del cuerpo, los que

²⁰⁶ Ibid; pp. 130-131.

²⁰⁷ Ibid; pág. 133.

finalmente remiten a los requerimientos de nuestra voluntad, exigencia que sin duda ha provocado un sinnúmero de obstáculos para el libre desarrollo de la vida de millones de seres humanos, cohibidos por el mandato de la primacía de la razón y el intelecto por sobre las fuerzas de nuestra carne, distinción que, una vez superada, ofrece la posibilidad de reconocer en la totalidad del hombre la totalidad de su potencia, desde la capacidad de extender el conocimiento de las ciencias hasta el desarrollo de las artes, desde el cuidado de la salud hasta una sexualidad vivida libremente.

Reconocer la preponderancia del cuerpo es un eje fundamental para una nueva filosofía que sea coherente con el devenir de nuestra cultura. Ahora bien, hablar de una nueva filosofía puede parecer un acto de soberbia o de ingenuidad, pero justamente de lo que se trata cuando mentamos la posibilidad de una nueva filosofía cimentada sobre la base de las experiencias humanas es, entre otras cosas, abandonar las viejas pretensiones de un saber absoluto o una sociedad perfecta. La nueva filosofía no es algo así como una nueva formulación de esta disciplina que le permita recuperar la dignidad de que gozó en otros períodos históricos, tampoco es elevar a la filosofía como un conjunto de saberes petrificados tendientes a la organización del conocimiento. Lo que pretende una nueva filosofía, que para nosotros debe inevitablemente vincularse con los fenómenos intrínsecos de la existencia humana, es que nuestras reflexiones, así como también toda propuesta emanada de la misma, pretendan no universalidad en su aceptación, sino que lealtad frente a lo que son los problemas en que los hombres se ven frecuentemente envueltos, y no intentar ocultar esas problemáticas como se esconde la basura bajo la alfombra. La felicidad de los hombres, el cumplimiento de sus metas o la posibilidad de establecer una vida marcada por la libertad nunca serán realidades absolutas, pero tampoco serán la contracara de un oscuro pesimismo que esterilice todo afán humano. La cuestión de fondo es la capacidad de considerar las diversas y múltiples temáticas propias de la filosofía desde las inteligencias, lo que nos expone a la imposibilidad de zanjarlas de plano, pero que al mismo tiempo nos ofrece la posibilidad de encararlos desde la honestidad intelectual que implica reconocernos tanto en nuestras potencialidades como en nuestras limitaciones.

La realidad del cuerpo como la realidad fundante de toda experiencia humana no nos obliga a una suerte de religión del cuerpo, lejos de manifestar una devoción hacia él, lo que

se precisa es ver que a partir de la comprensión de los fenómenos relativos al cuerpo humano se abre todo un universo prácticamente inacabable de perspectivas que nos permitan dar nuevos enfoques a las interrogantes persistentes a lo largo de la historia de la filosofía, pero también a aquellas que germinen a partir de esta nueva sensibilidad filosófica que tratamos de considerar. *“El cuerpo es el centro de gravedad del hombre dentro del sistema de su existencia, compuesto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morales y valorativos, dando lugar a la vez a su inserción dentro de un pueblo y de una cultura, regional o suprarregional, que serían los horizontes de mayor extensión dentro de lo que cabe analizar su situación y acción gravitatoria central.”*²⁰⁸ De aquí en más, cuando hablamos de cuerpo ya no nos referimos solamente a la reducción de un sistema de miembros y órganos, el cuerpo entendido como fuente de vida es, por ende, fuente de todo conocimiento y de toda decisión de la que es capaz el género humano, pues el cuerpo es nuestra experiencia, la existencia humana es inseparable de nuestra corporalidad, y ella es lo único que se asemeja a una esencia, pero que, como podemos deducir, no se vincula a abstracción alguna como es el concepto de alma, sino que se vincula únicamente a los fenómenos probables dentro de los límites que configuran nuestro devenir, y por ello son esas experiencias las que, para nosotros, constituyen el núcleo de nuestra reflexión filosófica.

²⁰⁸ Ibid; pág. 109.

Las microinteligencias

Si el cuerpo es el eje de la existencia humana, esto no debe permitirnos creer que cada individuo es un ser aislado respecto de la realidad externa a él. De cierta manera, cada cuerpo es una partícula, un fragmento de un gigantesco relato que conocemos como universo, no solamente en el sentido astronómico del término, sino que como el conjunto de todas las experiencias posibles que ofrece una existencia como la nuestra, seamos o no conscientes de la totalidad de ellas. Pero el universo, y contradiciendo su sentido etimológico, no podemos considerarlo como una unidad cerrada. Es cierto que el universo se estructura según las diversas posibilidades de reunión de la materia, pero en un sentido más intelectual, no debemos desligarnos de la responsabilidad que nos atañe en tanto constructores de nuestro propio destino, y esto sin desconocer la pequeñez que representa la humanidad frente a la prácticamente infinita extensión del cosmos, lo que para nuestros asuntos no es obstáculo para poder pensar ese universo desde nuestras condiciones, sin distraernos para este propósito en la reflexión sobre la nada que somos comparados con la totalidad del ser.

Si el universo, desde la perspectiva humana, no lo consideramos ya como unidad, sí lo hacemos como un entramado, como una gigantesca madeja de relaciones y oposiciones que van diseñando, poco a poco, el devenir de los hombres y mujeres de este ínfimo espacio del universo físico. Lo anterior implica asumir un giro respecto de cómo concebimos el universo, desde una perspectiva que puede considerarse como filosófica, pero también social, política y antropológica, pues se trata de la manera en que desde nuestro punto de vista se puede darle comprensión a un supuesto cosmos que, más que orden, se nos expone como misterio y oscuridad. *“Antes que una forma de organización política, el federalismo es una modalidad de organización del universo. En el universo pluralista, el federalismo expresa la imposibilidad de totalizar las singularidades en una unidad absoluta y completa, porque siempre hay algo que permanece «afuera» (...)La existencia de las relaciones externas, variadas, flotantes, hace posible la relación. En la «forma todo», las partes están co-implicadas esencialmente y su continuidad y cohesión están aseguradas por la totalidad. En la «forma cada» hay discontinuidades y disyunciones reales y en consecuencia «siempre*

hay algo que se escapa», dice James. Lo que se escapa es lo que hace el movimiento, lo que crea, lo que innova.”²⁰⁹

Pese a los permanentes esfuerzos por darle unidad al conocimiento, creemos que los hombres de todas las épocas han errado el camino al tratar de absolutizarlo, cuando lo que nos dice la experiencia, incluso hoy, cuando los métodos para expandir nuestro conocimiento se hacen cada vez más sofisticados, es que toda imagen que nos podamos hacer de la realidad es inevitablemente fragmentaria, lo que en todo caso no significa que se trate de una imagen errónea. Ciertamente puede ser una imagen parcial, pero que sin duda se ajusta mucho más a nuestras condiciones para conocer el universo, lo que produce frutos mucho más certeros que cuando son nuestras pretensiones las que definen el modo en que conocemos, y si bien el conocimiento es en gran medida unificador, en lo concreto la unidad sólo puede ser contingente. *“Podemos tener «una unidad que se detiene ante elementos ‘no conductores’; una unidad que se hace simplemente poco a poco en lugar de hacerse de un solo golpe, en bloque; una unidad que se reduce, en muchos casos, a una simple proximidad exterior; una unidad, finalmente, que no es sino un concatenamiento». La humanidad opera cotidianamente procesos de unificación, pero estos procesos son siempre contingentes, empíricos, parciales.*”²¹⁰ El equívoco que ha caracterizado la relación de la humanidad con el saber, desde siempre, reside en creer que el ser, como totalidad, es una especie de libro abierto en clave, y que la función del hombre, del sabio, sería la de descifrar esas claves que permitan el ulterior conocimiento claro y distinto de la realidad. Lo que Lazzarato nos expresa en este sentido es que el conocimiento absoluto es lo imposible, no así el conocimiento parcial que, como indicábamos más arriba, de ningún modo es un conocimiento torpe o falso, sino que es, de hecho, la única posibilidad de comprensión para nosotros. Nuevamente, apoyándose en William James, nos dice Lazzarato: *“El conocimiento, que es para James una de las partes más dinámicas de la realidad, no obtiene validez de su facultad de abarcar el todo, lo universal (o sea, la pretensión de los marxismos de proclamarse «ciencias»), sino de su capacidad de dirigirnos y mostrarnos una «inmensa red*

²⁰⁹ Lazzarato, M.; Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control; pp. 23-24.

²¹⁰ Ibid; pág. 25.

de relaciones» en busca de la producción de algo nuevo y singular. El conocimiento también tiene un modo de constitución pluralista, distributivo y temporal.”²¹¹

Y si somos parte integrante del universo, no nos queda más que, a partir de lo anterior, considerar nuestra realidad particular también como fragmento y separación, como relaciones antes que como unidad, de hecho, decir que integramos el universo suena en este punto como un contrasentido, al menos si admitimos que nuestro accionar se constituye como el establecimiento de los puentes que comunican una individualidad con otra, una realidad con otra... comunicación que es tan inevitable como la escisión que existe entre una partícula del universo y otra. *“En lugar de tener un «Universo-bloque», con sus términos y sus relaciones implicadas entre sí, y todos en relación con la totalidad, tenemos un «Universo-mosaico», un Universo-patchwork, un Universo-archipiélago, es decir, un «universo incompletamente sistematizado», un mundo «parcialmente alógico o irracional» donde hay una multiplicidad posible y contingente de junctiones y disyunciones, de unificaciones y de separaciones (...) Tenemos entonces un universo irrealizado e irrealizable, un universo incompleto cuya realidad y conocimiento se hace poco a poco, por adición, por colección de las partes y de los pedazos. Un universo donde la composición debe seguir la cartografía de las singularidades, de los pequeños mundos, de los diferentes grados de unidad que lo animan.”²¹²*

Es importante considerar este “dibujo” del universo que aquí intentamos trazar a partir de la obra de Lazzarato, para de ese modo acceder a una comprensión de cómo es que el ser humano, finalmente, se desempeña dentro de ese entramado. A su vez, Lazzarato se apoya en la interpretación que Tarde hace de la monadología leibniziana para darle mayor nitidez a este dibujo, y al respecto se nos señala: *“Las mónadas tardianas tienen dos características principales: permiten concebir la actividad no como producción, sino como creación y efectuación de los mundos siguiendo la lógica del acontecimiento, y permiten pensar la relación entre singularidad y multiplicidad como alternativa a la oposición entre individualismo y holismo. La mónada es a la vez singularidad y multiplicidad. Es una multiplicidad porque contiene todas las relaciones que constituyen el mundo en el que*

²¹¹ Ibid; pág. 26.

²¹² Ibid; pp. 27-28.

está incluida. Es una singularidad ya que expresa claramente sólo una parte de este conjunto de relaciones (el resto constituye el fondo sombrío pero activo de su proceso de individuación). Para decirlo con vocabulario sociológico, lo social está incluido, virtualmente, en el individuo, pero se expresa desde un punto de vista particular (singularidad). La mónada es entonces ella misma una sociedad, un espacio público. El modo de existencia de las mónadas es la diferencia: existir, para una mónada, es ser diferente de otra mónada. Las mónadas son singularidades irreductibles, nombres propios (Adán, César, yo, usted, etcétera). Si Leibniz concebía las mónadas como sustancias individuales, Tarde subraya y prolonga otro punto: «Nótese bien esto, [son] diferentes». Según él, para definir la existencia de una mónada no es necesario referirse a la idea de sustancia, sino que basta con recurrir a la idea de diferencia: existir es diferir. Retoma así y conduce a su término la desustancialización del ser comenzada por Leibniz.»²¹³ Desde esta perspectiva, contamos con que ya no se nos hace necesario concebir nuestra realidad en el sentido de una separación entre el individuo y su entorno, especialmente en el terreno social, puesto que, como se indica, si existir es diferir, lo propio de cada partícula es ser algo otro de las demás partículas, pero esa alteridad viene marcada, y posibilitada, por los puentes comunicativos que se establecen entre una mónada y otra. El aislamiento no tiene cabida en este caso, el aislamiento sólo es una apariencia, pues el hecho de estar aislado, hace referencia a una posibilidad de comunicación que ha sido rechazada, pero la posibilidad persiste.

Pero otra característica de esta particular monadología tardiana, y más relevante para nuestras intenciones asume que, en tanto relaciones, las mónadas establecen su comunicación por medio de la creación, lo que en el caso de los hombres implica la consideración de todos los afectos que constituyen su ser, y no sólo aquellos que se vinculan a alguna forma de producción, sea ésta material, intelectual, artística, etc... *“La acción de la mónada concierne en primer lugar al sentir. Actuar significa modificar la manera de sentir juntos (según las modalidades de la acción unilateral o recíproca). Crear y efectuar mundos significa actuar primero sobre las creencias y sobre los deseos, sobre las voluntades y las inteligencias, es decir, sobre los afectos (...)La creación y la efectuación de mundos no son entonces reducibles a la concepción y a la producción de cosas materiales, ya que*

²¹³ Ibid; pp. 50-51.

