

Ser-humano

(Cartografía antropológica)

Cristóbal Holzapfel



Ser-humano: (Cartografía antropológica)
por Cristóbal Holzapfel

Editor: Francisco Osorio

ISBN: 978-956-19-0874-1

Santiago de Chile, 2014

Cinta de Moebio Ediciones
www.moebio.uchile.cl

Una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad de Chile, bajo una licencia
Creative Commons cc-by 4.0.

Esta obra se adscribe al protocolo de acceso abierto.
Disponibile en el Portal de Libros Electrónicos de la
Universidad de Chile (libros.uchile.cl)

Portada: Fotografía de Francisco Osorio tomada en Berlín al Memorial de Bismarck.

Agradecimientos

A William Thayer Morel,
compañero del peripathos filosófico

Agradezco a CONICYT por la posibilidad que me brindó de la realización de la presente obra, dado que ella es fruto del Proyecto FONDECYT No. 1090224, “La concepción peculiar de la fenomenología en el pensamiento de Eugen Fink”.

Abreviaturas

Adb: Gadamer, *La actualidad de lo bello*

AP: Agamben, *Profanaciones*

Ayd: Barzun, *Amanecer y decadencia*

AM: Aristóteles, *Metafísica*

DBM: Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*

DG: Stoker, *Das Gewissen*

DgPh: Jaspers, *Die grossen Philosophen*

DoV: Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*

EE: Bataille, *El erotismo*

Fdh: Cruz, *Filosofía de la historia*

Ffeh: Fink, *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*

Fyc: Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*

GdE: Schulz, *Grundprobleme der Ethik*

GPh: Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*

GdPh: Weischedel, *Der Gott der Philosophen*

GSZ: Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*

HI: Huizinga, *Homo ludens*

HN: Heidegger, *Nietzsche*

Jyh: Caillois, *Los juegos y los hombres*

Lnt: Tolle, *Die neue Erde*

Lfp: *Los filósofos presocráticos*

Mer: *Eliade, El mito del eterno retorno*

MfW: *Hat der Mensch einen freien Willen?*

NRS: *Safranski, Nietzsche*

NuN: *Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

Pda: *Tolle, El poder del ahora*

PF: *Carpio, Principios de filosofía*

Ph: *Jaspers, Philosophie*

PhL: *Philosophisches Lesebuch*

PW: *Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen*

Pyc: *Foucault, Las palabras y las cosas*

Sco: *Ricoeur, Sí mismo como otro*

Sch: *Safranski, Schopenhauer*

SuZ: *Heidegger, Sein und Zeit*

SvG: *Heidegger, Der Satz vom Grund*

Tda: *Perelman, Tratado de la argumentación*

Tdd: *Kierkegaard, Tratado de la desesperación*

Whd: *Heidegger, Was heisst denken?*

WWV: *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*

Indice

Capítulo I. Desde dónde nos acercamos al ser-humano	9
Auto-comprensión humana e histórica.....	10
Ser y ser-humano	10
Esbozo de las concepciones antropológicas	16
Las concepciones antropológicas y una posible tipología humana	24
Correlación entre hombre, sentido y ser	26
Capítulo II. Parámetros de las concepciones antropológicas.....	29
Diacronía – Sincronía	30
Relación contestataria.....	31
Amalgama y sinergia	33
Co-originariedad	34
Capítulo III. Concepciones antropológicas paralelas.....	37
1. El hombre como buscador de sentido	41
2. El hombre como testigo del ser de Eugen Fink	42
3. El homo ludens de Johan Huizinga y Roger Caillois.....	43
4. El hombre como carencia de Arnold Gehlen.....	45
5. El hombre como persona de Max Scheler.....	46
6. El animal simbolizador de Ernst Cassirer.....	48
Anexo	49

Capítulo IV. Concepciones antropológicas histórico-filosóficas51

- 1. Las enseñanzas del *homo sacer* 52
 - El *homo sacer* desde la perspectiva de Eliade..... 52
 - El *homo sacer* desde la perspectiva de Löwith 55
 - El *homo sacer* desde la perspectiva de Ricoeur 57
 - El *homo sacer* desde la perspectiva de Agamben 61
- 2. El animal racional y el tránsito del mito al *logos* 63
- 3. *Homo viator* 80
- 4. Ser humano como centro..... 90
- 5. Ser humano finito 103
- 6. Sujeto universal..... 110
- 7. Ser humano activo 121
- 8. Ser humano volitivo 130
- 9. Ser humano singular 148
- 10. Ser humano como proyección 154
 - Excurso –En torno al hombre-masa 161
- 11. Ser humano frágil..... 164
- 12. Ser humano consciente..... 173

Bibliografía..... 184

“Filosofía”, en el sentido vago y corriente de la palabra, acontece doquiera el hombre cavila sobre sí, doquiera se queda consternado ante la incomprendibilidad de su estar-aquí, doquiera las preguntas por el sentido de la vida emergen desde su corazón acongojado y trémulo. De este modo se le ha cruzado la filosofía casi a cada hombre alguna vez –como un sobresalto que nos estremece de súbito, como una aflicción y melancolía al parecer sin fundamento, como pregunta inquieta, como una sombra oscura sobre nuestro paisaje vital. Alguna vez toca a cada quien, tiene muchos rostros y máscaras, conocidas e inquietantes, y tiene para cada uno una propia voz, con la cual lo llama.

Eugen Fink. *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*

Capítulo I

Desde dónde nos
acercamos al
ser-humano

Auto-comprensión humana e histórica

Historia magistra vitae
Cicerón

Ser y ser-humano

An te todo partamos por destacar la dimensión filosófica que involucra el término ‘ser humano’, y que se dice de modo similar en distintos idiomas. Podríamos decir al respecto que se advierte algo de corte heideggeriano en ello. Los que nos distingue, nos determina y nos define a los humanos es que tenemos una relación con el ser, o como dice Heidegger, que “nos va” el ser. Por de pronto nos va el ser de distintas cosas, fenómenos, situaciones, sucesos, eventos, y demás; y este irnos el ser supone a la vez que nos incumbe, nos importa, nos preocupa. Nos va el ser de las personas que queremos, de nuestros familiares y amigos. Nos va el ser de nuestro perro o gato. Pero también nos va el ser de los otros “seres humanos”, de los animales, de las plantas, de nuestro Planeta. El ser humano en todo lo que hace tiene esta relación con el ser de algo en particular y sobre todo en términos de irle, de preocuparle aquello, y ello atañe al físico que se pregunta por el ser de los fenómenos físicos, y precisamente porque se hace la pregunta acerca de qué son ellos; lo mismo el psicólogo o el psiquiatra que se pregunta acerca del ser de nuestra psiquis, cómo se comporta; del mismo modo el sociólogo que se pregunta acerca del ser de lo social.

Y así como, por lo dicho, nos va el ser de esto o lo otro, lo propio del filósofo es que le vaya el ser simplemente, o como diría nuevamente Heidegger, el *ser mismo* (*Sein selbst*), y no únicamente lo que concierne a este o aquel ente. Y, como ya comenzamos por adelantar, es por ello que somos, cada uno de nosotros, *ser humano*.

La pregunta por el ser caracteriza pues a la filosofía en sus rasgos esenciales. A Parménides le debemos el vuelco de la filosofía hacia la pregunta por el ser. En rigor, él es el primero en advertir que lo más esencial se juega en el ser, que precisamente cabe decir de algo en primerísimo lugar que simplemente “es”. Todo lo demás que digamos: que eso sea grande o pequeño, fuerte o débil, importante o baladí, noble o vulgar, viene por añadidura.

Para el Eleata sucede a la vez que este “es” no puede haber comenzado a ser porque tendría que haberlo hecho desde lo que “no es”, ni puede tampoco dejar de ser, porque después de ello tendría que ser lo que “no es”. En este sentido, el “es”, en definitiva el ser, es eterno, no puede haber comenzado a ser ni puede dejar de ser, dado que más allá de esos límites absolutos, iniciales o finales, “sería el no-ser”, lo que es imposible y contradictorio. Ello repele al pensamiento y

el propio Parménides en su *Poema del ser* sostiene también que “Lo mismo es pensar y ser”¹. Lo cierto es que en esto no tenemos alternativa: si queremos alcanzar alguna verdad, y aceptamos que en ello el pensamiento ha de ser nuestro guía, debemos someternos entonces a sus exigencias.

De ahí también se entiende que Parménides pone su pensamiento en boca nada menos que de una Diosa –*Dike*– y que, más encima no sólo es la Diosa de la Justicia, sino a la vez de la Verdad. *Dike* significa ‘lo recto’ y esto incluye tanto a la justicia como a la verdad. Y, desde luego, la Diosa de la Verdad no puede sino decir la verdad. A su vez con Parménides se trata de una reiterada insistencia en que cada expresión del pensamiento va acompaña de la idea de necesidad –*jré, anánke*– como también de la remisión a otra deidad –*Moira*– la Diosa del Destino.

Pues bien, en cuanto al ser que *necesariamente* es eterno, cabe sostener que esta eternidad es la del “eterno presente” –*nunc stans*– el “ahora estático”, es decir, es supra-temporal, está más allá de los avatares del tiempo y su pasar que todo lo va relegando inexorablemente al pasado. El ser que siempre es, ha sido y será, que no puede haber comenzado ni acabar, es estático, inmóvil. Podría decirse que el “es”, propio de cada cosa, por de pronto de nosotros mismos como humanos, pero también del árbol, del animal, pero más precisamente, de aquella flor, de aquél caracol, de esa nube, necesariamente es inmóvil, y lo que observamos que cambia, se altera, se modifica, llega a ser y deja de ser, corresponde a las fenomenizaciones de eso que “es”. En otras palabras, dentro de este “es”, que es eterno, que siempre es, desde luego no sólo hay fenomenizaciones sino también individuaciones. Ahora bien, todos ellos, fenómenos e individuos, llegan a ser y dejan de ser, *menos* el ser. Siempre sucederá que todo aparece y desaparece, se constituye y se desarma, se organiza y desorganiza, nace y muere, *menos* el ser. El ser mismo es la excepción absoluta de todo ello. Siempre podremos decir que con cada cosa sucede que es esto y luego lo otro, que le pasó algo, que luego cambió, se trasladó, padeció, se transformó, *menos*, siempre *menos* el ser. El ser es así el “menos absoluto”, puesto que es la excepción.

La concepción del ser eterno de Parménides, del siglo V a.C. constituye probablemente, y por las razones esbozadas, una respuesta respecto del origen del universo más válida que toda respuesta que nos brinde hoy en día la Astrofísica. El ser es desde siempre y será para siempre, es inmóvil en su inmensidad inconmensurable; todo cambia y se mueve en él; y, desde luego, él se hace presente y determina a cada cosa de la que decimos que “es”.

En cierto modo, podríamos decir, la propia Astrofísica con sus extraordinarios avances y los datos que nos suministra contribuyen a darle la razón a Parméni-

1 Parménides, texto griego traducción y comentario de Alfonso Gómez Lobo, Buenos Aires: Charcas, 1985, Fragmento B 8.

des. Tomemos como ejemplo nuestra Vía Láctea, estas gotas de leche que –de acuerdo al mito– derramara Hércules al ser amamantado por Hera; sabemos que recién desde el siglo XVIII, primero con Thomas Wright y luego con el músico y astrónomo anglo-germano William Herschel, ella es reconocida como nuestra gran casa a la que pertenecemos, y que considerando que es una galaxia, Kant es el primero en plantear que habría miles de ellas (hoy sabemos que serían cientos de miles de millones)²; pues bien, en la medida en que han pasado en la Tierra 225 millones de años, la Vía Láctea sólo ha dado una vuelta en torno a su eje; a su vez cuando nuestra galaxia ha dado muchas vueltas, Andrómeda de la cual depende, ha dado una sola; y cuando ésta nuevamente ha dado muchas vueltas, Coma-Berenices, de la cual depende, ha dado una sola. Es decir, ello nos muestra (con base en la relatividad del tiempo de Einstein) que gradualmente todo lo que se mueve va quedando sometido a lo que permanece, a lo que se perpetúa en el tiempo, y diríamos que en el extremo asintótico de ello nos encontramos justamente con el ser.

Por otra parte, si tenemos en cuenta lo inconmensurable hacia lo grande, con el avance científico reconocemos cada vez más la inmensidad y el abismo hacia lo pequeño. La Física Atómica siempre está suponiendo un límite, dado por una supuesta primera partícula. Hace no mucho tiempo eran los *quarks*, hoy en día son las cuerdas. ¿Qué unidad más pequeña se descubrirá a futuro? Y el problema está en que si suponemos que estamos ante una partícula absolutamente primera, ¿de qué está hecha? ¿De nada? Como vemos, inevitablemente, nuevamente aquí, tenemos que enfrentar el problema del no-ser. También hacia lo pequeño, hacia lo menor, no cabe sino pensar que hay siempre ser, que el ser excluye toda posibilidad de límites.

Claro está, yo mismo y cada uno de nosotros alguna vez no fuimos, ahora somos, y luego habremos de dejar de ser, mas no el ser (*menos* el ser). El ser estará, será siempre, nada ni nadie lo podrá apagar, extinguir o destruir. ¡Que esto pudiera ser una suerte de consuelo y resignación de cara a la fragilidad y caducidad de todo! No, en absoluto, mas no deja de provocar en nosotros admiración, siendo ésta a la vez una admiración que repercute sobre el pensamiento mismo que lo descubre.

Y en nosotros mismos ¿qué es lo más permanente, y junto con ello, lo más esencial? Justamente nuestro ser. Mas, apenas nos representamos qué somos, por de pronto, nos descubrimos genéricamente como hombre o mujer. Estamos tan apegados a ello que prácticamente perdemos la relación con nuestro ser, que es anterior a esa escisión. Eugen Fink dice lo siguiente a propósito de esto en sus *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*: “La ruptura de la existencia humana en las figuras vitales fragmentarias de hombre y mujer es más que un hallazgo biológico casual, más que una condición externa-contingente de la

2 *Chronik der Deutschen (Crónica de los alemanes)*, Dortmund: Chronik, 1983.

organización psicofísica –la dualidad de los sexos pertenece a la estructura de ser de nuestra existencia finita y es un momento fundamental de nuestra finitud como tal”³.

Nos vivenciamos regularmente como hombre y mujer y de ahí en adelante asumimos muchas otras determinaciones más: que somos hijos o padres, que somos de tal nacionalidad, nacidos en tal parte y en tal fecha. A ello se le agregan todavía otras cualificaciones ulteriores y que están determinadas por los roles que jugamos en la sociedad: ante todo, los ya mencionados –padre, madre, hijo– y luego que somos profesores o estudiantes, jefes o empleados, abogados, médicos, artistas, políticos, agricultores. Si bien, es inevitable y necesario que asumamos todos esos roles, sin embargo nada de eso es lo que primaria y originariamente somos. Y esas determinaciones tienen tanto peso que nos atrapan e inducen a cortar el vínculo con nuestro ser. Frecuentemente requerimos incluso de una crisis suscitada por un dolor profundo, por la pérdida de algo o alguien muy querido, por una enfermedad aguda, por una situación de nuestro entorno que es particularmente nociva debido a la violencia o el hambre, porque nos encontramos al borde de la muerte, para que entonces y sólo entonces volvamos a sentir y contactarnos con nuestro ser. Ese contacto, por otra parte, es siempre lo que nos rescata, lo que nos salva, esto es, tiene además un componente terapéutico de sanación.

Ante todo, lo que impresiona de la obra filosófica que se considera la más relevante del siglo XX –*Ser y tiempo*– de Martin Heidegger es la constatación de que el ser ha caído en olvido y que corresponde iniciar su rescate; y ello atañe no sólo al ser de la plenitud, al ser de cada fenómeno, sino a nuestro propio ser. Para el pensador de la Selva Negra el ser es no sólo la verdad, sino don. El ser simplemente se da (*es gibt*) y por ello corresponde, relativamente a él, *dejarlo ser* como también agradecer –dar gracias precisamente por el don del ser (según destacará posteriormente el pensador).