*conciernen primero al sentir, y sin embargo tampoco son ya asimilables a la elaboración y la difusión de una «ideología», ya que las modificaciones de las maneras de sentir no nos ocultan el mundo «real», sino que lo constituyen.»*²¹⁴ Nos encontramos en este punto con que, si aceptamos la idea de que el humano es, al menos hasta donde sus capacidades se lo permiten, el creador de su propia realidad, ésta no puede reducirse solamente a una realidad material, lo que por una parte nos impide aceptar el mote de materialismo sin más, pues si bien, y siguiendo lo señalado hasta ahora, la realidad se funda inevitablemente en la materialidad del cuerpo, por otra, esa materialidad viene cargada de aquellos otros factores decisivos de nuestro devenir. Cuando decimos que el ser humano crea su destino, no lo hacemos en el sentido positivista del progreso, sino que desde la convicción de que a la hora de definir nuestro mundo, son nuestras voluntades las que una y otra vez se nos imponen como ejes basales de la experiencia humana.

Nuestras voluntades emergen en este momento como uno de los ingredientes esenciales de nuestra existencia, pero no podemos dejar de lado el hecho de que también estamos dotados de una consciencia que nos permite reconocer en nuestra voluntad el motor primero de nuestras acciones, aun cuando la voluntad no pueda ser del todo domeñada por nosotros mismos. Pero por encontrarse dentro de una inmensa madeja de voluntades, afectos, contextos y conexiones entre las diferentes realidades que representan cada una de las unidades que componen la realidad humana –lo que llamamos sociedad–, contamos con que esas mismas individualidades se erigen no como una suma homogénea que tienden hacia un mismo resultado, sino que como un cerebro, en tanto no se trata sólo de una cuestión de supervivencia o, en el mejor de los casos, de estabilización social, sino que se trata de una tendencia hacia la creación de nuevas formas de comprender y experimentar la vida. Siempre siguiendo a Tarde, nos dice Lazzarato: *“en el mundo social, Tarde piensa la coordinación de singularidades (mónadas) y su acción, como cooperación entre cerebros bajo la forma de un «cerebro» o de un mecanismo psicológico superior, constituido por la multiplicidad de singularidades que actúan unas sobre otras a través de la acción a distancia de los deseos y las creencias.”*²¹⁵ Obviamente, recurrir a la imagen de un cerebro no pasa de ser una analogía, pero lo bastante ilustrativa para reflejar cómo es que aquí comprendemos el

²¹⁴ Ibid; pág. 51.

²¹⁵ Ibid; pág. 59.

funcionamiento colectivo de los hombres en una fase más bien avanzada del proceso civilizatorio y, ulteriormente, cultural de las sociedades humanas.

Decir que el entramado en el que se desarrolla la existencia es como un cerebro, nos muestra una de las certezas que se ha seguido a lo largo de estos capítulos, que más que optar por un individualismo o por un colectivismo, lo que abre las puertas a superar un contexto de crisis como el que se ha manifestado y posibilitar nuevos modos de interpretación de los fines de una sociedad humana, es justamente reconocer, por una parte, la imposibilidad de sugerir una separación total entre lo íntimo y lo social, y por otra mostrar que la convivencia entre ambos términos es tan deseable como necesaria, y por qué no decirlo, inevitable.

El ser humano es el único llamado a “inventar” su propio mundo. Aunque vivimos materialmente en un mundo cuyo sentido no depende de ninguna manera de nuestra intervención en él,²¹⁶ es el sentido de lo humano lo que queda bajo nuestra jurisdicción intelectual, y así podemos comprender la relevancia que tiene la capacidad de imaginar y crear de las que hemos sido dotados, pues el dinamismo de las sociedades es el fruto directo de ellas, de lo contrario, probablemente seguiríamos viviendo en cavernas y expuestos a fuerzas absolutamente incontrarrestables para las nuestras. Evidentemente que esta capacidad inventiva no es garantía de nada, ya que de ella provienen tanto lo más elevado como lo más bajo, moralmente hablando, de lo que ha sido capaz el ser humano, pero es quizás el arma más potente con que cuenta nuestra voluntad de ir siempre más allá de una realidad que se nos haría insoportable si fuera estática. *“La invención se engendra por la «colaboración natural o accidental» de muchas conciencias en movimiento, es decir, es la obra, según Tarde, de una multiconciencia. Todo se opera primitivamente por multiconciencia y luego la invención puede manifestarse a través de una uniconciencia. De este modo, la invención del teléfono es, en origen, una multiplicidad inconexa de invenciones más o menos pequeñas, a las cuales han contribuido una multiplicidad de inventores más o menos anónimos. Después llega el momento en que todo el trabajo se termina en un mismo espíritu, de ahí que*

²¹⁶ Aunque esta afirmación pueda sonar descabellada en una época donde la preocupación por el cuidado del mediambiente es una de nuestras preocupaciones más legítimas y urgentes, lo cierto es que cuando decimos que el hombre está destruyendo el planeta, lo que queremos decir es que lo que se aniquila es la posibilidad de que la humanidad pueda seguir viviendo en él, lo que obviamente arrastra a otras especies absolutamente inocentes de la degradación a la que hemos expuesto sus hábitat. Pero en lo que respecta al planeta, éste seguirá girando una vez que el humano desaparezca de él, sea por su propia indolencia o por “causas naturales”.

la invención perfecta brota, un día, ex abrupto. La invención es entonces siempre un encuentro, una hibridación y una colaboración entre una multiplicidad de flujos imitativos (ideas, hábitos, comportamientos, percepciones, sensaciones), incluso cuando tiene lugar en un cerebro individual.”²¹⁷ Es esta idea de multiconciencia la que creemos que nos permite superar la dicotomía individuo-sociedad, no para zanjar las cuestiones especialmente éticas que hacen que los individuos se alejen entre sí o que nos lleven a resistir un orden establecido, pero sí al menos para considerar la necesidad que tenemos de liberar tanto nuestras fuerzas individuales así como aquéllas que se expresan en los esfuerzos mutuos por construir nuevas formas de vida.

Atendiendo a lo señalado anteriormente, creemos que el desarrollo de la cultura, y más aún, de una cultura benéfica, no se decide en base al principio de solidaridad, como lo establece el relato cristiano, determinante en la configuración de nuestra civilización, sino que de la cooperación. No queremos rechazar a la solidaridad como un componente ético relevante en las relaciones interpersonales, y de la cual tenemos múltiples ejemplos que, sin entrar en la estéril discusión de si hay o no un interés personal en quien actúa solidariamente, muestran que en ciertas circunstancias existe en nosotros un grado de empatía para con nuestros pares. Pero cuando mentamos la idea de cooperación, llegamos a considerar ese añadido que le da sentido a la invención de la que nos habla Lazzarato como es la imitación. La capacidad imitativa del ser humano no debe entenderse en este punto como plagio o apropiación indebida, pues en este caso la imitación es un fenómeno irrecusable en el devenir del hombre, sin la cual no se explican los niveles de desarrollo intelectual de los que somos depositarios. *“La forma de la creación y de la efectuación de la cooperación entre cerebros es pública, ya que se hace bajo los ojos, los deseos y las creencias de todos. La dimensión pública de la cooperación debe estar garantizada y defendida por los derechos (el «copyleft», que protege el derecho de copiar, modificar y difundir) que reconocen a la vez la iniciativa individual, singular (el derecho moral de cada inventor) y la naturaleza pública de la actividad y de sus productos (todas las invenciones constituyen una «olla común», libre y disponible para todos).*”²¹⁸ Una sociedad humana no es algo espontáneo, mucho menos es la obra de unos cuantos genios o un milagro divino. Nuestra cultura, educación, ciencia, arte,

²¹⁷ Ibid; pág. 61.

²¹⁸ Ibid; pág. 118.

etc... todo aquello que podemos incluir dentro del calificativo de humano es el resultado de la concatenación de múltiples experiencias que proceden de los primeros tiempos del hombre sobre el planeta, y por ello es que nos atrevemos a afirmar, junto a Lazzarato, que el conocimiento y los logros de la humanidad, así como sus más severas caídas, no son patrimonio de un individuo, pero serían impensables sin la acción de individuos dedicados a uno u otro ámbito de nuestro acontecer. La llegada del hombre a la luna no es mérito únicamente de la NASA, pues el primer paso hacia nuestro satélite lo dieron nuestros ancestros cuando comenzaron a observarlo. Internet no es el fruto exclusivo de unos cuantos genios informáticos, puesto que ya en las señales de humo estaba la intención de mantener una comunicación a distancia. Y así con todo, la inteligencia de un individuo es impotente frente al conjunto de los saberes que hemos sido capaces de producir, pero la pérdida de una de esas inteligencias, o microinteligencias, hace que en algún grado merme la potencia de ese cerebro que, según Lazzarato, estructura la comunicación de los hombres en todo sentido.

Así como Nietzsche señalaba que, para que el animal hombre se constituyera como un ser moral, fue preciso dotarlo de memoria, en tanto el proceso de moralización de la especie fue un suceso marcado por el sufrimiento, proceso que de ser olvidado devendría en una consecuente desmoralización, bien convendría dotar al ser humano también de una memoria relativa a su conocimiento, al conjunto de experiencias y saberes que han marcado el desarrollo de la humanidad, los cuales por supuesto son inseparables de la capacidad inventiva que poseemos, pero al mismo tiempo inseparables de la cooperación, consciente o inconsciente, que se establece entre individuos y entre generaciones.

Envenenados por un sistema socioeconómico que eleva al fetiche de la competencia como el único motor creador de nuestra realidad, fácilmente perdemos de vista a la competitividad, entendida en un sentido noble, como fomento mutuo de las potencialidades, y no como competencia descarnada en la cual unos han de vencer y otros ser derrotados, y digámoslo sin ambages, donde la medida del éxito es el dinero, la rivalidad es entonces inseparable de la cooperación. Si aceptamos la concepción liberal de la competencia, no nos queda más que aceptar como fracasados a figuras tan relevantes de la historia como Nikola Tesla, Vincent Van Gogh o a Franz Kafka, pero si asumimos la rivalidad como componente de las relaciones humanas, dentro de ese entramado que entendemos bajo la imagen de un

cerebro constituido por las microinteligencias que son cada individuo, hemos también de comprender la inocuidad de la rivalidad si no va de la mano de la cooperación. *“Las relaciones de rivalidad y de colaboración siempre están más o menos mezcladas, pero es por la simpatía, es decir, por la asistencia mutua y la colaboración, por la confianza, por la philia, por las que la creación tiene lugar. El ser conjunto de la cooperación debe ser un sentir conjunto, un «afectarse» conjunto. La amistad, el sentimiento de fraternidad, de pietas, son la expresión de la relación simpática que es necesario presuponer para explicar la constitución y la dinámica de la cooperación entre cerebros.”*²¹⁹ Esta recepción de la relación que supone rivalidad y cooperación no tiende a oscurecer la realidad de lo que son las legítimas diferencias tanto entre individuos como estamentos sociales, diferencias que de todos modos, en un marco de reconocimiento de las inteligencias en juego, pueden ser zanjadas precisamente en la colaboración, y esto sin acudir a la ilusoria idea de que todos han de quedar absolutamente satisfechos, la vida humana no permite sencillamente tal lujo.

El mundo humano, creación del humano, no puede ser entendido como una propiedad, al menos bajo los términos en que aquí hemos considerado al entramado de las microinteligencias que lo diseñan, de la coordinación entre cerebros que crean nuestra realidad. Así, toda creación que tenga algún influjo más o menos relevante en la existencia general de hombres y mujeres, no puede ser asimilada más que como un bien común. *“Distinguimos los bienes públicos o colectivos tal como los concibe la economía política de lo que nosotros llamamos los bienes comunes (por otra parte, ¿pueden llamarse todavía bienes?). Estos últimos, en efecto, no son sólo los bienes que pertenecen a todos —como el agua, el aire, la naturaleza, etcétera—, sino que son creados y realizados según las modalidades que Marcel Duchamp ha descrito para la creación artística: la obra de arte es a medias el resultado de la actividad del artista y a medias el resultado de la actividad del público (aquel que mira, lee, escucha) (...) Estos bienes, a diferencia de los bienes «tangibles, apropiables, intercambiables, consumibles» de la economía política son, por derecho, «inteligibles, inapropiables, imposibles de intercambiar y de consumir», como dice Tarde. Los bienes comunes, resultado de la cocreación y de la coefectuación de la cooperación de las subjetividades cualesquiera, son, por derecho, «gratuitos y tan*

²¹⁹ Ibid; pág. 127.

indivisibles como infinitos». Inapropiable significa que un bien común (conocimiento, lenguaje, obra de arte, ciencia, etcétera), asimilado por el que lo adquiere, no se convierte por ello en su «propiedad exclusiva» y encuentra, incluso en su carácter compartido, su legitimidad.»²²⁰ Toda creación humana no sólo encuentra su legitimidad en la imposibilidad de ser propiedad, como lo indica Lazzarato, sino que también creemos que en ese punto es donde la creación encuentra su realidad, pues toda creación grande en el fondo sobrevive a quien la concibe, si es que se trata de un solo individuo. Privatizar la inventiva humana es sencillamente privatizar nuestro mundo, una idea en apariencia absurda, tan absurda como pudo haber sido la idea de privatizar el agua hace algún tiempo atrás, pero vemos cómo aquí sí la realidad supera a la ficción, y por ello es tarea de la filosofía, y de otras disciplinas, prevenirnos contra los riesgos que implica la apropiación del conocimiento.