Pues bien, nuestro ser, el humano-ser, si bien es histórico y esto significa que se va transformando en el tiempo, cabe reconocer a la vez que supone también cierta permanencia. Y esta permanencia, dada por nuestro propio “es” y que por lo mismo no es sino una manifestación del ser de la plenitud, del ser que se individúa y fenomeniza en nosotros, precisamente porque no es sino parte del pleno ser, ha de permanecer como enigma, y ello atañe a la pregunta por el sentido –el sentido existencial de estar aquí, de ser- en-el-mundo, de encontrarnos

3 Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana)*, Friburgo: Karl Alber, 1995. Traducción parcial mía con apoyo de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkemeyer, Carlos Calvo, Gonzalo Parra, Javiera Canales y Lucas Miranda. Esta traducción se encuentra parcialmente en el sitio web www.plataforma.uchile.cl bajo cursos de formación general (link ‘FG’), p. 150. En adelante ‘Ffeh’.

aquí de paso y luego desaparecer. Llegamos a este mundo y como niños no hay pregunta todavía, sino a lo más estar asombrados por todo lo que hay; en algún momento comienza a madurar la pregunta en nosotros, y si nuestra mente se mantiene abierta, de ella no escaparemos más y hasta el mismo momento de morir, nos retiraremos de acá con la pregunta a flor de labios.

De tal modo entonces que tanto el ser de la plenitud, como nuestro propio ser en particular, se recogen en el enigma y ahí se mantienen cual colosal incógnita. Vistas las cosas así, cada concepción antropológica que se ha desarrollado y que indagaremos en esta obra, representa un acercamiento a nuestro ser, entre muchos otros posibles.

Sin embargo, el ser del ser-humano se recoge en su carácter enigmático. Si alguien pudiera responder ¿qué es ser? como también ¿qué es nuestro ser? ese sería sólo un posible “dios”. Tal vez lo único —a mi juicio— que podría considerarse como permanente en las concepciones antropológicas es el hecho de que somos, y que somos “buscadores de sentido”. Pero aún así, cabe agregar que, a lo largo de la historia de la filosofía la pregunta por el sentido es más bien una pregunta tácita y que hay que esperar recién hasta el siglo XX para que esta pregunta sea asumida y planteada propiamente de modo expreso. Con todo, aunque sea en forma tácita y bajo el peso de respuestas que han parecido definitivas a lo largo de la historia, la constante del hombre es la perpetua búsqueda de sentido.

Es propia del ser humano la comprensión, y ésta puede ser no solamente del mundo, de los otros, sino también de nosotros mismos, esto es, auto-comprensión. Es más, esta auto-comprensión, en verdad, es el fundamento de toda otra comprensión, por cuanto, por ejemplo, la comprensión que tenemos de las cosas o de los otros seres humanos, es siempre a la vez con respecto a nosotros mismos, por decirlo así, es desde nuestra perspectiva. A partir de esta auto-comprensión se explica el camino que emprenderemos, ya que las concepciones antropológicas a examinar en lo que sigue pueden verse en cada caso como el resultado de la mencionada auto-comprensión.

Pero, sobre la base de lo que ya hemos adelantado cada una de las concepciones antropológicas la podemos observar de acuerdo al peculiar alcance que tiene el guión de “ser-humano”. Claro está, este guión tiene un significado gramatical, pero, haciendo un juego deliberado, él alude también al guión teatral que históricamente, y según cada concepción antropológica, jugamos. Es pues patente que la cuestión está entonces en cómo cumplir con este por cierto difícil guión, siendo ésta la tarea de cada cual.

Visto de este modo, lo originario es que somos cada uno ser-humano y las concepciones antropológicas tienen así cierto carácter de máscaras o pantallas que necesitamos, justamente en la medida en que necesitamos parejamente darnos y apoyarnos en alguna auto-comprensión.

Incluso, podríamos agregar, hay en ello a la vez algo de carácter ficcional. Requerimos siempre de algún *imaginario* acerca de nosotros mismos, y ello por de pronto relativo a *quiénes* y *qué* somos. Cada concepción antropológica viene a ser una tentativa, tal vez inevitablemente condenada al fracaso, de responder aquello. Precisamente al hecho de que a una le siga otra que, por su parte, se valida históricamente, confirma el fracaso al que aludimos.

De este modo, con las concepciones antropológicas sucede algo similar a lo que atañe al *yo* (cuyo rasgo ficcional Nietzsche destacó en su *Zaratustra*). Por de pronto, en ello es decidir el sólo hecho de que haya sueño y vigilia. Nuestro *yo*, y en términos de nuestra intrínseca auto-comprensión es significativamente un *yo-vigilia*. Cuando nos dormimos cada noche, patentemente dejamos de ser *yo*. En este sentido, debería admirarnos que al despertar cada día seamos los mismos de ayer (quizás el aburrimiento en su dimensión más profunda tiene que ver con esto).

Pero, así como con el despertar somos los mismos de ayer, va sucediendo también y de modo gradual e imperceptible, por lo general, que vamos dejando de ser quienes éramos. Comenzamos así paulatinamente a ser cada vez más *otros* hasta que realmente lo somos del todo, y entonces experimentamos una transformación, una *metamorfosis*. Pues bien, al modo del característico encuentro entre lo filogenético y lo ontogenético, con la humanidad sucede algo similar en la historia. Un buen día ella se despierta y es otra: ha surgido entonces una nueva concepción antropológica.

Esbozo de las concepciones antropológicas

Proponemos en lo que sigue 12 concepciones antropológicas que nos parece son las decisivas. Ellas son las siguientes:

1. *Homo sacer*

2. Animal racional

3. *Homo viator*

4. Ser humano como centro

5. Ser humano finito

6. Sujeto universal

7. Ser humano activo

8. Ser humano volitivo

9. Ser humano singular

10. Ser humano como proyección

11. Ser humano frágil

12. Ser humano consciente

(A continuación una breve explicación de cada una de estas concepciones).

1. El *homo sacer*, el hombre sagrado, es nuestro antepasado más antiguo; es el hombre arcaico (según lo llama Mircea Eliade). Él existe en un estadio mítico, vale decir, se apoya en relatos y leyendas de esos mitos, para darle un sentido a todo lo que hay, lo que hace y deja de hacer.

2. Como se observa, en el gráfico hacemos una separación entre *homo sacer* y animal racional, ya que el paso de uno a otro representa la transformación más grande que ha tenido la humanidad hasta ahora. Esta transformación está dada por el tránsito del mito al *logos*, la razón, y ha tenido lugar con el nacimiento de la filosofía en Grecia.

Es cierto que podría decirse que en antiguas civilizaciones, anteriores a Grecia, como Egipto, Persia, India, China y también en la América Pre-colombina, el saber se hizo fuerte y determinante, mas en esas civilizaciones el centro siguió siendo la religión y sus creencias.

Lo que ocurre en Grecia significa no sólo un giro hacia el *logos*, hacia el reconocimiento de que todos los procesos y fenómenos cósmicos obedecen a un *logos*, sino que el saber propio de la filosofía vale por sí mismo, en palabras de Aristóteles que lo formulara muy claramente: es un saber desinteresado, es decir, no es un saber *para* algo, como puede ser para la medicina, el Estado o la agricultura. Ello le da en definitiva la máxima autonomía al *logos* y al saber que le acompaña.

Y, sin lugar a dudas, desde entonces la humanidad toda comienza a estar cada vez más determinada por el hombre como animal racional, permitiendo esto a la larga el desarrollo de la ciencia y tecnología, y así hasta nuestros días.

3. Lo que le sigue a ello es la aparición del *homo viator*, del ser humano que ante todo se apoya en la religión, y en este caso particular, en la religión judeo-cristiana. El hombre es aquí *viator*, vale decir, andante, o si se quiere, viandante, por cuanto se supone que va por la vía, el camino del Señor. Y este camino es a la vez un camino de salvación entre la revelación y el juicio final.

4. Con el ser humano como centro, formulado principalmente por Descartes, se inicia justamente el antropocentrismo, el proceso de autoafirmación del hombre que conocemos como “modernidad”, en el cual nos encontramos hasta hoy.

Hasta aquí estas primeras concepciones antropológicas representan las más grandes transformaciones que ha tenido la humanidad. Entre una y otra hay saltos cualitativos. Como todo proceso o fenómeno, en una primera etapa se producen los cambios decisivos. Así como en cada persona lo que sucede en los primeros tres años de vida es lo crucial, así también sucede con la humanidad. En estas primeras 4 concepciones ha habido un incesante desplazamiento del centro y que se refleja de la siguiente manera:

El animal racional es fundamentalmente cosmocéntrico. El pensamiento de Heráclito es ejemplar en ello. Ante todo, hay un cosmos que está regido por el *logos*, es decir, por una razón cósmica universal, que corresponde a la vez a una legalidad, de la que nada se sustrae. Cabe aducir que este *logos* heraclíteo es *sui generis*, ya que no expresa una armonía puramente formal, sino que es capaz de

anar los contrarios. En él el día y la noche son uno, lo mismo la vida y la muerte, como también incluso bien y mal, justicia e injusticia.

El segundo nivel de este *logos* cósmico universal de Heráclito es su manifestación física. Esta corresponde al fuego (*pyr*) como el que hay en el sol y las estrellas.

El tercer nivel refleja como ese *logos* nos determina a nosotros como seres humanos, ya que justamente lo que nos define es que somos esencialmente racionales.

Como observamos, somos poseedores de *logos* en la medida en que estamos determinados por el *logos* universal, cósmico. Éste es pues el cosmocentrismo.

Con el *homo viator* el centro se desplaza a Dios, porque aquí se trata de reconocer de que estamos “hechos a imagen y semejanza de Dios”; somos *imago dei*.

Con el hombre como centro, como queda de manifiesto, el centro lo asume ahora el hombre, que simplemente toma posición de él. Como adelantábamos, ello irá acompañado por el más espectacular desarrollo de ciencia y tecnología.

5. Dentro de nuestro derrotero cronológico se presenta luego el ser humano finito que inicialmente se constituye con Kant. Se trata aquí de cómo el hombre comienza a reconocer su finitud, por de pronto la finitud del conocimiento y de las posibilidades de la razón. Según dice Foucault muy lúcidamente, el sujeto se abre aquí a la posibilidad de asumir su finitud y será un proceso doloroso de ahí en adelante que tardará siglos hasta que la asuma de modo cabal⁴. Ello nos muestra la fuerza que ha tenido siempre la creencia en una continuación de la vida tras la muerte.

Mas, antes de reconocer con Kant la finitud del conocimiento humano, en el siglo XVIII el hombre comienza a tomar conciencia de su finitud en medio de la inmensidad. Influye en ello que se reconozca que pertenecemos a la vía láctea, y que el propio Kant sostenga que no hay solamente ésta, nuestra propia galaxia, sino miles de ellas. Se llega así paulatinamente a la idea de que en el inmenso universo hay multitud de “universos-isla” que probablemente contienen infinidad de sistemas solares y planetas como el nuestro. Recordemos las palabras de Kant de que sólo ha conocido dos cosas grandes en su vida: la ley moral dentro de él y el cielo estrellado fuera de él.

Y justamente haciendo notar que el ser humano finito es el que más tarda en gestarse, cabe agregar que si Kant supuso por primera vez que hay miles de galaxias, hoy en día sabemos que son cientos de miles de millones, cada una conteniendo similar número de estrellas.

4 Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. de Cecilia Frost, Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 303. En adelante: Pyc.

6. El sujeto universal nace con el idealismo alemán. Se trata aquí del reconocimiento de que no somos sino partes de un todo. La afirmación de un yo absoluto por parte de Fichte es asaz decidora. Hegel y Schelling continuarán por esta senda abierta por Fichte, sólo que radicalizando aún más el mencionado sujeto universal. El propio pensar, pero también el imaginar, el soñar, el sentir, el recordar se los debo a la naturaleza de la que formo parte. Ésta es la razón por la que hablamos aquí no de un “ser humano universal”, sino de un “sujeto universal”; lo que el hombre en particular sea, se explica exclusivamente a partir de una intrínseca dependencia ontológica del sujeto universal. Es cierto que algo similar se podría decir del *homo viator* (él es en Dios) pero es distinto, dado que en esa concepción lo que se acentúa es el hombre visto desde el camino que él sigue —él es *viator*. Al mismo tiempo esa dependencia de un todo podría decirse también del animal racional como antes además del *homo sacer*, pero en ambos casos se trata de una concepción del hombre desde *lo Otro*, y no desde un sujeto elevado a sujeto universal.

“Si yo pienso, ello piensa por mí”. Esta sentencia formulada por Fichte en *El destino del hombre* (y que examinaremos más adelante) constituye claramente un anticipo de lo que será posteriormente el “principio antrópico” formulado por la ciencia. Cabe agregar que el sujeto universal supone un cuestionamiento del sujeto particular cartesiano-kantiano que se afirma en la separación del objeto, y con ello de los fenómenos y del mundo.

7. El ser humano activo se constituye nuevamente con Fichte, y Marx lo reafirmará más tarde. En el pensamiento de Fichte el hombre activo en cuestión se plantea a partir de la inversión de la relación entre razón teórica y razón práctica. Viene a ser recién esta última la que le da sentido a la primera. Estamos en este mundo para actuar y todos los contenidos y representaciones de la razón teórica se justifican en función de ello.

Con Marx el hombre es entendido como trabajador; a diferencia de Fichte, estamos aquí ante una concepción antropológica que ha tenido una notable repercusión en la historia de la humanidad. En ello es comparable al *homo viator*.

Mas, independientemente de este logro específico del marxismo, el hombre activo y trabajador suscita en definitiva hasta nuestros días un giro hacia la afirmación de la vida activa sobre la vida contemplativa.

8. El ser humano volitivo, que debe su carta de nacimiento a Schopenhauer y posteriormente a Nietzsche, significa una contundente afirmación de la voluntad y pone en entredicho el tradicional privilegio de que ha gozado la razón y el correspondiente animal racional.

9. El ser humano singular, que nace con Kierkegaard, trae consigo un repliegue hacia lo individual, único e irrepetible de cada cual. Aquí no interesa más la con-

cepción de un hombre genérico, como al que aluden las concepciones antropológicas anteriores, sino que ahora el hombre se singulariza. Ello es únicamente posible en la medida en que el sujeto se afirma ahora no en primer lugar desde la razón, sino desde su temple anímico y afectivo.

10. El ser humano como proyección nace con Jaspers y Heidegger. El hombre se concibe y afirma ahora como posibilidad, ser-posible, proyección. Lo que sea lo dado en nosotros –lo que atañe a las capacidades que tenemos, a nuestro cuerpo– todo ello vale nada más que como un trampolín para realizarnos como poder-ser, como posibilidad.

11. El ser humano frágil es formulado en las postrimerías del siglo XX especialmente por Ricoeur y Vattimo. El primero habla del hombre lábil –*homo labilis*– y el segundo del sujeto débil. Prefiero la expresión ‘frágil’ para definir al hombre de nuestra época, el cual enseña su fragilidad en la incapacidad de grandes doctrinas y proyectos sociales, políticos, morales, religiosos. Mas, por otro lado, en ello se muestra su virtud, ya que asistimos a un sincerarse por parte de este tipo humano que es el que domina en nuestra época.

12. A diferencia de todas las anteriores concepciones antropológicas, el ser humano consciente, corresponde más bien a una propuesta de salida frente a nuestra situación actual. Esto es lo que justifica que hagamos esa separación (representada por la línea en el gráfico) respecto de la concepción del hombre consciente.

Podríamos decir que hay nítidamente dos vías a través de las cuales el hombre se hace uno con el ser, con la plenitud: una es de carácter inconsciente y la otra consciente. Si reconocemos a su vez como caminos no sólo de acceso, sino de inserción en el ser –el arte, el erotismo, la mística, la fiesta– cabe decir que en ello seguimos justamente una vía inconsciente o consciente, o cierta amalgama entre ambas con un acento mayor en la conciencia o en un proceso inconsciente. Por ejemplo, el erotismo y la sexualidad los vivenciamos de un modo predominantemente inconsciente. En el momento mismo de su realización experimentamos como algo se apodera de nosotros y nos entregamos, nos dejamos llevar por ello, como una inmensa ola que nos arrastra. La concepción de Bataille del erotismo expresa esto con insuperable claridad⁵. En el caso del arte observamos como en distintas expresiones del arte contemporáneo predomina la vía inconsciente, mas no es así en el arte tradicional anterior. Por su parte, en la fiesta, y considerando como en ello somos tributarios del modo de ser festivo y ceremonial del *homo sacer*, nuevamente predomina la vía inconsciente de inserción en la plenitud.

5 Cfr. Georges Bataille, *El erotismo*, trad. de Antoni Vincens, Barcelona: Tusquets, 1992, p. 25 ss. En lo sucesivo: EE.

La vía consciente de inserción en el ser se expresa sobre todo a través de la meditación, y también concierne por cierto a la propia filosofía. En el caso del erotismo diríamos que la forma elevada que puede tener en el amor supone nuevamente que seguimos una vía consciente de inserción en el ser. En términos del amor, amamos una persona en forma plenamente consciente. Es más, de alguna manera esa toma de conciencia de que la amamos y de que probablemente ella también me ama, suele reforzar ese amor, contribuyendo a profundizarlo.

¿Cómo se explica que pueda haber esta doble posibilidad de inserción en el ser de la plenitud?

De un lado porque a través de la vía inconsciente, regresamos a nuestro origen, a nuestro haber sido nada más que partes de la plenitud inconmensurable del ser, como una gota en el océano. Es por ello también que en las vivencias que se dan a nivel del inconsciente solemos sentir una íntima conexión y hermandad con todo, no sólo con los otros seres humanos, sino con el animal, la planta y el mineral. Al fin y al cabo provenimos del ser que nos es común a todos y que de alguna forma nos ha sido donado. El pensamiento estoico de la *simpatía universal* nos muestra precisamente esto y ciertamente la unión que hay en Brahma, en la filosofía oriental.

Del otro lado, al seguir la vía consciente y al estar plenamente conscientes dejamos que el ser se manifieste en nosotros, ya que es el ser el que ha evolucionado hasta tal punto que ha alcanzado la forma de la conciencia, y nosotros tomamos parte en ello. Desde esta perspectiva, el sujeto universal, relacionado con una de las concepciones antropológicas (No. 6) supone un importante anticipo del ser humano consciente.

Mas, a la vez interesa destacar aquí que las vías inconsciente y consciente suponen la inserción en el instante, el ahora, pero un ahora que es *siempre ahora*. Si Parménides pensó el ser como eterno y que su eternidad es la del eterno-presente, el siempre-ahora, el ahora-estático, cabe sostener que a partir de ello se abre para el hombre la posibilidad de atender a un posible correlato existencial que ello pudiera tener. Esto quiere decir que el hombre está siempre justamente en la búsqueda del *instante que se eterniza*. Kierkegaard (el gestor del ser humano singular) fue el primero en seguir la dirección de aquel correlato existencial.

Hans-Georg Gadamer en *La actualidad de lo bello* distingue dos experiencias temporales: la primera en la que estamos, en cierto modo, *caídos* en el tiempo, y lo vivimos con alguna penuria como tiempo vacío; la segunda experiencia la podemos poner en paralelo con el instante que se eterniza; en ella el tiempo está "lleno" y ello sucedería particularmente en el arte, el juego y la fiesta:

"La experiencia práctica, normal, del tiempo es la del 'tiempo para algo'; es decir, el tiempo de que se dispone, que se divide, el tiempo que se tiene o no se

tiene, o que se cree no tener. Es, por su estructura, un tiempo vacío; algo que hay que tener para llenarlo con algo. En él, en su repetitivo ritmo sin rostro, se experimenta, en cierta medida, el tiempo como una presencia atormentadora. Y frente a la vaciedad del aburrimiento está la vaciedad del ajeteo, esto es, del no tener nunca tiempo, tener siempre algo previsto para hacer. Tener un plan aparece aquí como el modo en que el tiempo se experimenta como lo necesario para cumplir el plan, en el que hay que esperar el momento oportuno. Los casos extremos del aburrimiento y el trajín enfocan el tiempo del mismo modo: como algo ‘empleado’, ‘llenado’ con nada o con alguna cosa. El tiempo se experimenta entonces como algo que se tiene que ‘pasar’ o que ha pasado. El tiempo no se experimenta como tiempo. Por otro lado, existe otra experiencia del tiempo del todo diferente, y que me parece ser profundamente afín tanto a la fiesta como al arte. Frente al tiempo vacío, que debe ser ‘llenado’, yo lo llamaría tiempo lleno, o también, tiempo propio. Todo el mundo sabe que, cuando hay fiesta, ese momento, ese rato, están llenos de ella”⁶.

Por su parte, el maestro espiritual Eckhart Tolle nos muestra de modo revelador como somos siempre ahora, nunca somos antes ni después, ayer o mañana, sino siempre ahora, de tal modo que lo que ocurrirá mañana o en diez años más será siempre ahora⁷. En otras palabras, si somos ahora, todo lo demás, el pasado y el futuro, son construcciones mentales, en rigor, propiamente no son. Por ello también, el tiempo es simplemente ilusión. Lo único que hay es el ahora. Ahora he nacido, ahora voy a mi primera clase en el colegio, ahora doy mi examen de grado en la universidad, ahora nace mi primer hijo, ahora me encuentro en Tongoy, Chile, ahora me estoy muriendo. No hay sino ahora.

Siendo así, que sólo hay ahora, el ahora es lo que más descuidamos, de lo que estamos más alejados. Siempre estamos determinados por algo que fue o que vendrá, y sobre todo en función de eso que vendrá sacrificamos penosamente cada presente. Esto lo pensó Karl Jaspers muy agudamente en la *Psicología de las concepciones de mundo*. Es tal el peso que tiene la construcción mental del tiempo, de la flecha del tiempo que se divide en pasado, presente y futuro, que nos cuesta de veras una enormidad retornar a ese ahora siempre actual y permanente en el que siempre hemos estado, estamos y estaremos. Jaspers:

“La actitud racional-reflexiva /.../ ve todo presente como un medio, cada instante al servicio de un logro a alcanzar en el futuro (por lo demás menospreciado) –haciendo que toda vida se alimente del futuro, engañando al hombre respecto del presente, haciéndole incapaz– cuando, contra lo esperado, aquello, respecto de lo cual todo estaba organizado, es alcanzado –siendo esto alcanzado conce-

6 Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 48. En adelante: Adb.

7 Cfr. Eckhart Tolle, *Die neue Erde*, en adelante ‘LnT’. También: *El poder del ahora*. En adelante: Pda.

bido y vivido como realidad independiente. Una y otra vez es visto lo presente bajo la mira del futuro, la vida y la vivencia son siempre aniquiladas como mero medio. Nunca se trata de una penetración vivencial del presente y de la finalidad, sino que el presente es vivenciado, destruido, abandonado como medio, en un sentido técnico, a la espera de lo por alcanzar. Esto alcanzado tiene esencialmente carácter finito, sea esto un logro laboral, un servicio, un premio, una vida en el reino de los cielos”⁸.

Ahora bien, por cierto que el tiempo y su división los requerimos para nuestro planes y proyectos, para escribir la historia, para proponerse lograr un progreso, un adelanto, un avance en los más diversos ámbitos. El punto es que eso mismo nos lleva a olvidarnos del carácter de construcción y de ilusión que tiene el tiempo, y que en definitiva sólo hay el ahora.

Considerando entonces la dimensión del ahora, del siempre ahora que somos desde que nacemos hasta que morimos, podemos entender mejor las dos vías de inserción en el ser.

Mas, atendiendo especialmente a la vía consciente, que es pues la que principalmente caracteriza al ser humano consciente, se trata de cómo siendo plenamente conscientes, insertándonos de este modo en el ser y en el perpetuo ahora, los principales males que hoy padece el planeta y la sociedad y que son a causa del hombre mismo, de su actitud depredadora y explotadora, comienzan lenta pero paulatinamente a quedar atrás. El hombre consciente conlleva, de este modo, una nueva actitud y a la vez desafío.

8 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 1985, p. 113, tr.m. En lo sucesivo: PW. Ed. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín, Madrid: Gredos, 1967.

Las concepciones antropológicas y una posible tipología humana

El alma no es visión, al menos no en primer término, sino aspiración

Paul Ricoeur

Finitud y culpabilidad

Las mencionadas concepciones antropológicas corresponden en primer lugar no a modos como la filosofía concibe al ser humano, sino a modos como el propio ser humano se entiende a sí mismo, y ello sucede a través de la filosofía. Lo que queremos subrayar con ello es que la filosofía no es una ocupación aislada, separada, encerrada en aulas o bibliotecas, sino que la filosofía es ante todo una expresión del ser humano a lo largo de su historia y, estrictamente hablando, en relación al conjunto de concepciones antropológicas, desde el nacimiento del animal racional en adelante. Lo anterior nos muestra que la filosofía está instalada en el mundo y la historia, y no puede sino estarlo desde el momento que observamos en el pensar filosófico un pensar del ser humano en medio de otros seres humanos. Pero, más que lo recién dicho, al tener a la vista el conjunto de concepciones antropológicas, advertimos como la filosofía influye y significativamente determina el curso de la historia de la humanidad. Ella va paso a paso dándole una impronta a cada época, desde el momento en que nace el animal racional, le sigue el *homo viator*, a éste el ser humano como centro. Cada época recibe desde estas concepciones su sello inconfundible. Mas, igual cabe sostener que este modo de determinar el curso histórico por parte de la filosofía no es desde un frente, una vanguardia o una primera fila. Relativo al teatro del mundo que se desarrolla en el escenario, en las primeras siete filas están la política, el derecho, el periodismo, la tecnología, la economía, la moral, la religión, luego vienen la ciencia, el arte, y en la última fila está la filosofía, y no obstante esta distancia respecto del acontecer contingente, igual lo determina, sólo que algo así como estableciendo el fondo sobre el que se ha de pintar el cuadro. ¡El ser humano como centro, al generar precisamente el antropocentrismo, vaya que es decisivo, en tanto habrá de determinar todo lo que conocemos como modernidad! ¡El ser humano activo, al llevar adelante el giro de la vida contemplativa a la vida activa en la que nos encontramos hasta nuestros días, vaya que es decisivo también, dado que hoy, y ya encontrándonos en una suerte de extravío del hombre activo, casi todo lo medimos y justificamos con la vara de la productividad y el rendimiento!

Cabe precisar además que prácticamente todas las concepciones antropológicas surgen de la filosofía, salvo dos, que serían las del *homo sacer*, justo anterior al animal racional, con el que nace la filosofía, y también el *homo viator*, que más

que nada proviene del cristianismo, aunque habrá de constituirse igual en la filosofía, a saber en la filosofía y teología cristianas.

A su vez, reconocemos en las concepciones antropológicas el árbol genealógico de la humanidad. Siendo así, el *homo sacer* corresponde al tronco de este árbol, dado que tan sólo en términos cronológicos, es el que más tiempo vivió. Si consideramos esa existencia desde el *homo sapiens* en adelante, vale decir desde hace unos 150.000 años⁹, todas las otras concepciones antropológicas desde el animal racional representan apenas un poco más del 1% en el camino recorrido hasta acá. A propósito de ello, cabe advertir, y como veremos más adelante, que el habitar en un mundo sacro por parte precisamente del *homo sacer*, siguiendo rigurosamente calendarios litúrgicos de rememoración de arquetipos sacros, como el insertarse a la vez en un tiempo cíclico, constituye un modelo a tal punto exitoso que permitió la supervivencia del *homo sacer* a lo largo de ese espacio temporal prolongadísimo. En contraste con ello, si nosotros seguimos estando determinados por el animal racional, este modelo tal vez probó ser exitoso durante algo más de dos milenios, mas hoy por hoy, nos asolan más dudas que nunca si acaso este modelo es exitoso o, al contrario, está destinado al fracaso.

Por otra parte, las concepciones antropológicas que, como ya adelantamos, corresponde verlas no en relación con su mera formulación abstracta, sino en relación con su realización efectiva, se traduce esto en la constitución de una “tipología humana filosófica”. Vale decir, de las concepciones antropológicas se desprenden tipos humanos, como serían *verbi gratiae* justamente el animal racional, el ser humano singular o el ser humano como proyección. Estos tipos humanos no sólo han existido, sino que marcan el rumbo de cada época. Mas, ellos corresponden no a tipos humanos psicológicos, como cuando hablamos, por ejemplo, con apoyo en Galeno, de tipos sanguíneos, flemáticos, biliosos y melancólicos, sino que los tipos humanos que más bien están en juego en las concepciones antropológicas, son epocales e históricos. Es por ello que jamás podremos decir que tal persona o aquella es animal racional, ser humano volitivo o ser humano singular. Y, sin embargo, al ser epocales nuestros tipos humanos, nos determinan desde la retaguardia a cada cual.

Al mismo tiempo, podemos ver en las concepciones antropológicas en cierto modo rostros o máscaras que va adoptando la figura de lo humano. Y significativamente la historia de la humanidad se va configurando, como ya dijimos, en la medida en que estas máscaras van cayendo una tras otra. Queremos enfatizar con ello nuevamente la tensión entre permanencia e historicidad, ya que aquí lo permanente es el “ser” de lo humano, alojado en su enigmaticidad insuperable, y las máscaras de lo humano son las que van marcando y definiendo

9 <http://www.portalciencia.net/antroevoapi.html> Y ello sin considerar la antigüedad del eslabón perdido, respecto del cual las cifras fluctúan entre 2 y 3 millones de años, <http://www.maic.net/evolucion/cronologia.htm>

épocas. Mas, en cada época, y por estar siempre sumidos, hundidos en ella, no alcanzamos a saber, no podemos tomar conciencia de la máscara, o, si se quiere creemos que ese rostro o máscara que tenemos es el definitivo. Lo permanente es que somos ser-humano y lo variable e histórico es el guion que como seres humanos vamos haciendo nuestro y realizando.

Correlación entre hombre, sentido y ser

Es patente que toda concepción antropológica constituye a la vez una respuesta respecto del sentido existencial y también respecto a una pareja concepción del ser. Las concepciones del ser humano nos permiten advertir que la antropología filosófica (como una de las disciplinas de la filosofía) está intrínsecamente unida a la metafísica.

Cada concepción determina a la vez la relación entre ser humano y mundo, o, si se quiere, entre el ser humano y *lo Otro* (llamemos a *esto Otro* el ser o la plenitud), y esta relación se presenta al modo de una *ventana* que abrimos al mundo, ya sea a través de lo sacro, de la racionalidad, de lo divino, de nuestra centralidad, de nuestra finitud, de nuestra pertenencia al todo, de la acción, de la voluntad, de nuestra singularidad, de las posibilidades que están en juego en nuestro ser proyectivos, de nuestra fragilidad o de nuestra conciencia como apertura y orientación. Las concepciones antropológicas evidencian de este modo la tentativa del ser humano de abrir el mundo, *lo Otro*, en todas sus dimensiones, y desde luego, a partir de ello, abrir también su propio ser de modo diferenciado.

Estas conexiones las hacemos notar a continuación; en mayor o menor grado, la correlación entre hombre, sentido y ser se va evidenciando a propósito de cada concepción antropológica.

1. Para el *homo sacer* tanto el sentido de su existencia como del ser de la plenitud radica precisamente en lo sagrado y distintos fenómenos que se asocian con ello. Desde luego, cabe tener en consideración que ello corresponde al modo como nosotros, y a partir de nuestras matrices teóricas, observamos al *homo sacer*.

2. Para el animal racional, la razón es la que le da el sentido a lo que decide, hace y a su existencia en plenitud. Pero también la razón, el *logos*, constituye una respuesta respecto del ser, de todo lo que es.

3. Para el *homo viator* el sentido está dado justamente por la vía, el camino de salvación que compromete a su existencia íntegra. A su vez todo lo que es tiene su explicación, su justificación y su sentido último en Dios.

4. Para el ser humano como centro, el sentido que tiene cualesquiera fenómeno está predeterminado por el centro que se considera él mismo y al que todo

remite. Al mismo tiempo, lo que *es*, cada fenómeno tiene una justificación en la medida en que se ajusta a las representaciones que tengo de él. El extremo de ello se expresa en la fórmula: ser = representación.

5. Para el ser humano finito el sentido está precisamente en asumir en forma cabal la finitud existencial humana. En ello interviene la experiencia como el *discrimen* para todo lo que es.

6. Para el sujeto universal el sentido está en la asunción de ser parte del universo, de una razón o espíritu universal. A la vez en ese sujeto, razón o espíritu universal que se desenvuelve está la explicación de cuanto hay, de todo lo que es.

7. Para el ser humano activo el sentido está claramente en la acción —estamos aquí para actuar y para hacer realidad nuestras representaciones, ya sea de valores o de proyectos. Y justo también desde el parámetro de la acción se justifica todo lo que es.

8. Para el ser humano volitivo es en la voluntad, en la manifestación de su querer, que encuentra el sentido; lo querido le da una dirección al hombre. Mas, esta voluntad no es únicamente humana, sino extra-humana: el querer de la voluntad se presenta en formas elementales en el reino mineral, más complejas en los reinos vegetal y animal, y de la mayor complejidad en el hombre.