No creemos en una “misión” de la filosofía, pero sí consideramos como su deber el establecerse dentro del conjunto de fenómenos que caracterizan a nuestra realidad actual, no para determinarla, pero sí para interpretarla y, a partir de esa interpretación, ofrecer aquellos puntos de partida para pensar en los problemas que nos aquejan y sus posibles soluciones. En ese sentido, la reflexión de Lazzarato nos parece esclarecedora para comprender que mientras más se aleje de la contingencia en que vivimos, la filosofía seguirá siendo considerada casi como una diversión intelectual, y no como un terreno fértil para el debate y la oposición de ideas que, de una u otra manera, son las que le dan sentido a nuestros actos más relevantes.

Para finalizar este capítulo, fijemos ahora la atención en las siguientes palabras del mismo Lazzarato: “... *en la cooperación de la «unión de cerebros», la invención no es la obra de los grandes hombres ni está representada exclusivamente por las grandes ideas, sino que es más bien el resultado de la colaboración y la coordinación de una multitud de agentes a la vez sociales e infinitesimales y de sus ideas «rara vez gloriosas, en general anónimas», «muchas veces presentes en hombres muy pequeños, e incluso en pequeñas ideas, en innovaciones infinitesimales aportadas por cada uno a la obra común» (...)* Por el contrario, *en la actividad del genio, la atención ya no está cautiva de la acción de acuerdo a un fin y la memoria se intercala entre la acción y la reacción, creando un espacio de indeterminación*

²²⁰ Ibid; pág. 129.

y de elección, formando una «nube tranquila» de posibles. La subjetividad es siempre un centro de acción, pero tiene ahora la capacidad de intercalar un retraso, una duración entre la acción y la reacción con vistas a elaborar lo nuevo. La memoria ya no coincide con la memoria sensorio-motriz. No es un hábito, un automatismo, sino una memoria intelectual capaz de recibir la heterogeneidad y de inventar.”²²¹ Como decíamos, rechazar de plano la noción del genio nos parece un error. No podemos desconocer que hay individuos a lo largo de la historia que han marcado el desarrollo de la misma, y en este punto debemos incluir a figuras que, aunque nos resistimos a catalogar como genios, han contribuido negativamente a forjar el mundo que hoy conocemos. Pero la cuestión de fondo está en reconocer que la emergencia del genio se da siempre dentro de un contexto social, histórico, político, religioso... Si Galileo hubiera nacido en otra época, quizás sus aportes serían aun más grandes de lo que son, al haber estado libre de las prohibiciones de la Iglesia católica, así como Einstein, de haber nacido en la época de Galileo, probablemente habría pasado al anonimato. El genio entonces no es un avance de la evolución humana, es un necesario resultado de la persistente colaboración que existe entre las inteligencias humanas, o las microinteligencias como las hemos llamado en este espacio, lo que nos lleva a una doble conclusión.

En primer lugar, para la emergencia del genio es necesaria la mayor libertad posible, libertad que en este caso se vincula más con una prerrogativa política, en tanto se trata de una libertad generada principalmente por la educación, la cual ha de ser lo más integral y completa para que sea posible una emergencia como la que señalamos, pero también, para que la libertad tenga algún sentido, el contexto social en el que se desempeña debe ofrecer los espacios necesarios para el desarrollo del genio, y para esto ha quedado demostrada la insuficiencia de las llamadas iniciativas privadas, siempre tendientes a obtener beneficios obviamente privados, y por ello lejos de sugerir una intervención estatal, lo que reclamamos es una preocupación pública por el fomento de los saberes de todo tipo que son necesarios para aspirar a un mejoramiento de nuestro mundo.

Y en segundo lugar, fácilmente se puede deducir que la reducción al genio es estéril, que por surgir siempre en un contexto, no se puede desconocer la relevancia de lo social para

²²¹ Ibid; pp. 137-138.

que la capacidad creativa del hombre se potencie, y esto, para que no sea utopía, debe reconocer la dicotomía que se encuentra en el corazón de la humanidad, el individuo frente a la sociedad, el fragmento frente al todo. Decantarse por la primacía de lo social por sobre lo individual, o viceversa, consideramos que es una discusión bizantina que poco puede aportar a una discusión productiva al respecto, en contraste, asumir el carácter agonal de la existencia nos parece la clave del asunto, reconocer en la alteridad el motor de toda potenciación de las fuerzas humanas, lo que obliga a dejar de lado concepciones equívocas de lo que es la igualdad entre los hombres que muchas veces, por aparecer políticamente correctas, en el fondo lo que hacen es propiciar más bien una nociva homogeneidad social antes que un concepto de igualdad que se justifique en las diferencias que existen entre hombres y mujeres, diferencias sin las cuales la humanidad no sería más que una inmóvil especie destinada a la pura supervivencia y no a la expansión de su voluntad.

Las microrrevoluciones

¿Qué es un pensamiento filosófico que no logra enquistarse en la realidad misma de las experiencias humanas? Desde nuestro punto de vista, sólo letra muerta, o a lo sumo, un productivo entretenimiento intelectual. Si lo que queremos hacer en este espacio es ofrecer nuevos modos de pensar la vida, inevitablemente debemos detenernos en una revisión del contexto social en el que se desarrolla, no con el fin de plantear las soluciones, actitud que generalmente se trata más bien de una suerte de populismo filosófico. Lo que queremos avanzar al contemplar la forma del marco social en el que nuestra cultura se encuentra inmersa es, de cierta manera, contemplar el modo en que hemos comprendido los fines de la existencia humana. Ciertamente, es siempre mucho más fácil determinar fines sin detenernos a pensar en los medios, pero justamente es esa diferencia que hay entre un medio y un fin lo que creemos se ha perdido de vista en un mundo con las características del nuestro.

A continuación no presentamos un tratado político, tampoco es un manual de acción de resistencia a la organización de las sociedades capitalistas en su fase neoliberal. Aunque evidentemente nos sentimos deudores de una sensibilidad de izquierda, y tal como lo hemos señalado recurrentemente, no pretendemos caer bajo ninguna categorización que limite nuestros horizontes de pensamiento, lo que pretendemos es establecer, en primer lugar, cómo es el ser humano un resultante del diseño de la sociedad habido hasta hoy, para luego, en segundo lugar, mostrar cómo es en la recuperación de una claridad referente a lo que son los medios y fines de la vida humana en donde se encuentran elementos significativos como para avanzar hacia una sociedad más afín a la voluntad humana.

No creemos en el anticapitalismo como una moda, no queremos propagar una visión que fomente la odiosidad entre los hombres, antes que eso, consideramos que la actitud anticapitalista es una posición tan necesaria como enriquecedora a la hora de determinar aquellas prerrogativas culturales que se han adherido de tal forma a nuestra formación, que sencillamente las hemos naturalizado sin siquiera exponerlas a una crítica en la que, más allá de los dogmas teóricos, seamos nosotros quienes decidan sobre la pertinencia o no pertinencia de estas prerrogativas. De ese modo, creemos avanzar hacia una comprensión

más honesta de la realidad humana, la cual en las últimas décadas ha caído en un escenario de crisis que, no por ello, deja ver sus puntos de salida.

Desde pequeños se nos enseña que no existen las malas ideas, criterio que hasta cierto punto admitimos, en tanto si lo que defendemos es la libertad de acción para la creatividad y el talento humanos para que se pueda dar la coordinación y colaboración entre las microinteligencias, en virtud de lo cual debemos aceptar el hecho de que tras cada idea racional, hay un pensamiento de fondo que al menos merece ser escuchado. Pero una cosa son las ideas y otra cómo una idea es llevada a la práctica, y en ese sentido, y más allá de las consideraciones teóricas que se puedan sostener sobre el llamado capitalismo, una cosa es cierta, y es que lejos de cumplir con los deseos de justicia, la culminación del capitalismo en su momento actual nos ofrece un panorama que, por decir lo menos, es inquietante.

*“... es preciso definir la economía como una alquimia caníbal, una disciplina de transmutación que produce el dinero de los amos sobre la base del tiempo de los esclavos. Su mecanismo funciona de tal manera que absorbe las energías, las fuerzas, las vitalidades, las singularidades, los temperamentos, los caracteres, las libertades individuales de quienes sólo disponen de ese resto, su cuerpo, con el fin de reducirlo, destruirlo, quebrarlo y extraer de él las lágrimas, la sangre y el sudor por un lado, y por otro lado el oro, con el que los amos financian fiestas que por un tiempo les permiten olvidar que son mortales. Una vez digerida la dignidad, la economía independiente produce las riquezas que financian los gastos suntuarios.”*²²² ¿Pero cómo fue posible que tal escenario se repitiera en una sociedad que, a partir del modo en que se ha organizado socioeconómicamente supone que es la libertad el eje fundamental y la aspiración en la vida de cada ser humano? Más allá de las relativas ventajas que ofrece nuestra civilización hoy –relativas porque, a nuestro juicio, es imposible establecer comparaciones certeras entre una cultura y otra-, no podemos desconocer que, aunque la miseria material parece retroceder muy lentamente, hay otra miseria que de ninguna manera es menos relevante, que es la miseria intelectual, lo que no es lo mismo que la ignorancia, sino que al contrario, se trata de la situación en la que, existiendo todos los medios necesarios para combatir la incapacidad de ser autónomos, vemos que es cada vez más intensa la fuerza del gregarismo, de la sumisión de muchos a lo

²²² Onfray, M.; Política del rebelde; pág. 98.

que dicen unos pocos, de aceptar nuestras condiciones por miedo a la transformación, o en otras palabras, de apegarnos a nuestras limitadas zonas de confort perteneciendo a una masa que se distingue por su completa pasividad frente a lo que ocurre.

Pero volvamos a la pregunta sobre cómo nuestra civilización devino en las formas de explotación que conocemos actualmente, explotación que, es necesario reconocerlo, en muchos aspectos es aceptada casi gustosamente por los explotados. La cuestión de fondo es que, una vez ampliado el proceso de secularización de las sociedades occidentales, y como Nietzsche lo planteara, fue el nihilismo el que se apoderó de la consciencia de la modernidad en declive. Frente a la falta de un Dios, o frente a la incapacidad de encomendarnos a una divinidad, el hombre occidental se vio solo y desamparado. ¿Y qué fue lo que se le presentó como posibilidad de llenar ese vacío dejado por Dios? Pues el dinero, un concepto abstracto, pero de una fortaleza incalculable. El dinero se presenta como un concepto que, aunque vaciado de todo contenido, es capaz de dar una aspiración superior a los seres humanos. En el dinero se encuentra la posibilidad de comprar el más allá en que hemos dejado de creer. El dinero puede salvar el alma de quienes fueron abandonados por su Creador, pero tal como éste, el dinero sólo salva si nos entregamos a él con devoción.

De esta manera, tenemos que el proceso de consolidación del capitalismo no por casualidad coincide con el de la secularización de occidente. *“Progreso del ateísmo, desaparición de Dios, aparición de la economía y teología de las riquezas triviales: este es el movimiento que hará posible la cristalización de la devoción al dinero y de los cultos que se le rinden.”*²²³ La historia de esta secularización tiene entonces un origen negativo, pues más que una propuesta, es una reacción frente a la constatación de la ausencia de dioses que puedan dirigir nuestras vidas o de protegernos frente a la hostilidad de la misma, y esa reacción, en vez de consolidar un pensamiento genuinamente ateo, vale decir, que considere el devenir de la existencia humana sólo desde la autonomía de la que somos dueños, en un primer momento se inclina, quizás de un modo psicológicamente justificable, a buscar una fuerza capaz de proporcionar el cobijo que ofrecía la creencia en Dios. Pero consideramos que ya es el momento de avanzar hacia una nueva actitud que, de una vez, rechace esa persistente tendencia hacia la homogeneización de una humanidad amparada no en su

²²³ Ibid; pág. 106.

autonomía, sino que en el recurso del culto hacia una entidad siempre más abstracta que real, y siempre con una influencia determinante en la estructura mental de los individuos.

En el período de emergencia del capitalismo, digamos entre finales del siglo XIX y principios del XX, y pese a la creciente secularización a que hemos hecho referencia, no se constata un cambio paradigmático realmente transformador de la humanidad. Es cierto que se apela a nuevos criterios irrenunciables incluso para nosotros, tales como la libertad individual o una reorganización de los modos de producción y de las condiciones laborales para los trabajadores, pero a la luz del desarrollo de nuestras sociedades vemos hoy cómo la libertad sigue siendo privilegio de las castas dominantes, así como las condiciones de los trabajadores, que aunque visiblemente han mejorado, estas mejoras se muestran todavía como extremadamente insuficientes. Sin embargo, esta situación ha sido siempre asumida desde las teorías defensoras del capitalismo como la consecuencia de un supuesto orden natural de la sociedad, orden configurado por “... *la armonía preestablecida, el divino arquitecto, la perfección de la creación, la inscripción en la naturaleza de reglas genéticas, cuando no la legitimación de lo negativo en la economía de un equilibrio generalizado.*”²²⁴ En base a esta creencia la idiosincrasia capitalista ha devenido en lo que observamos hoy en día, con la hegemonía a escala planetaria de un liberalismo desenfrenado, que poco sabe de la libertad humana y mucho de la libertad del mercado, tatuando con tinta indeleble en el cerebro y el corazón de los individuos que día a día marchamos al nuevo apostolado productivista la consciencia de que es en la adaptación a las leyes del mercado en donde se hallan las claves para toda emancipación posible, “... *que no hay más que un inmenso movimiento planetario al que no tenemos posibilidad de sustraernos. Sobre esta base, el Estado universal tiene un futuro promisorio. Sin espíritu de resistencia que se le oponga, el totalitarismo de un pensamiento uniformizado, una economía monoteísta y el fin de la historia terminarán por imponer rápidamente su ley haciendo realidad una dictadura incomparable con ninguna otra del pasado.*”²²⁵ Aunque pueda parecer apresurado hablar de una dictadura global, tampoco podemos ser tan ingenuos como para no darnos cuenta de que hay varias situaciones que nos hacen dejar fuera de toda duda la existencia de poderes que están por sobre la política cotidiana e incluso de la democracia: tratados de libre comercio

²²⁴ Ibid; pág. 109.

²²⁵ Ibid; pág. 113.

entre países sin ser siquiera consultados por los representantes de los pueblos implicados, ejercicios militares mancomunados, el obsesivo secretismo de la diplomacia, etc... La cuestión es que las dictaduras más eficaces han dejado de ser las del Gran Hermano de Orwell, y cada vez se parecen más al mundo feliz de Huxley.

En tal contexto de naturalización de la economía actual y, por qué no decirlo, de idiotización permanente de las masas, especialmente a cargo de los medios de comunicación- idiotización siempre amparada en el principio de que a nadie se le obliga a consumir nada (sic)- nuestro occidente ha abrazado un nuevo culto, al del dios del tener por sobre el ser. Vacuada de contenido la espiritualidad religiosa que caracterizó al hombre occidental durante la edad media y parte de la modernidad, no era aún el momento de avanzar hacia un cambio de paradigma, pero hoy podemos comprender en los usos de la sociedad cómo la salida a la situación de desamparo a que nos expuso la muerte de Dios ha devenido en un abandono de nosotros mismos, lanzados a la maquinaria productiva en la que todo éxito o fracaso se resume en el tener o no tener, tener mucho o poco, lo que nos lleva a considerar desde nuevas perspectivas lo que podemos proponer como una lucha frente a las condiciones de vida actuales, que vayan más allá de la pura estructura económica de la sociedad: “... *una crítica del cristianismo, sin duda, y de los ideales de renunciamento que lo acompañan, una advertencia, ya en esa época, contra el aumento de poder de la sociedad de consumo y el culto al tener en detrimento del ser, un ataque en toda regla al liberalismo, los burgueses, los filisteos y el trabajo, pero también una condena sin paliativos del Estado, entendido como una monstruosidad sin alma, bestial y frío.*”²²⁶ Más allá de las apariencias, la debilidad de la configuración de nuestras comunidades proporcionada por el capitalismo en los últimos siglos, es que no llega a superar la cuestión esencial que tuvo como consecuencia el inicio del declive del cristianismo (del cual nos encontramos en sus últimos períodos), la que entendemos como la incapacidad de dar un sentido a la existencia humana desde sus propias posibilidades. Siempre amparado en un ideal de libertad, el capitalismo, y el modo de vida que éste trae consigo no ha llegado con las respuestas, pero tampoco con los caminos que puedan ofrecer al hombre perspectivas de despliegue de nuestra voluntad tanto como de nuestras capacidades más concretas.

²²⁶ Ibid; pág. 116.

Por una parte, aunque se han verificado ciertas mejoras en la calidad de vida de las personas en los últimos tiempos, estamos lejos de observar una cultura en la que se puedan dar por superados los obstáculos del pasado. En diversos puntos del mundo el hambre sigue siendo un protagonista de la vida cotidiana de millones de seres humanos, las guerras motivadas por intereses comerciales, es decir, todas las guerras, siguen causando miles de víctimas inocentes a diario, el analfabetismo impide a muchos otros poder llevar una existencia propiamente humana, las precarias condiciones laborales llevan a enormes cantidades de trabajadores a ver mermada su salud física y mental, los salarios siguen siendo insuficientes en la mayoría de los países del mundo, niños se ven obligados a abandonar sus estudios básicos para entregarse a trabajos desgastantes y siempre mal retribuidos... y todo lo anterior sin contar las diversas formas de violencia que sufren grupos humanos tan diversos como son las mujeres, inmigrantes, personas pertenecientes a una raza o nacionalidad determinadas. Hablar de que vivimos en un mundo civilizado, o desarrollado, lo cierto es que logra provocar más dudas que certezas, dudas que a todas luces no logran ser disipadas por la recurrente insistencia en la libertad de la que seríamos dueños según la perspectiva liberal.

Ya hemos reconocido la complejidad que implica comprender la noción de libertad, pero más fácil, por obvias razones, resulta comprender el abuso de tal noción con que nos encontramos en la vulgata neoliberal, cuando se defiende a ultranza una idea de libertad que lejos de remitir a nuestra voluntad, se enfoca más bien en nuestra animalidad, en la promesa fácil, en el encanto del brillo con que se publicitan las ventajas de nuestra civilización, inalcanzables e impensables en cualquier otra época de la historia humana, pero que en el fondo se trata siempre de una libertad vinculada a la única posibilidad de adquirir cosas –la tiranía del tener por sobre el ser-. Ciertamente este no es el espacio para hacerlo, pero un análisis de la publicidad actual que se dirija a su contenido, y no a sus formas y estrategias, nos ofrecería un claro paisaje de cómo es que en la actualidad la libertad tendemos a comprenderla como un modo de configurar la existencia a partir del ingreso en un circuito de obediencia respecto de cuáles serían los fines de la vida, pero que prontamente se desnuda como adaptación a una maquinaria productiva autofagocitante. *“Querer la libertad liberal induce a inscribirse en el movimiento gregario y supone no tener que obligarse a reflexionar, analizar, comprender, pensar; es decir, ahorrarse todo esfuerzo crítico propio, pues basta*

con obedecer.”²²⁷ No se trata de que el capitalismo liberal obligue a punta de pistola a someterse a él, sino que lo hace más bien al imponerse como la única posibilidad de desarrollo de la vida, siempre amparada en las leyes del mercado, pero sin ofrecer verdaderas posibilidades alternativas que se vinculen a los deseos de cada individuo, sino que fomentando la capacidad de endeudamiento, el emprendimiento individual y la participación activa en los movimientos que surgen desde esta comprensión de la sociedad y la economía.

Lo anterior puede que no carezca de cierta legitimidad, en el sentido de que de una u otra forma se trata de posibilidades bajo las cuales puede desplegarse una vida humana, pero cuando estas prerrogativas se erigen como las únicas (al menos como las únicas con perspectivas de “éxito”), sucede que, aparte de la obsesión del tener por sobre el ser, los individuos pierden su centro de gravedad y se orientan hacia la asimilación de una maquinaria que termina por ahogarlos en su propia ciénaga. El resultado de esto, de la entrega a un modo homogéneo de estructurar la vida, tiene como consecuencias lo que Marcuse denominó como el hombre unidimensional, del cual Onfray nos entrega una versión propia y más actualizada, catalogándolo de “... *iletrado, inculto, codicioso, limitado, obediente a las consignas de la tribu, arrogante, seguro de sí mismo, dócil, débil con los fuertes, fuerte con los débiles, simple, previsible, aficionado empedernido a los juegos y los estadios, devoto del dinero y sectario de lo irracional, profeta especializado en banalidades, en ideas mezquinas, tonto, ingenuo, narcisista, egocéntrico, gregario, consumista, consumidor de las mitologías del momento, amoral, carente de memoria, racista, cínico, sexista, misógino, conservador, reaccionario, oportunista y portador, además, de ciertos rasgos de la misma índole que definen un fascismo ordinario (...)* Este es el sujeto cuyos méritos, valores y talento se nos alaba hoy.”²²⁸ El panorama puede parecer en extremo pesimista, pero no podemos negar que esta larga lista de características psicológicas, aun cuando no se den cita necesariamente en el mismo individuo, son sin lugar a dudas varios de los rasgos del occidental posmoderno, siempre más preocupado por seguir una moda que por seguir su propia razón, más preocupado de pagar las deudas del auto último modelo que de la educación de sus hijos, ferviente defensor de la solidaridad en la capilla pero sin escrúpulos en la calle, plenamente

²²⁷ Ibid; pág. 201.

²²⁸ Ibid; pág. 182.

al día con los vaivenes de la farándula pero ciego frente a los abusos de poder operados en sus narices.

¿Acaso no ha sido la moda un elemento propulsor de la identidad de aquellos incapaces de manifestar su propia forma de ser? ¿No ha sido el deporte, quizás una de las actividades más nobles del ser humano, utilizado para inocular una nueva obsesión y proporcionar otros canales de descarga de tensiones sociales lo más alejadas posible de la política? ¿La sensibilidad de una nación no se viene abajo desde el momento en que empieza a recibir inmigrantes en condiciones miserables? Este hombre unidimensional en su versión del siglo XXI sin dudas que nos enfrenta a un problema completamente nuevo, que es el de las masas inconscientes de sí mismas, viscerales, y quizás lo más peligroso de todo, con la ingenua pero absoluta convicción de ser empoderadas, cuando en realidad lo que son es eso, una masa moldeable a gusto de sus dirigentes. Lejos de ser un pueblo consciente, la masa posmoderna se define y manifiesta cada vez más como esa caricatura futurista de un individuo totalmente funcional y eficaz, pero sin los medios suficientes como para ser un miembro activo de su entorno, incapaz de reflexionar y criticar lo que sucede a su alrededor, con lo cual su única alternativa es seguir cumpliendo en su rol de Sísifo sin nunca llegar a saber realmente por qué.

En esas circunstancias, podría aún apelarse a una última justificación que permita aceptar la situación actual de occidente como, al menos en parte, deseable, se trata de la felicidad, de esa absurda intención de reconocer mérito en la bovina sonrisa que se dibuja en el rostro de quienes, despojados de una educación integral, despojados de los recursos materiales necesarios para una vida digna y despojados finalmente de toda posibilidad de estructurar una existencia autónoma y dimanante de la propia voluntad. Esa risa de los humillados y ofendidos es la que se pretende asimilar a un ideal de felicidad que ha sido tema de la religión, la filosofía y de todas las preocupaciones que motivan al ser humano a la acción, pero la felicidad, en ese sentido, se ofrece como un estado permanente, cuando sabemos que la felicidad no puede ser más que un estado pasajero compuesto de instantes, instantes que son el resultado del devenir de la existencia de cada persona. Por eso, la risa del ignorante, la carcajada del paria son más bien la muestra de la animalidad que aún permea en nuestra cultura, no se trata de felicidad, se trata simplemente de las reacciones de un

individuo frente a una situación que causa hilaridad. Si es la felicidad lo que se expresa en la risa del marginado, en su sentimiento de satisfacción frente a su limitada vida, el paso lógico sería entonces generar una sociedad de marginados y olvidarnos de todos nuestros esfuerzos de lograr una sociedad más sofisticada. El absurdo de apelar a una supuesta felicidad de la inconsciencia frente a lo que es la vida en su conjunto es sencillamente indefendible, una pura estrategia de mercado, aceptar la fórmula de Benn según la cual la receta de la felicidad es ser tontos y tener trabajo.