9. Para el ser humano singular el sentido está particularmente en el sí-mismo que descubre en el proceso de singularizarse. Y a la vez todo lo que es tiene su justificación propia a partir de cada hombre singularizado en su temple propio, único y exclusivo.

10. Para el ser humano como proyección el sentido está en que nos asumamos como proyección, poder-ser, posibilidad. A su vez, el ser de la plenitud no es nunca lo simplemente dado, sino que también está transido por la posibilidad, por lo que puede ser.

11. Para el ser humano frágil el sentido él lo encuentra únicamente en la asunción de su intrínseca fragilidad. Y esta fragilidad se refiere muy particularmente a la ausencia de un meta-relato que sea capaz de dar una orientación y sentido a todo el acontecer, como lo fue la fe, la razón o el progreso.

12. Para el ser humano consciente, el sentido está desde luego dado por la conciencia y más que eso por una toma de conciencia de quién es, de su relación con los otros y con el entorno. Todo ello está pues a la vez en dependencia de una conciencia lo más amplia posible respecto del ser.

Por lo tanto, si en cada concepción antropológica encontramos respuestas respecto de lo que somos, de cuál sería nuestro sentido de la existencia y del ser de la plenitud, advirtamos el papel singular que le cabe a toda respuesta, en

que sucede que lo preguntado es cerrado, ya no es más propiamente visto. Toda respuesta es, desde esta perspectiva, un arma de doble filo. La pregunta por el hombre como su afín pregunta por el sentido quedan atrapadas en cada respuesta, y entonces esto no permite que ni una ni otra afloren propiamente. Las respuestas mantienen a estas preguntas en un estado latente como la bella durmiente.

Pero, distinta es la situación cuando, por decirlo así, el hombre comienza a experimentar una “soledad metafísica” cada vez mayor, al no tener propiamente un centro fuera de él que le sirva como parámetro, como fue antes el cosmos o Dios. Al estar ante todo centrado en sí mismo, se ve cada vez más en la necesidad de la pregunta por el sentido. Y, habrá que esperar todavía un par de siglos para que el hombre se singularice, asumiéndose luego como posibilidad y proyección para que entonces estén todas las condiciones para que madure y aflore la pregunta por el sentido, irradiando incluso más allá de la filosofía al impregnar la cultura en su conjunto. Hasta el ser humano como proyección lo que priman son las respuestas, y es recién desde ahí en adelante que la pregunta por el sentido aflora con fuerza, dando lugar a la vez al desarrollo de teorías del sentido.

Capítulo II

Parámetros de las Concepciones Antropológicas

Diacronía - Sincronía

Claramente advertimos que las concepciones antropológicas las presentamos en un orden cronológico-histórico, pero habría que decir también, genealógico. Ellas representan sin más el árbol genealógico de la humanidad, y por eso podríamos decir que, vistas estas concepciones hacia atrás: nosotros como hijos –en tanto que somos el ser humano frágil– tenemos como padres al ser humano como proyección, como abuelos al ser humano singular, como bisabuelos al ser humano volitivo y tatarabuelos al ser humano activo, y así sucesivamente hasta llegar al *homo sacer* que vendría a ser varias veces *tátara*-abuelo. Por lo tanto, está claro a la vez que estas concepciones son diacrónicas en la medida que van con la flecha del tiempo del pasado hacia el futuro, transformándose y dando lugar a nuevas concepciones –y no olvidemos que lo que se transforma es esa incógnita que somos nosotros mismos y que, a lo más, podríamos caracterizar como que somos “buscadores de sentido”.

Mas, observando esto con mayor precisión, cabe decir que las concepciones antropológicas tienen su propio tiempo y ritmo, que se aparta completamente de la cronología tradicional de las generaciones. Ya hemos destacado que el *homo sacer* es con creces la concepción de más larga data, que las tres siguientes concepciones abarcan un período de alrededor de 2.000 años, pero que desde el ser humano como centro en adelante se multiplican las concepciones antropológicas de manera cada vez más marcada.

Por otra parte, lo interesante es que, no solamente serían diacrónicas estas concepciones, sino que a la par, sincrónicas, vale decir, en la medida en que cada una de ellas nace, queda con ello instalada en la historia y sigue conviviendo con todas las concepciones que se han desarrollado y gestado hasta cada época y con la que en esos momentos es la actual. Esto significa que a la altura de nuestro tiempo, en que se hace presente el ser humano frágil, convivimos con todas las concepciones anteriores. Así, cómo no, el animal racional convive con nosotros y sigue teniendo un poder avasallador, pero también el *homo viator*, el humano como centro, como hombre activo, como proyección, y todas las otras concepciones, incluyendo entre ellas por cierto además al *homo sacer*; también en nuestro tiempo convivimos con resabios del ser humano arcaico u *homo sacer*; se trata de pueblos aborígenes, de los cuales sólo una minoría muy reducida, se conserva en estado virginal.

Relación contestataria

Las concepciones antropológicas suponen una relación contestataria entre sí. Esto significa que cada una surge a partir de una relación de confrontación con la concepción inmediatamente anterior, con algunas de ellas o con todas las anteriores. Y cabe reconocer como cada concepción se nutre en cierto grado de la energía que proviene de ese rechazo. Mas, por otro lado, no hay aquí sólo rechazo, sino también la propuesta de algo nuevo; de lo contrario no acabaría por imponerse cada vez una nueva concepción.

En ello juega un papel el tipo de argumento que Chaïm Perelman considera como argumento del modelo. Dentro de su *Tratado de la argumentación* él corresponde a un tipo de argumento que fundamenta la estructura de lo real, así como lo son también los argumentos del ejemplo y la ilustración¹⁰. Podría decirse que Perelman es uno de los filósofos que están echando las bases de lo que será posteriormente el constructivismo de Watzlawick, Von Glasersfeld, Maturana, Varela, Luhmann, Morin, y otros, desde luego cada uno con aproximaciones propias y distintas. Para Perelman lo que llamamos “realidad” es construido argumentativamente (y ésta sería la singularidad del modo como se puede entender el constructivismo desde Perelman). Entre los argumentos a tratar están los que fundamentan la estructura de lo real; en ellos hay una relación entre lo particular y lo universal. En el argumento del ejemplo intentamos encumbrarnos desde lo particular (acumulando precisamente muchos ejemplos) al universal de la ley o de la fórmula, que se refiere a lo que sería válido para todos; por lo visto, es similar a la inducción. En el argumento de la ilustración, sucede que ya estamos en posesión del universal y nos limitamos simplemente a ejemplificar (a ilustrar) a partir de ello, es decir, vamos aquí a la inversa: del universal a lo particular. Y en el argumento del modelo, que nos interesa, hay un peculiar encuentro entre lo particular y el universal, ya que aquí vale algo particular como universal. Por ejemplo, en el caso de las concepciones antropológicas, cada una vale como modelo para una época, y lo que posibilita que se forje una nueva concepción es que el modelo se convierte paulatinamente en anti-modelo (Tda, p. 561 ss.). Esto puede suceder, como decíamos, con la concepción inmediatamente anterior, con alguna o algunas en especial o con la totalidad de las anteriores. A modo de ejemplo, la concepción del animal racional, tiene tal poder en el tiempo y la historia que prácticamente a cada nueva concepción se le presenta como anti-modelo –y hasta cierto punto, como el anti-modelo por excelencia.

Respecto de las concepciones antropológicas vale también la tríada que Heidegger presenta en la Introducción a *Ser y tiempo* en el Parágrafo 6 sobre “La destrucción de la ontología tradicional”, a saber que esa destrucción hay que entenderla como apropiación, y que recién del acoplamiento entre destrucción

10 Chaïm Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. de Julia Sevilla, Madrid: Gredos, 1994, p. 537 ss. En adelante: Tda.

y apropiación resulta la auténtica superación. Se trata de que la destrucción no puede ser nada más que eso, sino que supone apropiarse de ciertos contenidos originarios y genuinos, y sólo desde este acoplamiento puede a su vez resultar una genuina superación. En el caso de las concepciones antropológicas a lo largo de la historia sucedería de igual forma. Desde luego el grado de destrucción como de apropiación es relativo. En la medida en que hay más afinidad entre una concepción y otra, el grado de destrucción es menor, como al contrario, en la medida en que sobresale lo opuesto y la repulsión entre una y otra, se acrecienta la destrucción y parejamente disminuye la apropiación.

Amalgama y sinergia

Precisamente las concepciones antropológicas que tienen mayor afinidad entre sí se amalgaman y generan efectos sinérgicos. Es patente que la concepción del animal racional es afín con las concepciones del ser humano como centro y del ser humano activo. Es más, podría considerarse que ésta sería la amalgama más poderosa que haya habido en la historia y que ha suscitado efectos sinérgicos a tal punto avasalladores que no parece que haya fuerza en el mundo que podría oponérsele.

Algo similar podría decirse de la amalgama entre las concepciones del hombre singular y el hombre como proyección, dado que únicamente en la medida en que el hombre se singulariza, se repliega a su individualidad única e irrepetible, puede asumirse como posibilidad y poder-ser.

A veces suele primar la amalgama, sin que por lo mismo los efectos sinérgicos sean muy potentes. Así, claramente se observa afinidad entre el *homo sacer* y el *homo viator*, sobre todo a la luz del análisis de Mircea Eliade, dado que ambos comparten una mentalidad arquetípica, vale decir, la clave de ambas concepciones de lo humano radica en arquetipos, que expresan relatos –mitos, leyendas, textos sagrados– que le dan un sentido y orientación al hombre en todo lo que hace y dispone.

Mas, amalgama y sinergia nos importan aquí sobre todo porque, considerando el primer ejemplo que dimos de ellas, a saber la amalgama entre animal racional, hombre como centro y hombre activo es definitoria y decisiva para la historia de la humanidad hasta la actualidad.

Co-originariedad

Ésta es probablemente la tesis más provocativa. Ella equivale a sostener que las 12 concepciones antropológicas son igualmente originarias, y ello sobre la base del entendido de que cada una pretende lo contrario, esto es, que sería la más originaria y que reflejaría la esencia de lo humano. Nuevamente ello tiene que ver con el estar inmerso en el tiempo y, junto con ello, bajo el dominio de una concepción antropológica determinada. Ahora bien, se da en esto lo siguiente: que como cada concepción conlleva la pretensión de exclusiva originariedad, resultan todas, a fin de cuentas, igualmente originarias. Mas, por cierto no se trata en ello nada más que de una igualdad de pretensiones, sino de que cada una de las concepciones antropológicas recoge rasgos igualmente esenciales del ser humano. En efecto, la razón es tan originaria como la voluntad, así como considerar al ser humano como centro es tan originario como considerarlo en tanto proyección; y así también, incluso concebir al hombre como “hecho a imagen y semejanza de Dios” se supone tan originario como concebirlo como ser humano finito. Aquí no hay prerrogativas, privilegios, declaraciones autoritarias dadas por algún *argumentum ad verecundiam*, ni nada por el estilo.

Si se quiere, la co-originariedad, en términos lúdicos, tiene que ver con el juego chino “Go”, en que todas las fichas valen igual, y su valor varía únicamente de acuerdo a su posición, en contraste con el juego occidental por excelencia: el ajedrez, en que hay un poder absoluto representado por el rey.

La co-originariedad o (*Gleichursprünglichkeit*) ha sido planteada por Heidegger a propósito de la igual originariedad que le atañe a los distintos “existenciales” que determinan nuestro ser: así apertura, proyección, yección (“estar arrojados”), temporalidad, historicidad, resolución, etc.

Aquí lo que hacemos es valernos de esta tesis y aplicarla a las concepciones antropológicas en conjunto. Y así como también Heidegger reconoce como propio de la razón el prurito de alcanzar un primer principio en la explicación de cualquier suceso o fenómeno, cabe tener en cuenta esto mismo en las concepciones antropológicas. En cada una se está siempre suponiendo que hay un principio, un origen, una esencia única que nos determina, sea la razón, la centralidad, la finitud, la voluntad, la acción, u otra. Podría decirse que es propio de la razón la afanosa búsqueda de un primer principio y mientras esto no sucede, ella no cesa en su afán. Ello lo podemos observar tanto en la metafísica como en la antropología filosófica –y ciertamente también en la ciencia. Pero así como hoy se hace presente con fuerza el multicausalismo en la ciencia y a su vez algunos desarrollos de la mecánica cuántica guardan relación con el supuesto de que habría realidades paralelas, lo mismo podríamos decir del ser humano: que él está determinado por distintos principios que serían igualmente originarios. Al hombre lo concebimos de esta forma como dentro de un juego de espejos.

Hay que hacer notar además que, si hemos considerado al *homo sacer* como representativo del tronco del árbol genealógico de la humanidad, ello lo hacemos nada más que sobre la base de una perspectiva cronológica, atendiendo a su modelo exitoso que le permitió pervivir a lo largo de unos 150.000 años. Entendido ello así, este reconocimiento de nuestro tronco ancestral no atenta en absoluto al parámetro de la co-originariedad.

Capítulo III

Concepciones Antropológicas Paralelas

Las 11 concepciones antropológicas que hemos esbozado pueden considerarse de carácter histórico-filosófico. Como hemos dicho, ellas marcan —en mayor o menor grado— la historia de la humanidad (tengamos en cuenta que la 12ª concepción corresponde a una propuesta). Pensemos nada más que en las repercusiones que ha tenido el animal racional aliado con el hombre como centro y el hombre activo hasta nuestros días. Pero, como ya adelantamos, cada concepción del hombre que se impone desde una época para marcar diacrónicamente el rumbo de la historia, emerge desde su enfrentamiento con otras concepciones que se le oponen. Así en lo que atañe al animal racional, que ya con Sócrates, con su lucha denodada por alcanzar la definición precisa de cada concepto, se encuentra él muy perfilado. Pues bien, sucede aquí que la concepción del animal racional en cuestión, emerge y se impone especialmente desde la discusión con los sofistas. Ello se refleja ejemplarmente en Protágoras, en el que está en juego el *homo mensura*, el hombre como la medida de todas las cosas y a la vez determinado por el poder, coincidiendo en esto además con Trasímaco, Polo y Calicles. Al mismo tiempo, en el mundo griego se enfrentan concepciones antropológicas con base en el materialismo de Demócrito y Leucipo, y otras que se desprenden del pensamiento de las escuelas megárica, eléusica, cirenaica, cínica, como también posteriormente de los estoicos, escépticos o epicúreos.

Y así también las discusiones que haya habido entre Agustín y Pelagio, Lutero y Erasmo, Descartes y Gassendi, Fichte y Jacobi, tienen implicancias relativas a las concepciones antropológicas del *homo viator*, del ser humano como centro o del ser humano activo. Es más, ha sido significativamente desde esas discusiones que ha emergido cada una de las concepciones antropológicas señaladas.

Las 11 concepciones que proponemos representan, en este sentido, la “lista oficial” de aquellas que se impusieron. Pero, lo que hay detrás de cada una de ellas, y que corresponde a esa discusión en que entran a tallar otras concepciones, puede traer consigo que en varias de ellas se anticipan concepciones antropológicas que se impondrán a futuro. Así en el modo sofista de concebir al hombre como el que apetece el poder hay un claro adelanto de la concepción del ser humano volitivo, entendido como voluntad de poder por parte de Nietzsche.

Puede decirse al mismo tiempo que nuestras 11 concepciones antropológicas histórico-filosóficas tienen cierto carácter de espontaneidad. El hombre necesita en cierto modo auto-definirse para instalarse de modo adecuado en el mundo. En contraste con ello, distinta es la situación desde el momento que se constituye la Antropología Filosófica como disciplina, la cual, aunque tiene antecedentes en tratados sobre el hombre como el del Barón de Holbach en el siglo XVIII, se constituirá propiamente como tal recién en el siglo XX. Es ahora cuando empieza una reflexión sostenida acerca del hombre desde las más distintas perspectivas, y asistimos a una suerte de multiplicación de concepciones antropológicas que,

hasta cierto punto, se podría considerar desproporcionada. Parejamente con ello las concepciones antropológicas pierden su antiguo carácter de espontaneidad y resultan más de las exigencias de una disciplina que, a fin de cuentas, tiene que exhibir resultados, hoy por hoy incluso asociados a criterios curriculares de productividad.

Por otra parte, y como bien lo plantea Heidegger, en la constitución de la Antropología Filosófica se da el peligro de desperdigarse y de la consiguiente pérdida de la esencia de la filosofía, que corresponde a la pregunta por el ser. Más que un peligro, esto ha llegado a hacerse realidad, en la medida en que distintas disciplinas filosóficas (y no sólo la Antropología Filosófica), como especialmente la epistemología, la filosofía política, y otras, se desarrollan en espacios casi completamente independientes, sin considerar para nada la remisión a la pregunta central de la filosofía.

Con el fin de esclarecer más el punto que destacamos, la comparación con la Ética y la Axiología es decidora. Desde luego a lo largo de la historia de la filosofía se han desarrollado distintas doctrinas éticas, como en Platón, Aristóteles, Tomás, Kant, y otros. Y el nacimiento de cada una de esas doctrinas ha sido espontáneo, estando en cada caso al servicio de la necesidad de orientación en el mundo que tiene el hombre. Mas, por supuesto que muy distinta es la situación desde el momento que se constituye la Axiología, la teoría de los valores en los inicios del siglo XX. Ella prácticamente surge con la obra de G.E. Moore, *Principia ethica*, de 1903, y otras obras de los filósofos austriacos Meinong y Ehrenfels. Desde entonces toda ética que se desarrolla conlleva elementos axiológicos, ante todo las de Max Scheler y de Nicolai Hartmann, como posteriormente la ética discursiva de Habermas, la ética futuroológica del *Principio de responsabilidad* de Hans Jonas y hasta en la actualidad la bioética como la ecoética (o ética del medio ambiente). Esta acotada referencia nos muestra que así como con el nacimiento de la Antropología Filosófica se generaba una multiplicación de concepciones del hombre que acababa por volverse insensata, al estar determinada por criterios curriculares de productividad, así también puede sostenerse algo equivalente respecto de la Ética y Axiología contemporánea.

Pues bien, volviendo a nuestro tema —el de las concepciones de lo humano— cabe señalar que a lo largo del siglo XX se destacan varias, pero como nos están muy cercanas en el tiempo, no sabemos cuál de ellas marcará el rumbo de la historia. Y algo similar podría decirse de las doctrinas ético-axiológicas del mismo siglo. Mas, cabe agregar que este siglo presenta una situación tan singular que es posible, a diferencia de lo que ha venido ocurriendo en siglos anteriores, que sea una multiplicidad de concepciones antropológicas la que marque el rumbo histórico futuro. De hecho, ello ya se muestra siendo así en nuestro siglo XXI. Sobre la base de este entendido, podríamos decir que cada concepción antropológica histórico-filosófica se imponía al modo de un “saltar la liebre” en cierto

momento para desde entonces marcar el rumbo histórico futuro, mas desde el siglo pasado en adelante podrían “saltar muchas liebres” a la vez.

Respecto de las 6 concepciones antropológicas paralelas, que proponemos a continuación, cabe la comparación con el alma órfica que es particularmente peregrina. En su segundo nacimiento se encuentran las almas, de acuerdo con la doctrina órfica, en el campo de Asfodelos a la espera de nacer en un cuerpo y hay un heraldo que anuncia cuándo ello ha de ocurrir. Lo mismo sucede pues con las concepciones paralelas que están a la espera de ese anuncio. En la época de lo que se ha pensado como post-modernismo, caracterizado por la pérdida de un “meta-relato” unificador, lo que da lugar a la “fragmentariedad”, es probable que “nazcan en algunos cuerpos” varias de aquellas concepciones antropológicas, para hacerse así realidad y marcar el futuro rumbo del mundo. En todo caso, de momento la concepción antropológica que parece imponerse es la que tiene que ver precisamente con esta fragmentariedad, asociada con la pérdida del meta-relato, que anteriormente estuvo dado por la razón (el animal racional), la religión (el *homo viator*) o el progreso (ante todo vinculado con el ser humano activo). Es decir, en el momento actual que vivimos da la impresión que lo que principalmente nos caracteriza es nuestra fragilidad y fragmentariedad; de ahí que la concepción antropológica No. 11 es la del ser humano frágil.

Las concepciones antropológicas que más descollarían en el siglo XX son las siguientes seis, pudiendo tal vez justificarse una ampliación de esta lista:

1. El hombre como *buscador de sentido*
2. El hombre como *testigo del ser* de Eugen Fink
3. El *homo ludens* de Johan Huizinga y Roger Caillois
4. El hombre como *carencia* de Arnold Gehlen
5. El hombre como *persona* de Max Scheler
6. El *animal simbolizador* de Ernst Cassirer

(La primera corresponde a una formulación propia y tiene a la vez apoyo en Gilles Deleuze, Jean Baudrillard y Wilhelm Weischedel, y por cierto también en Viktor Frankl).

¿Qué concepción se impondrá y *hará historia*? ¿Será sólo una o varias de ellas?

Ad 1. Resulta plausible que la futura sociedad humana tenga una impronta cada vez más marcada del hombre como buscador de sentido. La exploración del universo podría hacer valer cada vez más el enigma de la existencia humana y acicatear con ella esa dimensión de búsqueda.

Ad 2. Podría suceder que las futuras generaciones estuvieran particularmente determinadas por la cultura y que ésta la entendieran ante todo como un dar y dejar testimonio de lo que *es*, de todo lo que hay.

Ad 3. La sociedad futura bien podría tener un sello por sobre todo lúdico, en la cual se asumiera que al no haber una respuesta clara respecto de lo que somos, se concibiera la existencia entre el nacimiento y la muerte más que nada como un juego.

Ad 4. Es probable también que el futuro hombre se aparte más de lo que ya lo ha hecho del animal y que en llenar el vacío y carencia de sus dotes instintivas y animales continúe cada vez más avanzando en lo que va desde la tecno-ciencia hasta el arte y la filosofía.

Ad. 5. Podría suceder a la vez que la sociedad futura adopte un carácter más marcadamente moral, lo que estaría suscitado por una pareja afirmación cada vez más radical del hombre como persona.

Ad 6. Es probable también que el hombre se oriente cada vez más en el mundo de los símbolos que crea y que advierta el carácter simbólico no sólo del arte, de la religión, sino también de la ciencia.

A continuación una explicación algo más amplia de cada una de estas seis concepciones antropológicas paralelas:

1. El hombre como buscador de sentido

Caracteriza esencialmente al hombre ser un perpetuo buscador de sentido, tanto en lo que se refiere a la orientación última de su existencia individual y colectiva, como en lo referente a la justificación inmediata que tiene o no tiene lo que hacemos y decidimos. Esta búsqueda de sentido ha permanecido como tácita en un largo periodo de la historia. Haciendo aquí una relación con las concepciones antropológicas histórico-filosóficas, ha sido necesario esperar hasta el ser humano como proyección para que esta pregunta aflore y de lugar al desarrollo de teorías del sentido. En rigor, y a raíz de como Jaspers interpreta a Nietzsche en su obra del mismo nombre (1934) en el filósofo del martillo el hombre es concebido como “el ente que se produce a sí mismo”, como auto-producción, podemos decir que este hombre está dando ya el paso preliminar para preguntarse propiamente por el sentido. Es por ello que históricamente ha tenido que ser el “Príncipe Nietzsche” el que bese a la bella durmiente del sentido para que éste se constituya como pregunta. El ser humano como posibilidad y proyección, definido después por el propio Jaspers y Heidegger, viene a representar el último de los impulsos para que de la pregunta pasemos a teorías del sentido, pero no solamente eso, sino además para que nos abramos a la vez a la posibilidad del sin-sentido. Ello se desarrollará en teorías del sentido de Deleuze, Baudrillard,

Weischedel, Frankl. En el caso del último autor mencionado –Viktor Frankl– podríamos decir que con él propiamente se inicia la concepción del ser humano como “buscador de sentido” que ahora examinamos¹¹. Pero también la pregunta por el sentido y la posibilidad consustancial del sin-sentido habrá de irradiar en el conjunto de la cultura, expresándose ello en el arte –plástica, literatura, música, teatro y cine.

El sentido, ante todo en su dimensión existencial, lo podemos entender a partir de “generadores” y “fuentes” que lo determinan¹². Por de pronto, en cuanto a los generadores, el sentido nace con el vínculo que tenemos con algo, vínculo que puede tener un carácter afectivo, anímico o intelectual. Pero ese vínculo está determinado a la vez por “fuentes referenciales”, como *Eros*, el saber, el poder, el juego, el trabajo.

Mas, a la vez, cabe reconocer que hay el “trasfondo”, la doble posibilidad del sentido–sin-sentido que está en todo momento presente. Puede tener todo el sentido que se quiere trabajar en algo, investigar, leer un libro, hacer un viaje, y en cada caso esas acciones o dedicaciones tendrán sentido en función de ciertas fuentes referenciales que lo dispensan como el erotismo o el saber (si acaso se trata de la lectura de un libro de historia, por ejemplo), mas al mismo tiempo en sí mismo nada tiene sentido. En otras palabras, algo tiene sentido para nosotros, pero probablemente para otro no, y lo tiene únicamente en la medida en que hay fuentes y generadores que lo dispensan.

2. El hombre como *testigo del ser* de Eugen Fink

Si con Heidegger podemos decir que el ser humano es ser-ahí (*Dasein*), vale decir, el “ahí” donde se puede revelar como también ocultar el ser y todo lo que es, con Fink podemos decir que el hombre es el único ente que *da testimonio* de lo que es y del ser en plenitud. En nosotros se atestigua el planeta Tierra, la vía láctea a que pertenecemos, el libro que estamos leyendo, el sentimiento de pudor que advertimos en una persona cercana, y otros. Somos nosotros, cada uno individualmente, quienes damos testimonio de ello. Este sentido de testimonialidad (*Zeugenschaft*) Fink lo va aplicando a cada uno de los fenómenos existenciales fundamentales que él estipula: muerte-trabajo-lucha-eros-juego. En ello se advierte la impronta de la fenomenología de Fink, en cuanto a que se requiere de un salir al rescate de estos fenómenos fundamentales, que ya se encuentran apresados bajo la interpretación cotidiana –social, familiar, moral, institucional. La cotidianidad, y agreguemos, familiaridad, llena de convencionalismos, encu-

11 V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1991.

12 C. Holzapfel, *A la búsqueda del sentido*, Edit. Sudamericana, 2005. A continuación algunas ideas generales de este libro expuestas muy sucintamente. En ella se examinan además las teorías de sentido de Weischedel, Deleuze, Baudrillard y Fink. En adelante: Bds.

bre los fenómenos, ya sea porque de antemano ha sancionado sobre el ser de los fenómenos en general (y sobre los fenómenos fundamentales, en particular) o simplemente porque se pretende que no ha menester de una definición de lo que sea el caso: Atendamos a lo que dice Fink de los fenómenos fundamentales en su conjunto en su obra *Fenómenos fundamentales de la existencia humana* (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*), en cuanto al mencionado dar testimonio del hombre:

“La costumbre, la tradición y las fuerzas tradicionales de las instituciones, en su anunciada teoría de la vida, han hecho ya afirmaciones sobre el trabajo, el amor, la muerte —y han desarrollado actitudes firmes, posturas públicas, ordenamientos moralmente sancionados, etc. Cuando nosotros filosofando queremos comportarnos relativamente a los fenómenos fundamentales de nuestra existencia, no podemos simplemente asumir y repetir estas significaciones tradicionales —nosotros tenemos que pensarlos a partir de nuestro presente, de nuestra testimonialdad” (Ffeh, p. 43).

3. El *homo ludens* de Johan Huizinga y Roger Caillois

La aparición de *Homo ludens* en 1938 del filósofo holandés Johan Huizinga no sólo recapitula el tema del juego que él último en desarrollar había sido Nietzsche, sino que replantea el tema de manera radical. Él nos hace ver que la concepción del *homo sapiens* y del *homo faber* son insuficientes y que es el *homo ludens* el que permite entender más propiamente quiénes somos y en particular la cultura¹³.

Posteriormente, con la aparición de *Los hombres y los juegos* de Roger Caillois, la clasificación de los juegos que él presenta es de crucial importancia. Hay juegos de *agon* (competencia), *alea* (azar-destino), *mimicry* (imitación), e *ilinx* (vértigo)¹⁴. Si relacionamos lo planteado desde el pensamiento del *homo ludens* con esta clasificación de los juegos, cabe decir que esa determinación se diversifica en tanto induce a que seamos *homo ludens* en una cuádruple dirección.

1. Ante todo somos *homo ludens* agonales, no sólo en función de los juegos específicos que jugamos que en su gran mayoría son precisamente de *agon*, sino, antes bien, porque la sociedad en que vivimos tiene esta misma marca agonal. Jugamos juegos físicos o mentales —desde el fútbol hasta el ajedrez— y en todos ellos se enfrentan unas habilidades y destrezas con otras, y se es estrictamente medido según ellas. Ello no es menos así en nuestra sociedad: unas habilidades se enfrentan con otras tanto en una empresa, en la política como en el mundo académico, e igual se es medido y evaluado según ellas.

13 J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. de Eugenio Imaz, Buenos Aires: Emecé, 1968, p. 11, 17 ss. En adelante: Hl.

14 R. Caillois, *Los juegos y los hombres*, trad. de Jorge Ferreiro, México: FCE, 1967, p. 41. En adelante: Jyh.

2. Al mismo tiempo somos *homo ludens-alea*, determinados por el azar-destino. Durante milenios estos juegos fueron vivenciados como juegos regidos por el destino y los dioses. Así las ordalías, entre las cuales se contaba el juicio divino y los duelos. Mas, con la modernidad los juegos de *alea* pasaron a ser juegos de azar e incluso de probabilismo, vale decir, particularmente juegos de lo alea-torio, así la lotería o la ruleta. Pero, antes de tener en consideración juegos específicos, se trata de que como *homo ludens* nos determina lo que vivenciamos como azar o destino. Es algo que parte con el nacimiento mismo. Ya el solo hecho de haber nacido, de encontrarnos siendo en el mundo lo vinculamos con el azar o el destino. Pero también el que hayamos conocido a determinada persona que habrá de jugar un papel importante en nuestra existencia; el que nos hayamos de dedicar a la filosofía, la música, la historia o las leyes; el que hayamos nacido chilenos, sudamericanos, de cierta raza o en una familia de cierta orientación política y religiosa.

Visto el alea con estos alcances, él corresponde al *Gran Juego* en el que nos encontramos entre nacimiento y muerte. Con Heidegger podemos decir lo siguiente (en lo que habría una alusión tácita al juego de *alea*): *El hombre juega porque es puesto en juego en el juego del ser*¹⁵. Precisamente ese juego del ser lo podemos pensar como ese Gran Juego en el que nos encontramos jugando en todo momento.

3. Los juegos de *mimicry*, juegos de imitación, simulación o de roles, son los primeros que comenzamos a jugar desde que llegamos al mundo. Es por ello que descubrimos el mundo a través de ellos. El niño al jugar que *es un volcán*, o un río, que *es médico* o paciente, que *es hombre* o mujer, hace una primera gran síntesis analógica del mundo, que tiene un carácter simbólico-mitológico. Posteriormente los juegos de *mimicry* se profesionalizan y dan lugar a la actuación en teatro, cine o televisión. Pero, antes que estas expresiones específicas, ante todo jugamos juegos de *mimicry* en la constitución identitaria de nuestro yo. En cierto modo, en el transcurso de ella vamos asumiendo distintos roles y de ellos al final algunos en particular son los que se habrán de imponer y le darán una impronta a nuestra personalidad. Es por ello que estamos siempre siendo *homo ludens miméticos*.

4. Los juegos de *ilinx* constituyen los juegos más extremos, dado que en ellos ponemos la vida en juego. Son eminentemente juegos de riesgo extremo. Y antes de expresarse ellos en ciertos juegos específicos, como alas-delta, parapente, saltos acrobáticos de paracaidismo, y otros, como *homo ludens ilinx* tendemos a admirar los actos heroicos incluso hasta tal punto que ellos valen por lo general

15 M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona: Serbal-Guitard, 1991, p. 176. / Ed. al.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1971. En adelante 'SvG'. / Otra trad.: *El principio de razón*; en ¿Qué es filosofía?, trad. de José Luis Molinuevo, Madrid: Narcea, 1978.

como actos fundacionales de la patria. Y así cada Estado tiene su panteón de los héroes.