Ahora bien, es preciso reconocer que esta inducción hacia ese vago deseo de felicidad permanente ha sido hábilmente estructurada por nuestras sociedades, especialmente a través de estrategias publicitarias que han sido capaces, a través de un largo período de tiempo, y fomentadas y consolidadas especialmente a partir de la globalización, de insertar en los individuos formas de la felicidad, recetas predeterminadas que suponen la eficacia de, siendo asimiladas correctamente, proporcionar un estado de satisfacción del individuo consigo mismo y con su entorno, pero una satisfacción que siempre se expone como una gestión del individuo según los valores del momento, y por supuesto siempre subsidiaria de una plena aceptación de las leyes del mercado y la publicidad.²²⁹

Pero como las cosas en el ámbito humano no suceden de modo tan sencillo, en tanto somos portadores de deseos que van más allá del instante inmediato, y que por ello somos capaces de proyectarnos y determinar diferentes modos de vivir, la unidimensionalidad del individuo posmoderno es lo que en gran medida trae consigo las recurrentes angustias con que el hombre actual se ve enfrentado en su vida. Si hay un sentimiento que recorre al ser humano de nuestras sociedades posmodernas, capitalistas, digitales... es el del malestar. Hay un algo que erosiona nuestra capacidad de aceptar la vida como un suave tránsito que va desde el nacimiento a la muerte, hay una angustia que emerge de la indefinición de lo que somos y que constantemente nos obliga a retornar a la pregunta sobre el sentido de todo lo que hacemos. *“El malestar en la cultura que ha analizado Freud tiene su origen precisamente en el sacrificio de los deseos individuales en beneficio de la elaboración de máquinas colectivas, el olvido del individuo, que se pospone a favor de todas las*

²²⁹ Al respecto, remito al segundo capítulo de la primera parte, *Rasgos de la crisis*, especialmente en los apartados *El nihilismo consumista*, *Esclavos de sí mismos* y *En la vereda opuesta*.

cristalizaciones del instinto gregario, la renuncia a los placeres para tener como único objetivo el lugar que se ha de ocupar en el juego social, el sacrificio de la libertad individual, todo ello a cambio de una sociedad obsesionada por la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante."²³⁰ Si la promesa del neoliberalismo era la libertad individual, su realidad es que esa libertad no se entiende más allá de las relaciones de mercado, lo cual constituye sólo una de las parcelas de la existencia humana, pero no la existencia en su totalidad. En ese sentido, nuestra civilización, tal como la consideramos hoy, lejos de alcanzar los logros por los que supuestamente apostaba el neoliberalismo, ha sido más bien el caldo de cultivo de una nueva forma de obsesión del hombre. Lo que ayer fue obsesión por Dios y por las leyes divinas, hoy ha mutado a obsesión por ser aceptado, por tener lo que el vecino tiene, por no quedar fuera de las conversaciones sobre el último vestido de moda, por sostener, en el caso de los varones, una hombría vinculada más a los músculos que al cerebro, a cumplir con los nuevos mandatos que hacen de un individuo una persona de bien.

Pero no se trata de una situación irreversible, la caída cada vez más masiva de hombres y mujeres en las redes consumistas de la sociedad neoliberal es sólo uno de los aspectos de nuestra cultura, por lo que reflexionar sobre formas alternativas que permitan ofrecer nuevos puntos de libertad y de despliegue de una voluntad libre es una tarea que puede establecer nuevos criterios en torno a los fines y los medios legítimos del ser humano para alcanzar su plenitud. Si bien nuestras sociedades se asimilan visiblemente a la distopía presentada por Huxley en *Un mundo feliz*, en tanto, y a diferencia del cristianismo, lo que se espera es que los humanos caigan gustosamente en la tentación de una vida placentera y sencilla, pero por sobre todo pasiva, no podemos cegarnos ante la posibilidad de caminos alternativos para construir un modo de relaciones sociales diferentes del que conocemos hoy, lo que finalmente implica la transformación de la humanidad en una nueva versión de sí misma, más genuinamente libre, más acorde a los requerimientos de su voluntad.

En vista de lo anterior, es necesario repensar la noción de poder, entendida como fuerza organizadora de las colectividades humanas, y en este punto cabe recordar que el poder es parte esencial del desempeño de nuestras comunidades, más allá de los problemas que surgen en el ejercicio mismo del poder y que han llevado al concepto a una negativa fama de

²³⁰ Ibid; pág. 123.

entender sus relaciones como relaciones de abuso de unos para con otros. Aquí el poder lo entendemos en su concepción positiva, como fuerza por supuesto, pero como fuerza creadora e inventiva, y no como fuerza coercitiva. *“El poder, sin duda, pero única y exclusivamente para expresar, realizar, encarnar una política, es decir, un proyecto, ideas, una voluntad, una energía. La fuerza se distingue de la violencia en que la primera sabe adónde va, mientras que la segunda se somete a las pulsiones salvajes que la habitan. El capitalismo es una violencia, la política es una fuerza. Y ésta constituye el único remedio a aquél.”*²³¹ Y no sólo un remedio para el capitalismo, sino que para la ignorancia, para que la política sea cuestión de aquellos a quienes les corresponde ejercer la política: el pueblo, la gente, y no a cuentacuentos y encantadores mágicos que prometen el cielo aquí y ahora (siempre se les olvida indicar que es el cielo aquí y ahora, pero sólo para ellos). Y fuerza, el poder es fuerza racional, dirigida desde las entrañas del humano pero pasadas por el cedazo de nuestra razón e inteligencia, el matrimonio de nuestra voluntad con nuestra racionalidad, la aceptación de nuestros instintos pero junto con ello aceptación de la alteridad, de reconocer que el mundo es al mismo tiempo de todos y de nadie.

Frente a la ingenuidad de no reconocer en la fuerza un componente insoslayable de la realidad humana, la clave nos parece estriba en la forma en que seamos capaces de canalizar esa fuerza, y esto no quiere decir que al desplegar esa fuerza que es el poder nos encontremos totalmente libre de errores y vicios, pero sí de comprender que la dirección que se le da a esa fuerza es de nuestra exclusiva responsabilidad, y ahí se encuentra el meollo del asunto, si esa dirección la orientamos hacia la reproducción de un sistema cuyo fin principal es la acumulación de las riquezas y la liberalización de un mercado tendiente a la perpetua repetición de lo mismo, o bien apuntar a la consolidación de una sociedad humana en donde el fin sea la humanidad misma, y no su medio de acumulación y enriquecimiento. Ciertamente esta crítica vale sólo para el caso del capitalismo, pero la noción del poder como fuerza creadora vale como arma contra todas las formas de ejercicio de poder totalitarias que se han dado cita en el escenario de nuestra historia, y donde siempre han sido más la regla que la excepción, *“... lo real sólo es racional si la voluntad de los hombres modifica el mundo, si la energía que atraviesa la historia de un lado a otro es canalizada, cristalizada,*

²³¹ Ibid; pág. 122.

formada y formulada mediante decisiones con las que se levantan los edificios que son las civilizaciones.”²³²

En otro aspecto, el no tener miedo en reconocer al poder como fuerza nos previene contra aquello que ya se mencionaba, la violencia, siempre irracional y sin una meta profunda que pueda calar hasta dotar de sentido a las cosas que hacemos, y por ello es indispensable reconocer al poder como tal. Hemos visto en la historia cómo, al menos en la fase civilizatoria en que nos encontramos, sería un error de proporciones considerar al poder desde un pacifismo total. No podemos soslayar el hecho de que al menos en el contexto actual, es necesario considerar a la fuerza en todas sus posibilidades frente a la violencia que ejerce permanentemente el poder tradicional. Pero ello debe también servirnos como indicador de lo que se debe tener en cuenta si lo que se quiere es transformar el mundo, y no sencillamente cambiar los rostros de los explotadores, que ha sido el resultado y gran fracaso de las revoluciones conocidas hasta hoy.

Como se ha señalado, para que la fuerza del poder tome una dirección consecuente con la voluntad humana, las ideas son admisibles, pero sólo como guías, como faros que nos permitan no extraviarnos en el camino, pero en tanto esas ideas se convierten en mandato es cuando comienzan a ejercerse las violencias. Para que la intención de transformar el mundo sea una posibilidad y no simple letra muerta, es preciso en primer lugar derribar un mito que se le achaca al pensamiento de izquierda en general, se trata de la noción de igualitarismo: *“En este sentido, el igualitarismo, primer momento de la encarnación de esta mística de izquierda en la historia, no tiene nada que ver con lo que sus detractores pretendan que sea. No es culto de la uniformidad, ni celebración de la indistinción que daría lugar al odio a los genios y a los grandes hombres, acompañado de la voluntad de nivelar al mayor número posible de individuos en el reino de los más simples de espíritu.*”²³³ Para que el sentido de igualdad sea motor de un nuevo mundo, no debe oponérsele a la alteridad, la cual no se trata de reconocer exclusivamente un sentido agónico que marca las relaciones interpersonales, sino que reconocer en la distinción natural que existe entre un individuo y otro, pero también en sus afinidades, un enriquecimiento de lo que significa la existencia humana. De no

²³² Ibid; 135.

²³³ Ibid; pág 138.

admitirse la alteridad como un principio positivo de la conformación de las comunidades humanas, sencillamente caemos en el torpe error de apuntar hacia la más fría homogeneización de la vida. Por ello, la igualdad debe concebirse desde el ámbito de las oportunidades a las que cada persona pueda acceder, y no como una fútil intención de ver en todos a un igual a los demás, pues de ser así, nuestra experiencia vital se vería marcada por el más agudo anquilosamiento, haciendo de la vida misma una insufrible repetición al infinito, que nada tiene que ver con el eterno retorno nietzscheano. Por lo anterior, es necesario entonces reconocer en el individuo algo único e irrepetible (algo que en todo caso se dice hasta el cansancio), tan único como el resto de individuos que hayan por el mundo. Ya se ha indicado anteriormente, optar por el individuo o por la sociedad como el fundamento de la existencia social de los seres humanos es una decisión que, creemos, sólo puede llevar al anquilosamiento de las comunidades bajo la idea de un igualitarismo extremo.

De lo anterior entonces, y si lo que queremos es abrir espacios que nos permitan pensar como una posibilidad real la transformación del mundo, una de las prerrogativas consiste en transmutar el sentido de lo que podría ser una revolución, esta vez ya no entendida exclusivamente desde la violencia, sino que como una actitud también individual, que no ha de exigir sacrificios por la causa ni inútiles derramamientos de sangre, sino que una concepción de revolución que se enquite en el corazón de los hombres no como mandato, sino que como responsabilidad de cada quien por establecer nuevas bases que den no un nuevo sentido a la humanidad, sino que ofrezca a cada hombre y mujer la capacidad de construir para sí mismo ese tan anhelado sentido, tarea que, como ya hemos señalado, sólo acaba con la muerte. *“Fin de le grand soir para mañana, fin de la resolución de conflictos después y con el fin de la historia, fin de las revoluciones económicas monoteístas. Las revoluciones de hoy se actualizan en la forma de las subjetividades.”*²³⁴ Estas revoluciones subjetivas no tienen por objeto el ejercicio del poder político en los términos de institucionalidad, pues si bien buscan una transformación en ese orden, su forma de manifestación se da en filigrana, en pequeños espacios por entre los cuales los seres humanos pueden abrirse camino de acuerdo a sus propias necesidades y deseos, sin que por ello sean cohibidos y lanzados hacia formas de vida que no tienen por qué ajustarse a los

²³⁴ Ibid; pág. 179.

requerimientos de cada persona. Las revoluciones subjetivas tienen el mérito de no asumirse a sí mismas como verdades absolutas, sino que como apertura de esos espacios que pretenden fomentar la libertad individual. La lucha por los derechos sexuales no es una lucha por imponer formas específicas de vivir la sexualidad, sino que por el reconocimiento de aquellas formas prohibidas hasta hoy; las diferentes luchas de los pueblos indígenas en el mundo no tienen fines colonizadores, sino que también de reconocimiento de esas comunidades asfixiadas desde que entraron en contacto con la “civilización superior”; la lucha por la igualdad de género no es una lucha por invertir los roles que existieron hasta hoy, sino que por compartir aquellas tareas necesarias para la vida hasta en sus aspectos más domésticos.

Finalmente, estas revoluciones subjetivas tienen como fin fomentar la satisfacción del hombre por vivir, ni más ni menos que eso. ¿Es tan difícil aceptarlo? ¿Es tan absurdo proponer formas políticas que apunten al placer de hombres y mujeres por vivir? Decididamente no. Más allá de todos los conceptos morales restrictivos que aún permean en nuestras sociedades, creemos que nos encontramos en una etapa de la historia, al menos occidental, en la que se deben superar los miedos a reconocer en el humano a un ser tendiente a la satisfacción y la plenitud, ni siquiera llamémosle felicidad de momento para no dar apariencias utópicas. Esta concepción de una política destinada al goce no es algo del todo nuevo, quizás nunca puesta en práctica con toda la fuerza necesaria, pero que sí nos ofrecen principios alternativos en relación a cómo comprender los fines de la existencia política. “¿*Qué principios animaban a estas lógicas nuevas? El fin de las imposiciones, la liberación, la superación de las sumisiones, el goce en lugar de la obediencia, el placer en lugar de las relaciones de amo y esclavo. Lejos de Mao y de Trotski, más cerca de Marcuse y Vaneigem, estas reivindicaciones se apoyaban en una estética renovada de la intersubjetividad presidida por el signo del hedonismo.*”²³⁵ Aquí el hedonismo debemos separarlo de su concepción habitual, más cercana al libertinaje, pues en términos filosóficos, y como lo revisábamos en el primer capítulo de esta tercera parte, el hedonismo lo consideramos como el llamado a enfocar nuestra existencia hacia el placer de vivir, no a pasar a llevar el espacio ajeno o aprovecharse del prójimo en una lógica de completa despreocupación por los valores y principios éticos que orientan la vida de cualquier hombre o mujer de cualquier época.