4. El hombre como *carencia* de Arnold Gehlen

Scheler y Gehlen fueron considerados en su época como los principales representantes de la naciente Antropología Filosófica. Gehlen, de todos modos, cabe agregar, es una figura controvertida en la historia de la filosofía por su adhesión al nacional-socialismo. En contraste con ello la adhesión de Heidegger al mismo movimiento, fue de menor grado, si se considera que a la vez el filósofo de Friburgo tuvo la osadía y la valentía de criticar la teoría racial de Alfred Rosenberg desde su cátedra en lecciones sobre Nietzsche del año 35 en la Universidad de Friburgo.

Gehlen sucedió en 1933 a Paul Tillich en la Universidad de Frankfurt, el que emigró a Nueva York, teniendo que huir de la Alemania nazi. Él representa una posición filosófica conservadora que marca un contrapunto con la Escuela de Frankfurt. Célebre fue en la post-guerra el enfrentamiento televisivo entre Adorno y Gehlen, con ocasión de la Revolución del 68.

Con Gehlen y su obra *El hombre. Su naturaleza y posición en el mundo*, de 1940, se abre una reveladora perspectiva en la que el hombre es caracterizado más por lo que no es que por lo que es. En todo su análisis juega como Leitmotiv la sentencia nietzscheana “El hombre es el animal no establecido”¹⁶. En otras palabras, aquí lo decisivo es la *carencia*, la falta que se delata en la comparación con nuestros congéneres más próximos –los animales. Somos de escasa dotación instintiva en comparación con el animal. Somos un ser carente, *Mängelwesen* (lo que tiene antecedentes en Herder). El hombre goza de este modo de un “puesto especial”, (*Sonderstellung*) en la naturaleza. En el curso filogenético de nuestra historia habríamos ido paulatinamente perdiendo nuestra dotación instintiva. Así lo muestran nuestras capacidades físicas, corporales, instintivas, sensoriales. Nuestra visión, audición, olfacción, tacto, gusto, y lo mismo la velocidad que logramos al correr, son escasos. Mas, se trata de cómo a raíz de esa consustancial carencia el hombre desarrolla todo lo que sería lo más elevado, así la técnica, la ciencia, el arte, la política, la filosofía, la religión, y, en general, la cultura. Especialmente la técnica equivale para Gehlen a un “sustituto de órgano” (*Organersatz*) y por estar el hombre determinado a la vez por una “necesidad de instituciones” (*Institutionsbedürftigkeit*) una de las tesis más controvertidas de Gehlen es que la sociedad está dispuesta a darse cualquier institucionalidad que garantice estabilidad.

16 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997, p. 10. / Ed. Cast.: *El hombre. Su naturaleza y posición en el mundo*, trad. de Fernando Carlos Vevia, Salamanca: Sígueme, 1980.

Nuevamente en comparación con el animal, que está circunscrito a su estrecho entorno, al ser humano lo caracteriza una “apertura de mundo” (*Weltoffenheit*). Ello es posible a la vez en la medida en que, con igual fuerza, el hombre es “ente activo” (*Handlungswesen*) entendiéndolo sobre todo en el sentido de actuar en su medio, en su entorno, esto es, modificarlo; esto sucede parejamente en función de las finalidades que persigue. Más todavía, lo que tiene lugar en este gradual distanciamiento de su entorno es una paulatina “interiorización de la exterioridad”, aludiendo con ello a como el hombre interioriza cada vez más todo lo que es, el ser en plenitud.

5. El hombre como *persona* de Max Scheler

Es cierto que el concepto de ‘persona’ tiene una connotación ante todo cristiana, si bien su origen proviene de las máscaras del teatro griego. La persona, de acuerdo con ello, es el personaje que el actor de la tragedia representa.

Este origen singular de ‘persona’ en su vínculo con la máscara es asaz decididor porque, como lo vería Ortega y Gasset, la persona se va haciendo, en cuanto van cayendo sus máscaras; por el lado contrario, lo que caracteriza al loco sería el quedar atrapado en una máscara definitiva (*¿Qué es filosofía?*, Lección X)¹⁷.

En Scheler lo decisivo de su pensamiento es de carácter valórico. Es precisamente el tener una percepción valórica de la realidad lo que, entre varios otros rasgos, distingue al ser humano del animal. Esto le otorga un especial alcance a la fenomenología que desarrolla Scheler, por cuanto se trata en ello del reconocimiento de una estructura valórica del mundo. La fenomenología heideggeriana supone, en contraste con ello, un brusco giro, ya que se trata en ella de que “los valores no dejan ser al ser” y por lo tanto ellos constituyen un impedimento para acceder al fenómeno. Mas, a propósito de ello, con Scheler podríamos replicar, afirmando que permanentemente estamos valorando, siendo ello a la vez inevitable, y que esas valoraciones nos permiten orientarnos en el mundo.

En el mismo contexto, según plantea Scheler en su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, escrita entre 1913 y 1916, a la dimensión personal, a la persona de cada cual no llegamos sobre la base de disquisiciones racionales, como el considerar siempre al hombre como un fin y nunca como un medio (Kant), sino a través de un “sentir valórico” (*Wertgefühl*)¹⁸.

Atendiendo a su vez a la obra *El puesto del hombre en el cosmos* de 1928 (tal vez la más leída de Scheler y aparecida el mismo año de su muerte) el hombre es

17 Obras completas, Editorial Alianza/ Revista de Occidente, Madrid. 12 volúmenes, 1946–1983. Edición de Paulino Garagorri.

18 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores)*, Bern: Francke, p. 173 ss.

concebido como un microcosmos en el que se reproduce el macrocosmos¹⁹. En ello se reitera el impulso que concierne al sujeto universal, en cuanto a sostener que el hombre no sólo está inserto en el cosmos, sino que este último evoluciona a través de él. El hombre es en esta perspectiva el sentido de la Tierra e incluso del mundo. El “ser originario” (*Urseiende*) se sabe a sí mismo a través del hombre.

Como podemos observar, es singular lo que supone un pensamiento como éste, ya que de un lado, como decíamos, recoge el impulso del sujeto universal, mas sucediendo ello también con claros signos del hombre como centro. Algo similar corresponde sostener empero del propio sujeto universal. Si bien, él nos recuerda acerca de la remisión del hombre al universo, al cosmos, al ser, por otro lado, el propio hombre se presenta en la cúspide de ello; así claramente en el idealismo alemán.

El hombre, según Scheler, se destaca especialmente por la “intuición esencial” (*Wesensschau*), es decir por la capacidad de captación de esencias, del “*was*” de algo, su *quid*, y no meramente su “*dass*”, *quod*. Y es sobre todo en atención a esta capacidad de captación esencial que cabe reconocer una primacía ontológica del hombre y su singular *puesto en el cosmos*, ya que, por la contraparte, si observamos al hombre tan sólo sobre la base de sus funciones biológicas, sería más bien una distorsión, un “callejón sin salida” (*Sackgasse*) del cosmos. (En este último argumento cabe reconocer un anticipo de la concepción del hombre como carencia (desde un punto de vista biológico) de Arnold Gehlen.

Corresponde atender a la vez a la siguiente cuestión: ¿la concepción del hombre como persona no es acaso de tal fuerza en la tradición que debería incluirse entre las concepciones antropológicas histórico-filosóficas? El poner a esta concepción antropológica scheleriana entre las concepciones paralelas obedece a que por de pronto lo que atañe a la formación del concepto de ‘persona’ está directamente relacionado con el *homo viator*. Por otra parte, cabe tener en cuenta que es más que nada en función de los alcances que tiene la concepción de Scheler de la persona, asociada con el *Wertgefühl*, la *Wesensschau*, el microcosmos, y otros, que sobresale nítidamente como una de las concepciones antropológicas dominantes del siglo XX, la cual junto con otras, está a la espera de plasmarse más claramente en la historia.

19 M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, Buenos Aires: Losada, 1943, p. 129 ss.

6. El *animal simbolizador* de Ernst Cassirer

Fue el filósofo neokantiano Ernst Cassirer quien nos concibió como “animales simbólicos”, o si se quiere, en rigor, simbolizadores en su obra *Filosofía de las formas simbólicas*, la cual en el conjunto de sus tres tomos, se publicó entre 1923 y 1929.

Arranquemos aquí por el significado de ‘símbolo’ que nos ofrece Gadamer en *La actualidad de lo bello*:

“¿Qué quiere decir símbolo? Es, en principio, una palabra técnica, de la lengua griega y significa ‘tablilla de recuerdo’. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelva a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce un antiguo conocido” (Adb, p. 39).

Gadamer compara este alcance del símbolo con el discurso de Aristófanes en *El Banquete*, de acuerdo al cual nuestros antepasados habrían sido andróginos; cada ser humano es un fragmento de otro, es *symbolon anthropou* (ib.).

Es notable este origen del término ‘símbolo’, ya que nos hace ver que lo que hay en una tablilla, y así también, en una palabra, gesto, ícono, figura, remite a otra tablilla, que así como en lo relatado, alude a amistad, así también puede haber múltiples otras alusiones.

Tal vez, atendiendo al mencionado relato, no es casual que Cassirer plantee que el origen de las formas simbólicas radica en el mito; a partir de ello, posteriormente esas formas se desarrollan y dan lugar al arte, la religión, la técnica, el derecho, la ciencia; todo ello viene a ser un resultado de ese origen primigenio. El filósofo de la Escuela Kantiana de la Universidad de Hamburgo distingue a su vez entre tres estadios en la configuración del símbolo: el primero de carácter mimético, que es de expresión (*Ausdruck*), el segundo caracterizado por la función analógica de la representación (*Darstellung*) y el tercero, que sería el propiamente simbólico de la significación (*Bedeutung*).

Ello compromete parejamente una filosofía de la cultura, ya que ésta tendría consecuentemente su origen en el símbolo. Consideremos que aquí lo decisivo, en cuanto a una teoría de la cultura, no corresponde a expresiones específicas como la prohibición del incesto, la cocción de los alimentos, el entierro de los cadáveres o también el paso del robo al cambio, como en la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel, sino algo anterior que es la capacidad de simbolización.

Anexo

Corresponde agregar que las 6 concepciones antropológicas paralelas que hemos distinguido: el ser humano como buscador de sentido, testigo del ser, *homo ludens*, carencia, persona, animal simbolizador —si bien están todas gravitando desde inicios del siglo XX hasta nuestros días, sin embargo ellas tienen a la vez un indesmentible rasgo a-histórico, y ello quiere decir que están en una significativa cercanía no simplemente con el *ser humano* y cómo históricamente se ha auto-entendido éste, sino con el *ser-humano*, considerando el guión que en cada caso y a lo largo de las épocas está él jugando. En otras palabras, el ser-humano es testigo del ser, buscador de sentido, *homo ludens*, persona, animal simbolizador, y otros.

De todos modos, cabe advertir que las concepciones antropológicas tradicionales son tan fuertes y decisivas que cada una de ellas, ya lo dijimos, conlleva una pretensión de radicalidad y universalidad que las transporta más allá de las vicisitudes históricas. Pero, observamos al mismo tiempo que, por ejemplo, frente a la concepción del animal racional está la del *homo viator*, y frente a ésta la del hombre como centro, frente al sujeto universal está el hombre singular, y así sucesivamente. Por ello, es visible que prima entre ellas la relación contestataria. ¿Es más radical u originario que el hombre sea *imago dei*, que sea racional, volitivo o proyección y posibilidad? Como hemos visto, aquí no cabe sino el criterio de la co-originariedad: todas estas concepciones antropológicas son igualmente originarias y esa co-originariedad la reconocemos desde el momento que justamente cada una conlleva la pretensión de ser la más originaria.

Si atendemos ahora a una de las concepciones paralelas —la del *homo ludens*, en la versión fundacional de éste por parte de Huizinga— podemos observar cómo la relación contestataria se caracteriza muy lúcidamente desde esta perspectiva. Ya hemos dicho que somos esencialmente jugadores y no sólo cuando jugamos un deporte específico, sino que el modo de ser del hombre en el mundo es de carácter lúdico. En ello juega un papel muy sugerente el así llamado “aguafiestas”, precisamente porque, más que lo que hace el tramposo, arruina el juego en el que grupos humanos completos están sumidos y, de alguna manera, atrapados a la vez en él. Lo interesante de esto es que la relación contestataria se puede iluminar desde un ángulo muy sugerente a partir del aguafiestas. Huizinga:

“El jugador que infringe las reglas del juego o se sustrae a ellas es un ‘aguafiestas’ (*Spielverderber*: ‘estropeajuegos’). El aguafiestas es cosa muy distinta que el jugador tramposo. Éste hace como que juega y reconoce, por lo menos en apariencia, el círculo mágico del juego. Los compañeros de juego le perdonan antes su pecado que al aguafiestas, porque éste les deshace su mundo. Al sustraerse al juego revela la relatividad y fragilidad del mundo lúdico en el que se había encerrado con otros por un tiempo. Arrebató al juego la ilusión, la *inlusio*, lite-

ralmente: no 'entra en juego', expresión muy significativa. Por eso tiene que ser expulsado, porque amenaza la existencia del equipo. La figura del aguafiestas se destaca muy bien en los juegos de los muchachos. La cuadrilla no pregunta si el aguafiestas traicionó porque no se atrevió a jugar o porque no debió hacerlo, pues no conoce el 'no deber' y lo califica como falta de atrevimiento. El problema de la obediencia y de la conciencia no llega, por lo general, en ellos más allá del temor al castigo. El aguafiestas deshace el mundo mágico y por eso es un cobarde y es expulsado. También en el mundo de lo serio los tramposos, los hipócritas y los falsarios salen mejor librados que los aguafiestas: los apóstatas, los herejes e innovadores, y los cargados con escrúpulos de conciencia" (HI, p. 26-27).

Mas el asunto no queda allí. El aguafiestas, que representaría al que disiente de la concepción antropológica dominante en su época, suele inaugurar una nueva:

"Pero puede ocurrir que estos aguafiestas compongan, por su parte, un nuevo equipo con nuevas reglas de juego. Precisamente el proscrito, el revolucionario, el miembro de sociedad secreta, el hereje, suelen ser extraordinariamente activos para la formación de grupos y lo hacen, casi siempre, con un alto grado de elemento lúdico" (HI, p. 27).

Capítulo IV

Concepciones
Antropológicas
Histórico-Filosóficas

1. Las enseñanzas del *homo sacer*

Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi gente. Cada aguja brillante de pino, cada ribera arenosa, cada niebla en las maderas oscuras, cada claridad y zumbido del insecto es santo en la memoria y vivencias de mi gente.

Carta del Indio Seattle al Presidente de Estados Unidos

El *homo sacer* desde la perspectiva de Eliade

Escogemos esta denominación para referirnos al tipo humano que Mircea Eliade describe como “hombre arcaico”. De hecho, ocasionalmente él mismo denomina también “*homo sacer*” al hombre arcaico²⁰. Este último se llama así porque su modo de ser está determinado por arquetipos que expresan relatos –mitos y leyendas– en los que está cifrado un sentido relativo a su mundo: su entorno, los caminos que recorre, los astros, flora y fauna, los utensilios que ocupa para la agricultura, sus armas, y los más diversos actos que realiza, como la pesca, la caza, la siembra, la cosecha, la celebración del nacimiento, del matrimonio, de la muerte. Hay relatos y leyendas en los que el hombre arcaico cree, que le dan sentido incluso a sus sueños, sus estados anímicos, sus sentimientos. Y los arquetipos, así considerados, son ante todo sagrados, es decir, objetos, sucesos, fenómenos, actos son sagrados en la medida que remiten a estos arquetipos.

En razón de ello, Eliade plantea de entrada en *El mito del eterno retorno* de modo audaz que Platón sería el filósofo del hombre arcaico. Visto desde esta perspectiva, se podría decir que Eliade nos presenta a un Platón que mira hacia atrás en la flecha del tiempo. Con todo, cabe aducir que los arquetipos platónicos –las ideas– son de una índole opuesta a los arquetipos del hombre arcaico: los primeros son racionales, precisamente porque suponen que se ha transitado del mito al *logos*, mientras que los segundos –los arquetipos del hombre arcaico– se apoyan en creencias.

Mas, por otra parte, corresponde destacar que Platón mira hacia delante e incluso marca el rumbo futuro de la filosofía. Si no fuera así, no se entendería que Heidegger sostiene que “La filosofía es platonismo de punta a cabo”. En otras palabras, todo discurso filosófico queda inexorablemente remitido a ideas, a lo que en cada caso se considera lo esencial. Es más, esto atañe no únicamente a la filosofía, sino a la misma ciencia. El físico, autor del “principio de incertidumbre” y que ha provocado una de las mayores revoluciones en la ciencia –Werner

20 M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid: Alianza, 1993, p. 15. En adelante ‘Mer’. / *Homo sacer* es a su vez una obra del filósofo Giorgio Agamben, mas lo que él tiene en cuenta allí se refiere principalmente en su origen a una concepción del ser humano con fundamento jurídico-político en el derecho romano y la biopolítica asociada con él. Cfr. Agamben, *Homo sacer*, trad. del it. al. de Hubert Thüring, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, p. 18 ss.

von Heisenberg— sostiene que la Física moderna es platónica y el modo como justifica esto es aduciendo que las ideas platónicas juegan el papel de lo que serían las fórmulas en la Física²¹. Esto quiere decir que los fenómenos físicos son tales y se comportan como se comportan en la medida en que se ajustan a una fórmula determinada, como los astros que giran porque están regidos por la ley de gravitación universal.

Uno de los aciertos de Eliade radica indudablemente en haber reconocido la relación entre el eterno retorno y el modo de ser del hombre arcaico. Este modo de ser es particularmente ritual y sus ritos consisten precisamente en la perpetua rememoración de los arquetipos, relativos una deidad que trae la primavera, que cura las enfermedades, que produce buena cosecha, que promueve la paz, que infunde valor en la guerra, que provoca ciertos sueños, que ilumina al jefe tribal a tomar decisiones apropiadas. Por otra parte, y como también destaca Bataille en *El erotismo*, el hombre arcaico no hace una separación tajante entre el trabajo y la fiesta, y entonces, por ejemplo, al salir a cazar o pescar, esos actos se justifican también en tanto rememoran a un dios cazador o pescador (Mer, p. 59 ss.). También en esto podemos claramente reconocer una enseñanza del *homo sacer*, dado que desde Marx en particular se reconoce que el trabajo trae consigo alienación. Con Eliade o con Bataille podríamos reconocer que esta alienación la suscita significativamente nuestro modo de entender y de realizar el trabajo como una actividad separada, que no se integra claramente en un sentido más profundo y elevado de la existencia humana.

Hay que destacar a su vez lo original que es la relación entre el eterno retorno y el modo de ser ritual del hombre arcaico. No se trata aquí de un pensamiento del eterno retorno, por ejemplo como el de Aristóteles en *De generación y corrupción*, como tampoco del pensamiento de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo, formulado en *Así habló Zaratustra*. Aristóteles tiene en mente el movimiento de los astros, el día y la noche, las estaciones del año, en todo lo cual reconocemos el mentado eterno retorno. Nietzsche tiene presente sobre todo la historia de la humanidad con la reiteración incesante de guerra y paz, clemencia y crueldad, salud y enfermedad, y como expresión del *amor fati* (amor al destino); se trata de no tener problema alguno en querer que todo aquello se repita eternamente y tal cual como ha sucedido, es decir como un “eterno retorno de lo mismo”. Mas, en ambos casos —el de Aristóteles y Nietzsche— el eterno retorno es un pensamiento, y no propiamente una vivencia. El hombre arcaico, por el contrario, por decirlo así, *vive* el eterno retorno en la perpetua rememoración ritual de los arquetipos. Mas ello se debe a su vez a que él percibe que lo temporal es cíclico, y ello le da su sello a todo el acontecer de vigilia y sueño, de nacimiento y muerte, de marea alta y baja, de las fases de la luna.

21 W. Heisenberg, “El descubrimiento de Planck y los problemas filosóficos de la física atómica”, en: *Hombre y átomo*, Ediciones Guadarrama, 24, p. 83 ss.

El eterno retorno patentemente remite a su vez al tiempo cíclico que, cabe agregar, es el “tiempo real”. El hombre arcaico está inmerso en la perpetua ciclicidad temporal y su modo de ser le da una expresión a ella. Es más, como también hace notar Eliade, el hombre arcaico está determinado por un “terror a la historia”, en el sentido de que él tiene cierto palpito de lo que sería lo histórico y que ello traería consigo transformación y por sobre todo el riesgo de que los arquetipos sean olvidados, queden desplazados por el pasar del tiempo. Mas, el tiempo cíclico del *homo sacer* no está, como podría pensarse, cercano a la posibilidad del “eterno presente”, sino que más bien esa ciclicidad está determinada por la reiterada vuelta atrás al tiempo primordial cosmogónico, a lo que sería *in illo tempore*, vale decir, un tiempo inicial fundacional donde se manifestó lo sagrado, al modo de una hierofanía, en que el dios, el espíritu, el antepasado, el héroe inmortal, dieron con sus actos un sentido a todo tiempo venidero. La imagen que mejor representaría este tiempo cíclico es la del cuerno o cono que claramente nos muestra cómo lo actual, que sucede en su boca, está determinado hacia atrás por un remoto inicio inmemorial.

También aquí encontramos una sugestiva enseñanza del *homo sacer*. Nosotros estamos siempre expuestos a la fragmentación del tiempo, dado por el tiempo lineal que nos determina, y ello involucra además una cuestión relativa al sentido. Como aduce el propio Eliade, nosotros estamos permanentemente expuestos al sin-sentido y justamente porque tenemos que proyectar sentido. Agrega él que esa proyección de sentidos, de metas, objetivos, finalidades que posibilita el tiempo lineal, determina también la historia de los pueblos. Cada pueblo se plantea de este modo en la historia siempre con ciertos programas a realizar, que muy especialmente han sido programas de conquista y dominio que han suscitado guerra y violencia. Más todavía, destaca Eliade que en lo que conocemos como Modernidad han tenido lugar ciertas utopías políticas, de acuerdo a las cuales se propone algún tipo de “hombre nuevo” y de sociedad perfecta, las cuales a la altura del siglo XX se han presentado como “modelos histórico-deterministas” bajo el supuesto de que “necesariamente” el acontecer histórico iría en la dirección de la realización de esa utopía. Y cada una de ellas, como bien sabemos, en vez de traernos el anhelado “hombre nuevo” o la sociedad perfecta, han supuesto una debacle y el horror para millones de seres humanos (incluyendo tortura, “desaparición” y exterminio).

Por el contrario, para el hombre arcaico no hay nada nuevo y “futuro” que proyectar, sino únicamente mirar con la vista puesta en el remoto pasado fundacional para reiterarlo ritualmente a perpetuidad.

Del mismo modo constituye una enseñanza del *homo sacer* la concepción del *anima mundi*. Como plantea también Eliade, por doquier y en el tiempo del hombre arcaico, en las más distintas latitudes del planeta el cosmos fue

concebido como un cosmos viviente, como *anima mundi*, y ello a la vez está directamente vinculado con su pareja sacralidad.

Pues bien, prácticamente todo lo que concierne al *homo sacer*, a su modo de ser y de habitar el mundo, es susceptible de convertirse para nosotros en una enseñanza y una respuesta a muchos de los problemas que nos aquejan hoy. En este sentido, si uno de los parámetros de las concepciones antropológicas es el de amalgama y sinergia, es deseable a su vez que se constituya una amalgama con el *homo sacer*, para que ella provoque efectos sinérgicos *ad hoc*, pero ello naturalmente sólo es posible en relación a la 12ª concepción que proponemos, a saber la del ser humano consciente. Precisamente la toma de conciencia – como apertura y como orientación– que requerimos hoy a modo de salida a la situación actual en que nos encontramos, tendría que recoger y asimilar las enseñanzas del *homo sacer*.

Y, por lo que hemos visto, ¿cuáles son estas enseñanzas, en lo fundamental? Por de pronto, la sacralidad del mundo del hombre arcaico, que es precisamente *homo sacer*. Ello tiene que ver con el mundo que habitamos y que fue desacralizado ya desde tiempos remotos, en concreto desde el *homo viator* en adelante. En efecto, el cristianismo trajo consigo una decidida de-sacralización del cosmos y una erradicación de todas las divinidades que lo poblaban. Ello se debe a que la teología cristiana relegó lo sacro y divino única y exclusivamente a una trascendencia, a una dimensión supranatural completamente separada e independiente de lo cósmico.

El *homo sacer* desde la perspectiva de Löwith

El tema de la de-sacralización se conecta con lo que Karl Löwith pensara como “desmundanación” (*Entweltlichung*) que habría atravesado la historia de la filosofía (*El concepto de mundo en la filosofía moderna*)²². Se trata de un fenómeno de olvido y menosprecio del mundo, del cosmos, asociado con la adjudicación del ser y la verdad a un “otro mundo”, a una dimensión supra-natural y trascendente. Las sucesivas estaciones de la desmundanación están representadas por Parménides, Platón, el cristianismo y la traducción de los conocimientos científicos en tecnologías, vale decir, lo que hoy llamaríamos la tecnociencia.

Con Parménides se inicia la desmundanación en atención a su concepción del ser como inmóvil y eterno, es decir, más allá de este mundo que es en el tiempo y supone cambio y movimiento.

Con Platón continúa la desmundanación en razón de la trascendencia del mundo

22 K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (El concepto de mundo en la filosofía moderna) en: Informes de Sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg –clase histórico-filosófica– año 1960, 4, art.

de las ideas, como algo completamente separado de este mundo, y en las que radicaría la verdad y el ser de todo.

(Acotemos al respecto, que la identificación de Parménides y Platón con la desmundanación, por muy convincente que en principio se presente y por parte de un pensador de la talla de Karl Löwith, depende del modo como entendemos, de un lado, el ser parmenídeo, y, de otro lado, la trascendencia platónica del mundo de las ideas. En atención a esta última, ¿corresponde ella precisamente a algo separado y que estaría en otra región supranatural o no podría corresponder a una trascendencia instalada en las cosas mismas?).

Respecto del tercer estadio, con el cristianismo, sobre todo en su versión augustiniana, la desmundanación se radicaliza y el menosprecio de este mundo se agudiza, sucediendo que, posteriormente, el cristianismo en su versión franciscana no logra revertir del todo esta impronta, pese al reconocimiento de este mundo por parte de San Francisco ante todo como obra del señor. Si bien, Santo Tomás, como Padre de la Iglesia, presenta una visión del mundo-cosmos que está bajo la influencia franciscana, según Löwith, la desmundanación alojada en la doctrina cristiana, persiste contumazmente.

Estas tres primeras estaciones de la desmundanación se desenvuelven todavía a nivel teórico y, en rigor, se trata aquí de una *visión de mundo*, mas con la cuarta estación de la tecnociencia se emprende una “desmundanación práctica” que se ha de traducir en una máxima explotación del entorno.

Cabe agregar que si en la estación de la desmundanación del cristianismo interviene el *homo viator*, en la de la tecnociencia interviene el ser humano activo. Y lo interesante para ver la conexión entre una y otra es que el hombre activo se encuentra con un mundo ya de-sacralizado por el *homo viator*. El ser humano activo simplemente enfrenta una naturaleza cosificada, que habrá de explotar por lo mismo indiscriminadamente.

En ello advertimos los alcances de la enseñanza del hombre arcaico con su íntimo vínculo con lo sacro. La pregunta para nosotros es entonces cómo recuperar ese vínculo. Mas lo cierto es que ante cualquier expectativa de este calibre nos volvemos de inmediato escépticos, y se trata de procurar no caer en la ingenuidad. Sin embargo, haciendo frente a esta cuestión, se nos presenta una salida convincente en el pensamiento de Heidegger. Ella tiene que ver con el vuelco de nuestro pensar a un “pensar poético”, en lo que él tiene como paradigma la poesía de Hölderlin. En otras palabras, diríamos que creer simplemente en un cosmos sagrado y divino nos resulta hoy por hoy muy lejano y con casi nulas posibilidades de hacerse realidad, pero distinto es lo que se refiere a una visión poética del mundo y la naturaleza. De inmediato podemos pensar que ello se hace plausible en la medida en que se puede conducir la educación en esa

dirección, vale decir, incentivando la sensibilidad poética que hay en el niño y manteniéndola durante la enseñanza básica, media y superior.

De todos modos, cabe agregar que, si invocamos aquí el “pensar poético” de Heidegger en este contexto y teniendo en mente una “salida” a nuestra situación actual, por la relación distorsionada que tenemos con el entorno, ello no debe entenderse, como podría parecer, en el sentido de la propuesta de una nueva “concepción de mundo”. El pensamiento heideggeriano nos pone enfáticamente al resguardo de aquello; él procura no entrar en una suerte de “lucha de *Weltanschauungen*”. Más radicalmente se trata pues, en lo que respecta al “pensar poético”, como un nuevo modo de ser y de habitar el mundo, a saber, un “habitar” (*Wohnen*) que es a la vez “cuidar” (*Schonen*).

El *homo sacer* desde la perspectiva de Ricoeur

Cabe destacar a la vez que, por lo que vamos viendo, no sólo hay enseñanzas del *homo sacer* de la mayor relevancia para nosotros, sino que al mismo tiempo en la medida en que indagamos su modo de ser, encontramos en él tácitas pre-concepciones filosóficas. (Al entrar ahora en el pensamiento de Ricoeur, advertiremos que él reconoce pre-concepciones filosóficas en el estadio mítico de la humanidad).

Si atendemos a lo que puede haber sido la moral del *homo sacer*, pienso que la explicación que Ricoeur ofrece de ello es esclarecedora. Él se pregunta acerca de esto en términos de lo que sería una teodicea, mas esta palabra prefiere evitarla. La indagación, desplegada principalmente en *Finitud y culpabilidad*, se centra, en lo que atañe a lo que es el bien y el mal, en las culturas del hombre arcaico, y el filósofo prefiere no ponerle un nombre a la mencionada indagación. Ricoeur plantea que tanto el bien como el mal son percibidos en aquellos tiempos remotos como externalidades²³. Esto quiere decir que mal y bien para una tribu sobrevienen sin que en el primer momento del estadio de la externalidad esté lo que es bueno o malo mediatizado por alguna culpa. Esto se refiere no únicamente a catástrofes naturales, las cuales de por sí son externalidades, sino también a hechos humanos como un robo o un crimen. Se trata en estos casos de que el miembro de la tribu que ha realizado alguno de estos actos está poseído por una fuerza extraña – tal vez algún demonio o antepasado. Es por ello que aquí tiene lugar el estigma que puede pesar sobre algo o alguien, lo que también Lévi-Strauss explora en su *Antropología estructural*²⁴.

En el segundo momento del estadio de la externalidad –externalidad del mal en particular– la culpa se ha vuelto colectiva. Ya Nietzsche destaca en la *Genealogía*

23 P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Madrid: Taurus, 1991, p.189 ss. En lo sucesivo: Fyc.

24 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Barcelona: Paidós, 1995, p. 195 ss.

de la moral que en una tribu alguien puede haber cometido un crimen, y se sabe quién fue, mas el modo de superar esta situación embarazosa es a través de la práctica de ritos sacrificiales de expiación del mal. Con el fin de ofrecer algo de valor a la divinidad, espíritu o demonio que provoca ese mal, a saber, algo que se aprecia y se ama particularmente, se sacrifican tal vez algunos de los mejores guerreros o la princesa, la hija del jefe tribal.

Ricoeur centra a su vez su análisis especialmente en el concepto de ‘mancha’, aludiendo con éste a que el mal, al manifestarse y hacerse visible, se presenta como una mancha, es decir, una suciedad o impureza, ocurriendo ello en cualquiera de los dos momentos de la externalidad. Por la contraparte, el bien se presenta como pureza, como lo inmaculado, diáfano, impoluto, cristalino. Esto es particularmente interesante porque supone, como también subraya Ricoeur, que el sentido más originario de los parámetros morales y éticos está en lo puro y lo impuro.

En este contexto importa también poner de relieve la diferencia entre ética y moral, ya que si la moral tiene que ver con las costumbres (*mores*) se entiende que ella haya tenido que ser lo primero, y que, por lo mismo, determina al *homo sacer* y al primer estadio de externalidad del bien y del mal, que le es propio.

Ricoeur presenta un esquema muy revelador que muestra como enfrenta el mal el hombre arcaico, y que es el siguiente:

mal – mancha – temor (que puede ascender a terror o pánico) – ritos sacrificiales de expiación.