²³⁵ Ibid; pp. 150-151.

Y para que una actitud política pueda defender estos principios de un hedonismo consciente, es necesaria la intersubjetividad. No se trata sólo de deberes y obligaciones de corte social, las cuales si bien son ineludibles y necesarias para propiciar el goce de los individuos, son finalmente éstos los que configuran los espacios en los que se desarrolla nuestra vida común con el otro. *“En su modalidad de golpe de Estado, la revolución está muerta. La que vive es la modalidad libertaria de la revolución o, en el lenguaje de Deleuze y Guattari, molecular. Lejos de futuros radiantes y venturosos y de pacificados porvenires, es necesario soñar con el devenir revolucionario de los individuos, que es la única ética concebible para un libertario en el cambio de milenio.”*²³⁶ Las revoluciones del pasado, comandadas por los dogmas antes que por hombres y mujeres, mostraron en su ejercicio no sólo una brutalidad similar a la de los conservadores de siempre, prácticas que supuestamente se abandonarían para siempre en honor a la felicidad universal, sino que además mostraron una completa incapacidad de establecer una organización social que al menos permitiera cierta holgura en el ámbito material, por tanto, no lograron dar con ninguno de sus fines, salvo la eliminación física de quienes se le opusieran, incluso cuando fueran nacidos en el seno del ímpetu revolucionario. Lo anterior se explica por el dogmatismo con que fueron llevadas a cabo estas revoluciones sociales, que en su obsesión por cumplir con esos dogmas y programas revolucionarios, olvidaron que en el fondo de todo se encontraban los hombres y mujeres postergados de siempre, los marginados que por más que pasaron a ser en el papel los protagonistas de la historia, su rol rápidamente volvió a ser el de los olvidados.

El espíritu dogmático que animó estas revoluciones se refleja claramente en la uniformidad de las sociedades que vivieron estos procesos políticos. Decir que todo fue horror y miseria es sin duda una exageración reaccionaria, pero imposible es desconocer el carácter dictatorial y totalitario que expresaron tales movimientos. La obligación por el cumplimiento de la idea, el recurso del sacrificio por la causa y la obsesión por hacer de todos los miembros de una comunidad pastores de un mismo evangelio no podían más que desembocar en una homogeneidad nociva, en un rechazo de la alteridad y la divergencia tan necesarias para el desarrollo pleno de la experiencia humana. Frente a tal escenario, y siguiendo los parámetros de las revoluciones subjetivas, las microrrevoluciones, es que

²³⁶ Ibid; pág. 193.

Onfray va a restituir la figura del dandi como un paradigma revolucionario, pese a todas las sospechas que pueda generar una figura asociada más bien a la burguesía cuando de lo que se trata es de pensar formas revolucionarias que rompan con las estructuras del pasado. *“El dandismo y el pensamiento libertario funcionan de maravilla en todos los que, lejos de los imperativos del realismo socialista, según el cual es necesario someter el arte a la política, postulan exactamente lo contrario y esperan que el arte informe a la política, la alimente, le transmita fuerza, vigor y energía (...) Contra el igualitarismo, esa nociva religión de la igualdad, el dandismo reivindica una subjetividad radical, activa en la lucha contra todas las consignas del momento.”*²³⁷ Como se ve, aquí el dandismo no es ninguna moda, al contrario, es la actitud bajo la cual un individuo puede darle forma a su propia existencia, y junto con ello, al mundo. Obviamente esta tarea estética de las revoluciones subjetivas nace en el individuo, pero inevitablemente se encuentran y coordinan o rechazan en el cruce con los otros. Lo relevante en este punto es que el dandismo ofrece la oportunidad de abordar estéticamente a la política, algo que creemos tan posible como necesario, y que de ninguna manera representa algo así como una irresponsable despreocupación por los asuntos más urgentes, pues justamente de lo que se trata es, de cierta manera, quitar de encima la gravedad con que se ha ejercido la política y dotarla de un sentido estético, de embellecer la acción política por medio del desarrollo de ideas que puedan hacer de la vida más una experiencia que una carga.

En el dandi se refleja el espíritu de las microrrevoluciones, la intención de ejercer desde nuestra propia voluntad y racionalidad la experiencia de la que cada quien es dueño, admitiendo la posibilidad de darle un sentido estético, entendido éste como darle a la propia vida la forma que deseamos íntimamente, pero el dandi podríamos decir que está en el nivel de la persona, en su interioridad, la cual ha de desplegarse hacia afuera, hacia el encuentro con el otro, y en ese encuentro se nos propone la imagen de la barricada como el punto en que se reconocen dos bandos, los que no quieren cambiar nada y los que quieren transformarlo todo, y en este bando es donde se debe generar la coordinación no sólo de las voluntades, sino que también de las inteligencias como adelantábamos en el capítulo precedente, coordinación en extremo relevante, ante la imposibilidad de pensar una

²³⁷ Ibid; pág. 211.

revolución, incluso subjetiva, que coincida con un pacifismo absoluto, aun cuando la paz sea una de las condiciones más deseables para la libertad de los individuos. *“La revolución pacífica, deseo piadoso, no basta para desencadenar una auténtica acción subversiva. En cambio, la asociación de egoístas, la creación de una dinámica que reúna esas fuerzas dispersas en una maquinaria para perforar las líneas enemigas, presenta a la acción soreliana violenta un futuro radiante.”*²³⁸ No se trata de desear la violencia, sino de impedir que la ingenuidad domine en el espíritu revolucionario, de no creer que ante cualquier transformación radical a que se someta el mundo humano no habrá una reacción conservadora. Las microrrevoluciones si bien no pretenden imponer un orden determinado, y entendiendo que una asociación egoísta, herencia de Stirner, debe pasar por el juicio de la razón (de lo contrario, no sería más que violencia bruta), asume la certeza del sentido de libertad que existe en cada hombre y mujer que quiere configurar su vida desde la voluntad individual, pero también en el reconocimiento de la divergencia, de la alteridad, de la necesidad del error y de que toda transformación no es definitiva, que siempre nos lleva a nuevas metas y a nuevos desafíos que pueden ser superados dentro de una consciencia libertaria que nada garantiza, pero que también nada impone en términos de inhibición individual.

*“Ni humanismo, ni derechos del hombre, ni caridades asociadas, ni retorno a las grandes virtudes proclamadas y reiteradas al modo del incesante girar de los derviches, la filosofía radical quiere una potencia de acción efectiva y no una compasión moralizadora verbal y verbosa, estéril y esterilizante.”*²³⁹ Si hemos hablado de microrrevoluciones es para marcar la diferencia entre estas revoluciones subjetivas y las de los grandes relatos de los siglos XIX y XX, en las cuales fue el ideal el que actuó como paradigma de toda acción. En el caso de las microrrevoluciones, por ser el individuo el centro de su propia lucha, ya no hay lugar para tales relatos. Lo que queda entonces son los individuos, unos junto a otros, pero separados por la realidad independiente que cada uno de ellos representa. Las únicas obligaciones que quedan en tal contexto son las referidas a la coordinación entre las personas, entre sus voluntades y sus inteligencias, entre los fines requeridos por aquéllas y los medios proporcionados por éstas; una verdadera revolución no es la que mata más enemigos o la que

²³⁸ Ibid; pág. 277.

²³⁹ Ibid; pág. 187.

hace nacer figuras de culto para los libros de historia, la verdadera revolución será la que se genere en el corazón de cada hombre y mujer que, hastiados por un mundo en el que se tiene en mayor estima al tener que al ser, en el que los valores económicos son más influyentes que los valores humanos, en el que la homogeneidad asfixiante se disfraza de libertad, lo primero es remecer la consciencia de los individuos, solo después de eso viene la acción efectiva de la organización política, no como complemento, sino como resolución de esa segunda dimensión de la vida humana, la social, tan integral como la individual.

CONCLUSIONES

Inicialmente este trabajo versó sobre lo que hemos considerado, refiriéndonos al contexto actual de la civilización occidental, un escenario de crisis. Ahora bien, y como se ha señalado, calificar la situación de una civilización bajo la noción de crisis puede ser problemático, especialmente si nos detenemos a pensar que, en términos estrictos, no hay período de la historia humana que no se haya visto influenciado por situaciones críticas. Pero la discusión que hemos pretendido instalar no se refiere a una crisis en específico, de ahí la necesidad con que nos encontramos de no definir nuestra crisis desde un solo ámbito, para comprenderla mejor desde sus modulaciones generales que, como hemos visto, se vinculan fundamentalmente no a una situación que pueda ser considerada como apocalíptica o devastadora, como fueron las dos guerras mundiales o la crisis económica de 1929 (aun cuando escenas similares a las de esos sucesos se repitan incansablemente en diferentes puntos del planeta). Nuestra crisis, la que se opera en la cotidianidad de la vida del occidental medio, tiene una raigambre más bien psicológica, que se expresa esencialmente en la ausencia de un sentido respecto del modo en que llevamos a cabo nuestras vidas, lo que ha llevado a un escenario marcado por el nihilismo, por la única convicción de que lo único que vale es adaptarnos a las leyes de la modernización y digitalización galopantes de nuestras sociedades, a riesgo de quedar marginados del tren del progreso, pero dejando en un nocivo abandono todo aquello que tiene que ver con la forma en que, íntimamente, podemos ser capaces de configurar nuestra existencia más allá de los paradigmas y usos más persistentes.

La humanidad es inconscientemente joven. Pese a los notables progresos con que hoy contamos, frutos indiscutibles de nuestra inteligencia y voluntad de mejorar permanentemente nuestras condiciones de vida, lo cierto es que somos una especie joven, y más aún si contamos con que en el paso de lo que podríamos llamar el hombre salvaje hacia una humanidad civilizada, esta última ocupa un período mucho más corto de tiempo que aquél. Esa juventud no debe hacernos pensar en la esperanza de un progreso en los términos que consideró el positivismo para intentar determinar un futuro mejor para la humanidad, pero ello no es impedimento para considerar que el tránsito de la humanidad desde que se asentó en el planeta hasta el día de hoy ha sido una acumulación de experiencias,

experimentos y creencias que, desde las diversas particularidades, han aportado a la construcción de nuestro mundo, el cual como hemos declarado ya no puede ser considerado exclusivamente desde su aspecto natural. Nuestra tarea no consiste entonces en algo así como dar las claves de acceso hacia una adultez de la especie, en la que ésta se coordine a partir de una racionalidad pura o un radicalismo científico que elimine definitivamente el error y la negatividad. En vez de eso, lo que creemos es uno de los principales desafíos de la filosofía, pero también de las humanidades en general, de la política y del mundo científico, es generar nuevos horizontes posibles desde los que podamos pensar en el futuro del ser humano sirviéndonos de esa acumulación de experiencias a la que hacíamos referencia, pero también desde la certeza de las posibilidades de transformación que tan necesarias son a la hora de definir las metas humanas.

Nuestra crisis entonces no se decide en un hecho en particular, la crisis que hemos planteado a lo largo de estas páginas bien podría considerarse como un sentimiento, el que en una primera instancia se nos aparece como un sentimiento negativo. No sólo nihilismo, sino que también angustia, pero en términos más concretos abandono. Si tuviéramos que escoger un solo concepto para definir la sensación con que el individuo actual vive su día a día es ese, el de abandono. Sea en el peregrinaje laboral o amoroso, en el terror a los adelantos tecnológicos, en el consumismo que cada vez más se asemeja a una pandemia psíquica, en la obsesión por la moda y las cirugías estéticas, por supuesto que en la obsesión por el dinero cuando éste se transforma en un fin en sí mismo, en la adicción a las redes sociales que impiden establecer relaciones genuinas con el otro, etc. Es en todas esas situaciones en las que hemos llegado a detectar esa sensación de abandono, pero no se trata del abandono de un recién nacido en las puertas de un hospital público o del de una persona a su pareja amorosa, se trata más bien de un abandono del individuo hacia sí mismo, un autoabandono si se permite la contradictoria expresión. Esta clase de abandono se vincula con dos de los puntos que hemos tratado anteriormente. Primero, con el ya mencionado nihilismo, la sensación de que nada de lo que hacemos tiene un sentido realmente vivificador de nuestras experiencias, que lo que se hace lo hacemos por el sencillo motivo de que es lo que se debe hacer (como es el poder ingresar dentro de la maquinaria del progreso), y sin cuestionarnos si lo que hacemos es realmente eso por lo que quisiéramos luchar; y el segundo punto, más bien paradójico, se relaciona con el enclaustramiento al que los individuos se someten

voluntariamente, lo que se refleja hoy, y con inusitada fuerza, en la aparición de las redes sociales, en las que hombres y mujeres han encontrado el nicho para, de cierta forma, ganar la sensación de convivencia, pero evitando la confrontación real con el otro, es decir, en las redes sociales se ha manifestado evidentemente la tendencia al desencuentro, a la creencia de que la individualidad se vive en el aislamiento, en la negación de la alteridad, cumpliendo con esa caricatura del egoísta como aquel que considera que el mundo es su propio ombligo.

Pero esta sensación de abandono tiene también su explicación en la modificación de las condiciones del mundo humano que se han operado especialmente a lo largo de los dos últimos siglos aproximadamente. Estas condiciones vienen marcadas por lo que ha sido uno de nuestros principales puntos de atención, como es el derrumbamiento de las convicciones que antaño sostuvieron aquellos esquemas de mundo que hoy se hacen impracticables. En ese sentido, la crisis en que nos hemos centrado se refiere al cambio paradigmático que, indefectiblemente, ha de operar nuestra civilización en su conjunto, dado que los esquemas del pasado, al desgastarse, han de dar paso a nuevas interpretaciones de nuestra realidad, y creemos que en este punto reside la riqueza de una crisis, las que no pueden ser analizadas sólo desde la negatividad que suponen. Por tanto, la crisis que vive occidente en la actualidad es al mismo tiempo una oportunidad de generar nuevos espacios interpretativos, ulteriormente resolutivos, que tiendan a la configuración de un nuevo panorama humano que, en lo posible, sea dimanante de las necesidades del ser humano de hoy, lo que ciertamente no es garantía de evitar caminos que lleven a situaciones inquietantes o incluso dolorosas.

Las oportunidades que se abren a partir de una crisis, y ya más enfocados en lo que nos interesa, tienen relación con la generación de un nuevo sentir respecto de lo que es nuestra existencia. Superar una crisis no significa exclusivamente una transformación de las condiciones materiales en que vivimos, sino que también supone una transformación en la actitud de hombres y mujeres en lo que se relaciona con el desenvolvimiento de sus vidas, y por ello es que, para pensar en una superación de esta crisis, no basta con pensar sólo en las relaciones materiales que se establecen entre un individuo y otro, o entre una comunidad y otra. Superar una crisis como la que hemos abordado nos obliga a reconocer cómo es que los seres humanos piensan, sienten y desempeñan en todo ámbito sus acciones que finalmente constituyen el ser de cada quién, y por ello es que en primer lugar nos centramos en reconocer

cuál es ese paradigma desgastado que ha dejado de tener vigencia en una realidad como la nuestra, ese paradigma es para nosotros la Idea.

El idealismo, como puede desprenderse de las páginas precedentes, es una forma de interpretar la realidad, frente a esto no hay nada que se le pueda reprochar a la función misma que las ideas tienen en tanto imágenes mentales que organizan nuestra comprensión de esa realidad. Pero las ideas, justamente por tratarse de conceptos e imágenes que, por decirlo de algún modo, son una fotografía de la realidad, no pueden ser más que fijas, y por tanto, no pueden ser la realidad misma, y tampoco pueden ser un modo directo de relacionarnos con ella. Si podemos poner un ejemplo, supongamos que alguien quiere realizar un viaje, para lo cual se provee de mapas del lugar al cual quiere viajar. Pues bien, este mapa puede ayudar a comprender de qué modo se puede llegar más rápido a éste u otro sitio, puede permitirnos organizar de mejor manera la distribución de las actividades que queremos realizar e incluso puede darnos información sobre lugares de los que no sabíamos su existencia. Pero el viaje no es la observación del mapa. Los olores de cada lugar, el clima, la perspectiva de las calles, la playa, el bosque o lo que sea jamás podrá ser experimentado ni de cerca por un mapa, por más sofisticado que este pueda ser. Mediante esta analogía queremos dejar en claro que en lo que se ha insistido no es en el rechazo de la idea, pero sí del idealismo como la actitud conductora de nuestras posibilidades de conocimiento y despliegue de la existencia individual de cada uno de nosotros y también de nuestras sociedades.

Una cosa es admitir a la idea como referencia, como meta abstracta o como guía, pero muy distinto es hacer de una o un conjunto de ideas el todo o nada de la vida. Si la idea no es expuesta insistente y permanentemente al cedazo de la realidad carnal se transforma en un fetiche, claro que en el mejor de los casos sigue siendo una meta, pero una meta completamente viciada al encontrarse totalmente fuera de los parámetros posibles dentro del complejo de nuestra experiencia. Piénsese en la sociedad perfecta sin conflictos entre clases, o también en la vereda opuesta lo que sería un mercado absolutamente desregulado, los experimentos que han intentado acercarse a esos tópicos han fracasado rotundamente, y no necesariamente porque estuvieran teóricamente mal diseñados, sino que porque se han centrado en el cumplimiento de ideas cuyo origen se encuentran entre los deseos de los seres humanos antes que dentro de sus posibilidades concretas.

Es por esto que la idea es aquí considerada como el principal elemento impulsor de lo que hemos llamado, siguiendo a José Jara, la pérdida del centro de gravedad de la vida humana. Si en un primer momento fue la idiosincrasia monoteísta, reflejada especialmente en el cristianismo (al menos en lo que se refiere a occidente), hoy es el dinero, manifestado principalmente en la noción del libre mercado, los que han enquistado en la conciencia del occidental de hoy una forma de comprender el mundo que irremisiblemente termina por orientarse hacia un más allá trascendente, sea el reino de Dios o de la libertad absoluta (ambos conceptos completamente alejados de toda posibilidad humana), comprensión que, insistimos, aunque no provoca situaciones catastróficas, al menos hoy, sí traen consigo en el largo plazo la emergencia de un individuo pasivo, obediente frente a cada exigencia de una macroestructura que sólo pugna por su reproducción al infinito, lejos de cumplir con metas para y por los humanos. Es esta disociación entre la idea y el mundo humano lo que nos permite sin ambages reclamar una superación de la idea en los términos en que ésta se ha alzado como el fin al que deben orientarse todos nuestros afanes.

Superar la idea entonces no es destruirla, es más bien retornar a nuestro punto de gravedad, el cual en un primer momento lo situamos en el cuerpo, no como una forma de fetichizarlo, sino que de reconocerlo, de una vez por todas, como el eje incuestionable de la existencia humana. Más allá de todas esas experiencias que difícilmente podemos asociar a un mecanicismo biológico, tales como los afectos, las emociones, sentimientos, creencias, tendencias, gustos, ver en el cuerpo el fundamento de la vida humana es simplemente asumirlo como la posibilidad de toda experiencia posible. Lo anterior de ninguna manera quita el hecho en el que nos hemos detenido constantemente, en cuanto que la existencia humana se caracteriza por su dinamismo, el cual no se constata sólo en el desarrollo del cuerpo, sino que en los modos en que encaramos la vida, tanto en un nivel individual como colectivo, de ahí que la superación de la idea implica, en un primer momento, rechazar una concepción estática de la existencia, para luego abogar por su dinamismo, por su perpetuo estar en transformación, por no ser nunca un Ser unitario, y sí un constante llegar a ser, o jugando con las palabras, el error del ser humano sería considerarlo como ser, cuando en realidad es más bien un *siendo*.

Anteponer el cuerpo por sobre la idea implica, como veíamos, realzar todo aquello que supone transformación dentro de nuestras vidas, y no sólo transformaciones físicas como pudiera pensarse desde una mirada solamente centrada en el cuerpo como mecanismo. El hecho de que contemos con experiencias, y no sólo vivencias pasajeras, nos permite comprender que, si bien es el cuerpo el eje fundamental de la vida, la experiencia humana no se comprende sólo desde los procesos orgánicos, y sin pasarnos al extremo del idealismo, bien podemos comprender cómo dentro de ese fenómeno que es la vida puramente orgánica, vemos aparejados a ese fenómeno otros múltiples fenómenos que se relacionan con nuestra dimensión afectiva a la que hacíamos referencia en el párrafo anterior, pero también con nuestro ámbito intelectual, ético y estético, todos los cuales, en conjunto, producen aquello que con propiedad podríamos denominar como vida humana.

Así, el recurso de apelar al cuerpo como el núcleo de nuestra existencia nos permite no sólo comprenderla desde sus reales posibilidades, sino que además nos permite ensalzarla, no como un festejo permanente por el hecho de estar vivos, sino que en el sentido de aceptarla pese a toda su negatividad, de acoger el sentido que cada experiencia tiene tanto para un individuo como para una comunidad. El cuerpo es la base de la existencia, pero ésta cae bajo nuestra propia responsabilidad, y qué mejor modo de ensalzar la vida que asumiendo esa responsabilidad, a nuestro juicio la única vía posible para hacer uso de eso que llamamos libertad, concepto tan complejo como indefinible a cabalidad, pero que se ha presentado a lo largo de la historia humana como el motor de acción de las más grandes obras y también de las peores de que tenemos memoria, por tanto, negar la libertad como componente fundamental de la existencia humana no parece tener mucho sentido. Y por otra parte, es el principio de libertad el que se ha encontrado a la base de toda transformación humana, y sin libertad esas transformaciones (pensemos en el terreno de la moral, la política o la estética, sólo por tomar algunos ejemplos) sencillamente no serían posibles.

Por ello, asumir nuestra libertad, lo que se traduce también en asumir la responsabilidad respecto de cada uno de nosotros, es a nuestro juicio honrar a la vida como tal, considerarla como una gracia no divina, como el ofrecimiento de una posibilidad que se le presenta a una cantidad ínfima de seres dentro de la inconmensurabilidad del universo. Retornar al cuerpo, hacer de nuestras experiencias un conjunto siempre cambiante, reconocer

en todos los ámbitos de nuestra existencia un insumo de desarrollo de nosotros mismos y de la humanidad no son simples bagatelas publicitarias, sino que son prerrogativas que al menos merecen la oportunidad de ser ubicadas en un rol protagónico, por lo menos como alternativas a las formas del idealismo anquilosadas pero fuertes, en cuanto aún siguen diseñando el panorama de nuestra civilización, así como también afectando en la forma en que los hombres y mujeres seguimos encarando a la realidad como si fuera algo permanente e infinito.

Pero si hemos de enaltecer el cuerpo en las direcciones que hemos planteado, como única posibilidad de experiencia y consciencia de nosotros mismos, asumiendo que el cuerpo no es sólo un conjunto de funciones, también hemos de enaltecer a la inteligencia humana, a sabiendas también de aquellos “logros” de la humanidad que, lejos de enorgullecernos, son también, se quiera o no, productos de la inteligencia.

Por inteligencia aquí no debemos reducir el término sólo a una capacidad cognoscitiva. En este punto la inteligencia es para nosotros algo que rebasa por mucho el dominio del campo de saberes concretos y/o teóricos que, de un modo u otro, nos entregan ciertas certezas que nos orientan para la comprensión del mundo fáctico en que vivimos. La inteligencia la consideramos, en primer lugar y fundamentalmente como la característica que hace del animal un humano. Así como el águila se vale de su vista, el león de su instinto cazador o el gato de su agilidad, la inteligencia es en el caso del ser humano el principal factor de supervivencia, pero que en nuestro caso la supervivencia no llega a agotar las posibilidades de la inteligencia. Por medio de la inteligencia humana, y siguiendo un tránsito de miles de años de acumulación de experiencias, es que un individuo que carece de alguno o varios de sus miembros puede hoy llevar una vida similar a la de uno dotado de todos ellos; es gracias a nuestra inteligencia que de machos y hembras podemos considerarnos como hombres y mujeres capaces de compartir deberes, derechos, actividades y habilidades, superando el enclaustramiento de lo femenino a lo doméstico y el de lo masculino a lo social; es gracias a la inteligencia que nuestros hábitos alimenticios se refinan y dejan de cumplir una función puramente biológica, para ser también una función social y cultural. Dicho con otras palabras, el apelativo de humano con que se denomina a nuestra especie es el fruto directo y más rico de nuestra inteligencia, la cual no sólo es capaz de adaptarse a las condiciones que nos son propias, sino que además posee una inventiva casi inconmensurable

que es finalmente el motor de todo cambio y transformación relativos a los modos bajo los cuales concebimos y vivimos nuestra existencia.

Así como consideramos necesario el gesto de enaltecer al cuerpo humano, lo mismo sucede con su inteligencia, la que desde el punto de vista de los individuos podemos considerar como microinteligencias que se conectan entre sí, generando de esa manera todos los saberes de todos los ámbitos con que contamos. De tal modo que la inteligencia, aparte de lo ya dicho, no es una estructura fija, sino que es más bien un organismo en permanente desarrollo, en tanto no sólo posee capacidad adaptativa, sino que como adelantábamos también creativa, pero al mismo tiempo es gracias a nuestra inteligencia que podemos volver sobre certezas que dejan de serlo para ser substituidas por nuevas certezas, o bien abriendo un nuevo campo de incógnitas que han de ser examinados por nuestra curiosidad.

Ver en la inteligencia humana un organismo vivo, es verla también como un conglomerado de esas llamadas microinteligencias, lo que nos da cuenta de una inteligencia dinámica, incluso contradictoria cuando se trata de reconocer la diversidad del conjunto y que no permite una fijeza que sólo puede devenir en su anquilosamiento. Esto no debe entenderse como una imagen de una inteligencia débil e incapaz de asentarse a partir de bases sólidas, pues si bien no queda más que asumir en ciertos aspectos la inestabilidad de aquello que conocemos, eso no debe impedirnos reconocer también aquellos cimientos que le dan un sentido y coherencia a nuestra interpretación de la realidad. Esos cimientos son principalmente aportados por las ciencias exactas y, obviamente, por su aplicación en nuestra vida cotidiana.

Pero más allá de las necesarias certezas (que vale decir, nunca son muy abundantes), el hecho de que la inteligencia humana la entendamos como un conjunto de microinteligencias, separadas pero conectadas entre sí, nos permite despejar el sentido con el que creemos es necesario concebir la noción de tolerancia, la que fuera de la moralidad con que se la suele revestir, es para nosotros más bien un hecho infranqueable de nuestra realidad, si apelamos a una existencia agonal, en la que la alteridad sea aceptada y reconocida como uno de los ejes fundamentales de la vida humana, por lo menos en su dimensión social, la tolerancia es sencillamente infranqueable, y la intolerancia se nos aparece así como un vano esfuerzo por hacer de la vida algo otro, la intolerancia, menos que un pecado posmoderno, la

comprendemos como una suerte de ignorancia existencial, como la ingenua ilusión de que un mundo depurado de la divergencia y la negatividad que en buena medida ésta conlleva es posible. La tolerancia no es entonces un esfuerzo de empatía para con el otro, es según nuestro criterio el modo de asumir nuestra existencia en su plenitud, y no sólo desde las necesidades íntimas de lo personal. Una microinteligencia no lo es en soledad, una microinteligencia sólo puede serlo en contacto con las demás, contacto que combina empatía y resistencia, satisfacción y desagrado, después de todo, y pese a las expresiones violentas de una existencia agonal como la nuestra, es esta característica la que también de cierto modo define el panorama de la humanidad. Certezas y dudas, sentido y ambivalencia, acuerdo y conflicto... todos estos pares de conceptos antagónicos, dejan de serlo desde el momento en que los reconocemos y asumimos como ingredientes básicos de la existencia humana. De tal manera que luchar contra ese antagonismo es finalmente luchar contra algo que el ser humano no puede luchar. Las microinteligencias, como entramado, consideramos que son el modo más evidente bajo el que se manifiesta la inteligencia como tal. ¿Y qué fin más noble para la inteligencia que el mejoramiento de la humanidad? Mejoramiento, no perfeccionamiento, las microinteligencias pueden distinguir entre lo que es posible y lo que es producto de nuestra fantasía, y sólo de esa manera, en la coordinación de estas partículas inteligentes, en la construcción de lo común a partir de lo individual, es que creemos se puede llegar a una perspectiva si bien no exacta, si al menos honesta de lo que implica la realidad humana.

Y así terminamos por reposicionar lo que, a nuestro juicio, debiéramos entender bajo la idea de revolución, que en este espacio comprendemos desde la noción de las microrevoluciones abordadas en el último capítulo. Lejos de tratarse de una capitulación, esta intención de vincular las revoluciones a actos que surgen de la individualidad, lo que se pretende es superar la concepción ya añeja de las mismas, la cual supone derramamientos de sangre y totalitarismos que terminan luchando por cualquier cosa menos por el bienestar de los seres humanos, tal como se ha visto a lo largo de la historia.

Tomando en cuenta lo anterior, aceptamos la intención nietzscheana, presente en gran parte de su obra, de la necesidad de obrar hacia un mejoramiento de la humanidad, insistimos que no en su perfeccionamiento, pero sí en un desplazamiento que transita desde el sometimiento a la idea hacia la permanente construcción de la existencia humana, y para ello

son indispensables estas revoluciones nucleares que permitan a los individuos comprenderse a sí mismos desde sus particularidades especiales enmarcadas dentro del conglomerado que son nuestras sociedades. Mejorar a la humanidad ciertamente no es una tarea personal, pero sí admitimos el frecuente llamado de la filosofía nietzscheana por el empoderamiento de la vida a partir de nuestra voluntad, de tal manera que las microrevoluciones no suponen el recurso de la violencia, aun cuando ésta nunca puede ser rechazada del todo, pues la certeza que ganamos desde esta perspectiva es que una revolución, sea del tipo que sea, deja de serlo cuando se transforma ella misma en un fin, dejando de lado lo que creemos debiera ser siempre la finalidad de toda acción política, que es la organización y el cuidado de las comunidades humanas, para que en éstas los individuos puedan vivir sus vidas en un ámbito de la mayor libertad y autonomía posibles.

En contra del espíritu panfletario con que se suele abordar el problema de las revoluciones, cuando se ofrece la tierra prometida y lo que se entrega es la reproducción de muchos de los vicios que se pretendían combatir, consideramos que es deber de la filosofía reinterpretar cuáles son los modos bajo los cuales pueda aventurarse una concepción de la realidad más afín a las demandas propias de nuestra especie en el período histórico en que nos encontramos, sin caer en el pesimismo de una actitud que naturaliza los procesos humanos, así como tampoco en el utopismo que caracteriza a buena parte de los proyectos políticos habidos hasta el presente.

Finalmente, nuestra concepción de la revolución tiene un sentido ético, pero por esto no debe pensarse en la instauración de una nueva moralidad rígida o una suerte de moralina mojigata. Postular que uno de los recursos más significativos tendientes al mejoramiento de la humanidad es de carácter ético supone una transformación en torno a las certezas éticas con que contamos en lo que se refiere a nuestros hábitos, siguiendo el sentido literal de la palabra, pero en tanto fuerza configuradora de los usos sociales, la ética la admitimos desde su poder transformador. Así, una revolución que sea la reunión de las llamadas microrevoluciones tiene como fin transformar nuestra actitud frente a la existencia, lo que de los capítulos precedentes podemos señalar significa una reestructuración de los fines de la vida humana, los que deben ser siempre emanados de la experiencia misma, de su

acumulación y del sentido que en base a ella le demos a la realidad de la que cada uno participa.

La ética entonces no debe llevarnos hacia una estructura fija; la ética no tiene que ver con imposiciones o leyes, pues de lo que se trata es justamente de establecer una ética que se amolde a las características humanas, las que no podemos someter a un plan o a una universalidad total, como generalmente ha ocurrido hasta ahora. Si lo que pretendemos es la superación de una crisis que se manifiesta en la dilatada pérdida de sentido que aqueja al individuo occidental, una propuesta ética ha de recusar aquellos valores del pasado, sin la necesidad de destruirlos, pero sí de superarlos, para de ese modo acceder a una comprensión de la noción de humanidad que nos permita pensarla desde nosotros mismos, entendidos como unidades y como conjunto, como partículas independientes que componen un todo mayor.

Una ética como la que defendemos nos permite evaluar a los seres humanos desde perspectivas que, por una parte, se amolden a las exigencias básicas bajo las cuales sea posible una organización social digna de una humanidad mejor, lo que incluye ámbitos como la educación, la política o la economía, pero por otra parte, que sea una ética capaz de reconocer la necesidad que los humanos, más allá de la idea de felicidad, tienen de estar satisfechos con el mundo que le toca en suerte a cada uno vivir. Mejorar a la humanidad no quiere decir para nosotros acceder a una humanidad completamente eficiente, sino que de que ese principio de satisfacción (que no es libertinaje) sea la meta de cada individuo, obviamente siempre dentro de un contexto de respeto y valoración de la alteridad

Como lo hemos venido diciendo, las recetas mágicas no existen, y por tanto es en nosotros en donde se encuentran las claves para llegar a una comprensión de nosotros mismos que reclame por nuestra voluntad de hacernos dueños de nuestra existencia, que es el anhelo de cada individuo y la lucha que día a día llevamos con el mundo...

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, Jean; *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*; Siglo XXI; Madrid; 2009.

Pantalla total; Anagrama; Barcelona; 2000.

BAUMAN, Zygmunt; *Modernidad líquida*; Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires; 2004.

Vida de consumo; Fondo de Cultura Económica; México; 2017.

BIBLIA, Sagrada; Editada por la *Sociedad Bíblica Católica Internacional*; Madrid; 2008.

CAMUS, Albert; *Obras completas I y II*; Aguilar; México; 1961.

DE BEAUVOIR, Simone; *El segundo sexo*; De bolsillo; Buenos Aires; 2014.

Para qué la acción; Leviatán; Buenos Aires; 1995.

DIÓGENES LAERCIO; *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza editorial; Madrid; 2007

DODDS, E.R.; *Los griegos y lo irracional*; Alianza editorial; Madrid; 1999.

ECO, Umberto; *Apocalípticos e integrados*; De bolsillo; Buenos Aires; 2016

ELIADE, Mircea; *El mito del eterno retorno*; Alianza editorial; Madrid; 2011.

EPICURO; *Obras*; Gredos; Barcelona; 2007.

HAN, Byung-Chul; *En el enjambre*; Herder; Barcelona; 2014.

La sociedad del cansancio; Herder; Barcelona; 2012.

HEIDEGGER, Martin; *Ciencia y técnica*; Editorial Universitaria; Santiago; 1984.

Conferencias y Artículos; Ediciones del Serbal; Barcelona; 1994.

El Ser y el Tiempo; Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires;
2004.

HOBBS, Thomas; *Leviatán*; Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires; 2009.

JAEGER, Werner; *Paideia: los ideales de la cultura griega*; Fondo de Cultura Económica;
México; 2010.

JARA, José; *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*;

Anthropos, Barcelona. Universidad de Valparaíso, Valparaíso; 1998.

JONAS, Hans; *El principio de responsabilidad*; Herder; Barcelona; 1995.

KIERKEGAARD, Soren; *El concepto de la angustia*; Alianza editorial; Madrid; 2010.

Obras; Gredos; Madrid; 2010.

KOLLONTAI, Alejandra; *Las relaciones sexuales y la lucha de clases*; Ediciones

Espartaco; Santiago; 2014.

LAZZARATO, Maurizio; *Por una política menor*; Traficantes de sueños; Madrid; 2006.

LEMM, Vanessa; *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*; Fondo de Cultura Económica; Santiago; 2013.

LIPOVETSKY, Gilles; *De la ligereza*; Anagrama; Barcelona; 2010.

El crepúsculo del deber; Anagrama; Barcelona; 2014.

El imperio de lo efímero; Anagrama; Barcelona; 2013.

MARX, Karl; *El Capital I*; Fondo de Cultura Económica; México; 2006.

NIETZSCHE, Friedrich; *Así habló Zaratustra*; Alianza editorial; Madrid; 2006.

Crepúsculo de los ídolos; Alianza editorial; Madrid; 2007.

Fragmentos póstumos I, II, III y IV; Tecnos; Madrid; 2008, 2010.

La ciencia jovial; Monteávila editores; Caracas; 1999.

Obras completas I; Tecnos; Madrid; 2011.

OFFRAY DE LA METTRIE, Julien; *El hombre máquina. El hombre planta*; El cuenco de plata; Buenos Aires; 2014.

ONFRAY, Michel; *La fuerza del existir*; Anagrama; Barcelona; 2013.

Política del rebelde; Anagrama; Barcelona; 2011.

Teoría del cuerpo enamorado; Pre-textos; Valencia; 2002.

ORTEGA Y GASSET, José; *Obras completas V y VII*; Revista de Occidente; Madrid; 1964.

SARTRE, Jean-Paul; *El existencialismo es un humanismo*; Edhasa; Barcelona; 2004.

El ser y la Nada; Losada; Buenos Aires; 2008.

SEXTO EMPÍRICO; *Esbozos pirrónicos*; Gredos; Madrid; 1993.

SIMMEL, George; *Filosofía del dinero*; Instituto de estudios políticos; Madrid; sin fecha.

SPENGLER, Oswald; *La decadencia de occidente I*; Editorial Osiris; Santiago; 1935.

STIRNER, Max; *El Único y su propiedad*; Libros de Anarres; Buenos Aires; sin fecha.

TUCÍDIDES; *Historia de la Guerra del Peloponeso*; Gredos; Madrid; 2000.

VARGAS LLOSA, Mario; *La civilización del espectáculo*; Alfaguara; Santiago; 2013.

Varios autores; *Los estoicos antiguos*; Gredos; Barcelona; 2007.

WARHOL, Andy; *Mi filosofía de A a B y de B a A*; Tusquets; Barcelona; 2008.