Lo que es de carácter propiamente ético, siguiendo los pasos del análisis de Ricoeur, comenzará con el segundo estadio, que corresponde a la internalización del mal. Aquí se trata de cómo el mal es remitido a una interioridad, no siendo más una culpa colectiva, sino individual. Es decir, sucede ahora que, de alguna forma, la mancha, que antes era externa, se internaliza en cada uno y con ello se des-materializa, constituyéndose como culpa individual, en rigor, culpabilidad. En esto se advierte visiblemente una influencia de Jaspers sobre Ricoeur (lo que tiene que ver con la primera etapa del filósofo francés) en el sentido de lo que Jaspers ya en su obra de 1919, *Psicología de las concepciones de mundo*, concibe como “culpa esencial” (*wesenhafte Schuld*) o también culpabilidad (*Schuldigsein*). Heidegger replanteará un concepto de similar alcance en *Ser y tiempo* en 1927. En ambos la culpa esencial o culpabilidad vale como determinación ontológico-existencial en lo que respecta a contraer culpas particulares y a su vez en ambos ello se apoya en nuestra esencial finitud humana. Como podemos observar, estas ideas de ambos pensadores ejercen una decisiva influencia a su vez sobre Ricoeur y que ya se advierte en el título de su obra *Finitud y culpabilidad*.

Pero, si hablamos de un estadio de internalización del mal, a raíz del cual sucede en definitiva que acabamos llevando una mancha inmateral en nosotros —la culpabilidad— que, diríamos, nos humaniza, ya que nos predispone a contraer culpas particulares, todo esto se apoya en el supuesto de que históricamente ha nacido el *individuo*, esto es, que se ha superado la etapa del ser gregario del hombre, que ya no es simplemente miembro de una tribu, sino que comienza a ser de modo incipiente un “yo”.

Con todo, si bien lo observamos, más bien habría que decir aquí que justamente la internalización del mal y la consiguiente constitución de la culpabilidad inducen al nacimiento del individuo. En buenas cuentas, lo anterior quiere decir que el individuo nace con la ética, con el reconocimiento de que hay algo en cada cual, un principio interno, que juzga y distingue entre lo bueno y lo malo: la culpabilidad, la cual finalmente se insertará en una conciencia ética individual. La culpabilidad es el primer paso para que, a fin de cuentas, se constituya esta última —la conciencia.

Ciertamente que el tema del nacimiento del individuo es demasiado grande y resulta imposible abordarlo aquí, simplemente por carecer de suficientes elementos de juicio al respecto. Únicamente cabe decir que en el conjunto de las concepciones antropológicas —el *homo sacer* se encuentra todavía significativamente en un estadio gregario. Si tenemos en perspectiva el modo como Arnold Toynbee aborda la diferencia entre cultura y civilización en su *Estudio de la historia*, cabe decir que el hombre en la fase de la sola cultura desconoce lo que puede ser el progreso y por ello está preferentemente haciendo siempre lo mismo²⁵. Ello atañe, como vemos, particularmente al *homo sacer*, el cual, según Eliade participa más encima de un “terror a la historia”. Pero, con el nacimiento de las civilizaciones, en que sucede, según Toynbee, que serán unos “pioneros” los que dan el salto cualitativo a una nueva etapa en que comenzará un progreso inicial y se crearán instituciones racionalmente organizadas, diríamos que esos pioneros han de ser los primeros individuos, que manifiestan independencia y capacidad de tomar decisiones propias.

Más adelante, la constitución del animal racional y la internalización del mal de la que hemos hablado (que conducirá a la vez al nacimiento de una conciencia ética individual que juzga con independencia acerca de lo que haya que decidir y hacer) pueden ser observadas como factores que contribuyen a que el individuo se despliegue cada vez más.

Hemos hablado en lo ya dicho de una internalización del mal, mas nos parece cuestionable hablar de una internalización del bien. Esta duda encuentra su justificación, ya que ello nos llevaría a un supuesto de recompensa que recibes por lo que haces. La culpabilidad, en cambio, supone que, no obstante tenga lugar

25 A. Toynbee, *Estudio sobre la historia*, Madrid: Alianza, 1971, p. 105 ss.

esto en una esfera interna, de alguna forma se da que *por lo que haces, pagarás*, y aunque los demás, tal vez incluso los afectados por tus actos, ni siquiera te lo cobren. En otras palabras, no hay un equivalente simétrico en nosotros a la culpabilidad que tenga relación con el bien. Pero, desde luego igual corresponde hablar, en algún sentido, de una internalización del bien, en cuanto al forjarse paulatino del concepto de responsabilidad en nosotros y que nos lleva a advertir que distinguimos entre bien y mal a partir de un principio interno y que el procurar “ser buenos” depende también de nosotros, no siendo simplemente algo que venga dado desde fuera como un don.

Esta cuestión no deja de ser compleja ya que muy distintos autores –filósofos y teólogos– plantean dificultades respecto de considerar a alguien como “bueno” o poseedor de una “buena conciencia”; esto equivaldría a fariseísmo, de acuerdo con la Biblia, y en esto coinciden no sólo Ricoeur, sino también desde el cristianismo hasta Nietzsche, como bien lo muestra H. G. Stoker en su obra sobre *La conciencia* ²⁶.

El *homo sacer*, por lo visto, se mueve en una esfera puramente moral y en el segundo momento del estadio de la externalidad, el de la culpa colectiva, contrae culpas particulares tipificadas en ciertos códigos de la tribu. Podríamos agregar al respecto que esto se habrá de mantener desde el animal racional hasta nuestros días. También para nosotros sucede que contraemos culpas particulares porque faltamos a ciertos códigos que, de todos modos, ya no se apoyan en creencias, sino que están fundados en ciertas concepciones de la moral y códigos de la ley positiva.

Mas, cabe reconocer que las coordenadas en que se mueve el *homo sacer* –nuestro antepasado no sólo más antiguo, sino el que tiene lejos más larga vida, e incluso más larga vida que los ejemplares de todas las siguientes 10 concepciones antropológicas– son tan poderosas que, según lo hace notar Ricoeur, aún nosotros –habría que decir, como hombres lábiles, según el mismo autor– seguimos estando determinados por ellas. Ricoeur plantea que apenas el mal se multiplica, es decir a alguien o a un grupo comienza a irle mal en muchos aspectos, reaparece entonces la externalidad del mal con todos sus fueros. Justamente entonces quien es afectado por ello se siente estigmatizado y los demás también lo ven así.

26 H. G. Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien (La conciencia. Fenomenizaciones y teorías)*, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie (Escritos de Filosofía y Sociología)*, editados por Max Scheler, Bonn, 1925. En adelante: DG.

El *homo sacer* desde la perspectiva de Agamben

Una última enseñanza decisiva del *homo sacer* —y siempre pensando en la amalgama y sinergia que podría suscitar al aliarse con la propuesta del ser humano consciente, como algo para el porvenir— la brinda la concepción que Giorgio Agamben nos ofrece de lo sacro como algo separable. Leemos en *Profanaciones* una definición de lo sagrado que se apoya en el derecho romano:

“Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrílego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente “sagradas”) o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente “religiosas”). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres”²⁷.

En lo anterior encontramos la clave de lo que podemos considerar como última y tal vez más relevante enseñanza del *homo sacer*: la indisponibilidad de lo sacro, a saber, que dentro de la masa inconmensurable de entes y más entes que nos rodean, distingamos algunos que no están, no pueden ni deben estar a nuestra disposición, a nuestro libre uso, utilización y aprovechamiento de ellos. Con ello se descubre y se constituye al mismo tiempo lo sacro.

Ciertamente desde la próxima concepción antropológica (el animal racional) en adelante comienza a suceder que estamos ante una suerte de “razón omnívora” que todo lo va “devorando” con sus explicaciones, teorías, sistemas y ciencia. Y lo propio a su vez de la concepción antropológica que sigue al animal racional —el *homo viator*— es relegar lo sacro a una divinidad trascendente. Ya hemos adelantado cómo, de este modo, asistimos a la más grande desacralización del cosmos y la naturaleza que se ha debido tanto al animal racional como al *homo viator*.

El juego pues entre lo sacro y lo profano es como el juego entre lo indisponible y lo disponible. Algo —una planta, un animal, un mineral, cualesquiera objeto— que fue sustraído a su disponibilidad y que fue venerado como sacro, si acaso es devuelto a la disponibilidad y al uso de ello, se profana. Esto es lo que se hace valer en la definición del jurista Trebacio (Treatius) de la antigua Roma, y que cita Agamben:

27 G. Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 83. Abreviamos en adelante como ‘AP’. *Profanierungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, p. 70.

“Profano –escribe el gran jurista Trebacio– se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres” (AP, 83).

A partir de la separación propia de lo sagrado, se entiende también lo que es religión. Agamben:

“Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso” (AP, 84).

Si el *homo sacer* practicaba la mencionada separación, la cisura, en lo inmanente, en el río, el arma, el fuego, el *homo viator*, por decirlo así, hace una cisura total: se abre con él otra dimensión (una dimensión sobrenatural) en la que se aloja lo sagrado. Pero, según ya veíamos con Löwith, esto se traduce en una desacralización cósmica y una *desmundanación* (olvido o minusvaloración del mundo) que, cuando finalmente se lleva a la práctica (por parte del ser humano activo) nos deja ante nuestra actual crisis medioambiental.

Atendiendo pues a las enseñanzas del *homo sacer*, con apoyo en esta noción de lo sacro que nos ofrece Agamben, lo que está en juego para nosotros y a futuro es no solamente un cambio de conciencia (o, como se intitula una de las últimas obras de Peter Sloterdijk: *Tienes que cambiar tu vida*) sino, a parejas con ello, si acaso somos capaces de restar algo, de sustraerlo a la disponibilidad, al uso (y el abuso) de ello. Sin duda que la visión poética del mundo nos abre a esa posibilidad, y sin embargo el estado actual del arte y aquella visión poética no pueden ser sino pensadas hoy a partir de la pérdida del aura de la obra de arte, como lo viera Walter Benjamin en *El arte en la era de la reproductibilidad técnica*. Ello nos hace ver en definitiva lo insondable que es el trance en que nos encontramos hoy, y que se expresa ante todo en la inquietud si acaso hay una salida o no. En lo que concierne al ser humano consciente, hay que tener por supuesto presente que él sólo tiene calidad de propuesta.

2. El animal racional y el tránsito del mito al *logos*

Entre dos hombres iguales en fuerza, el más fuerte es el que tiene la razón
Pitágoras

1

Ya hemos dicho que el tránsito del mito al *logos* permite el nacimiento del animal racional y constituye la más grande transformación que haya tenido la humanidad hasta ahora. Agreguemos de momento que esta transformación es la más grande desde una doble perspectiva: hacia atrás y hacia adelante; hacia atrás, por cuanto se supera el estadio mitológico de la humanidad, representado por el *homo sacer*, nuestro antepasado más antiguo; hacia adelante, por cuanto el animal racional claramente sigue marcando el rumbo de la historia de la humanidad, y ello sobre todo porque se ha amalgamado con otras concepciones antropológicas afines, como son las del ser humano como centro y del ser humano activo. Hemos dicho también que esta amalgama provoca tal efecto sinérgico que es capaz de determinar con creces nuestra situación actual. Agreguemos aquí que esta doble amalgama suscita a su vez nuestra crisis actual, ya que respecto de cada una de las concepciones antropológicas en cuestión, nos encontramos hoy ante el extravío, el desvarío de ellas, o al menos bajo la señal de la desorientación.

Por de pronto, en cuanto al segundo componente de la mencionada amalgama —el ser humano como centro— éste acaba por experimentar al cabo de un par de siglos una soledad metafísica cada vez mayor. A la larga esto lo lleva a preguntarse a fondo por el sentido, dado que no lo encuentra más “afuera” —en el cosmos o en Dios. Pero esta pregunta tiene lugar propiamente en el siglo XX. Es recién entonces cuando comienzan a prevalecer decididamente teorías del sentido que a su vez se abren a la posibilidad del sin-sentido.

Y es justamente esto —que la pregunta por el sentido exige abrirse de veras a la posibilidad del sin-sentido— lo que legitima a la pregunta por el sentido propiamente tal. Mas corresponde agregar además que la mencionada pregunta no se plantea como una cuestión puramente teórica, como si en abstracto preguntáramos por el sentido y la consiguiente posibilidad del sin-sentido, sino que esa pregunta, antes que eso, es una inquietud, y como tal, una vivencia. Ello explica que la temática del sentido y del sin-sentido atravesase a la vez el arte de punta a cabo en el siglo XX, desde el expresionismo, el dadaísmo, el surrealismo, el arte objetual, el happening, el collage, la música a-tonal, el teatro del absurdo, hasta el arte de las instalaciones. Ejemplos de ello encontramos en grandes logros

de la literatura como Kafka, Camus, Beckett, Ionesco, Cortazar, y también en la plástica y la música.

En cuanto a esta amalgama del animal racional con el hombre como centro, podemos decir que al final del camino ello conduce a una desorientación, pero tal vez cabría agregar que ésta es una “sana desorientación”, puesto que la apertura de la posibilidad del sin-sentido permite a la vez que nos planteemos recién de veras la pregunta por el sentido.

Distinta es la situación en lo relativo al tercer componente de la mencionada amalgama del animal racional —en este caso, con el hombre activo— ya que hoy nos encontramos ante un énfasis completamente unilateral y sesgado en parámetros de productividad, rendimiento y eficiencia, que en buena medida contribuyen tal vez a la más poderosa modalidad de la alienación del trabajo y del a-trabajarse (el así llamado “trabajolicismo”). A su vez, ello es patentemente efecto de la instrumentalización de la razón, que se planteara en la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*. La razón del animal racional se ha desvirtuado, convirtiéndose en razón instrumental, al servicio de poderes fácticos, como la economía y la tecnología, y más en concreto, la empresa y el Estado.

2

Volvamos ahora al tránsito del mito al *logos*, el que permite la constitución del animal racional. Wilhelm Nestle en su opera magna *Vom Mythos zum Logos (Del mito al logos)* muestra ante todo como éste es un tránsito paulatino y que se despliega no sólo en la filosofía, a saber, en Grecia, sino que impregna también las distintas expresiones de la cultura, entre ellos particularmente la literatura griega²⁸. Agrega que este tránsito, que ejemplarmente realiza Grecia, se irá extendiendo a otras regiones y terminará siendo un fenómeno europeo, occidental y finalmente mundial. Aun así, hay culturas, que corresponden precisamente a algunas de las culturas del *homo sacer*, que todavía no realizan ese tránsito y que se mantienen en nuestra época en algunos casos en estado virginal y en la mayoría de los casos, ya bajo la influencia de nuestra civilización tecno-científica.

Considera Nestle a su vez que el mencionado tránsito nunca termina de completarse en razón de que el mito no desaparece del todo y vuelve a aparecer bajo nuevas figuras incluso en nuestro tiempo. Tengamos en cuenta tantos ejemplos, que adoptan el carácter de modelos, que vienen del cine y la televisión.

Pero, a mi modo de ver, el punto de mayor relevancia que plantea Nestle en su vasto y meticuloso análisis es el que se refiere a como el mencionado tránsito tiene lugar ante todo en individuos. Así, por ejemplo, lo que se desprende del

28 W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos (Del mito al logos)*, Stuttgart: Kröner, 1942, p. 21ss.

análisis que hace de Jenófanes, que es considerado el fundador de la filosofía occidental. Jenófanes de Colofón fue originariamente un rapsoda, un trovador que iba de villorrio en villorrio con su lira, cantando especialmente los hexámetros de la *Ilíada* con sus relatos que hablan, entre otras cosas, de disputas entre los dioses, de móviles de venganza entre ellos, de infidelidades, es decir de todo tipo de vicios y también virtudes que no distan mayormente de los que se presentan entre los humanos. Desde el momento en que Jenófanes comienza a cuestionarse esto a sí mismo, asistimos al inicio de la filosofía occidental.

Jenófanes vivió largo tiempo. Se supone que 95 años o más, entre la 50° Olimpiada, vale decir en el 580 a.C., y alrededor de la 60° Olimpiada, el 475 a.C. Se supone que con la invasión de Colofón por parte de los medos, tuvo que irse al exilio por 25 años, y en ese periodo fundó la Escuela de Elea, siendo maestro de Parménides. Mas, todos estos datos que se apoyan principalmente en Diógenes Laercio, Apolodoro, Sexto Empírico y otros eximios intérpretes, están en discusión.

En lo fundamental, Jenófanes critica el antropomorfismo teológico. Respecto de Homero y Hesíodo los critica, sosteniendo que “han narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”, agregando: “Pero los mortales creen que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y figura como ellos”, como también: “Pero si los bueyes, <caballos> y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, / dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, / los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, / tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>”. Y, por último: “Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo”²⁹.

Como podemos observar, es muy decidor que la filosofía comience con una crítica al antropomorfismo teológico (lo que incluso equivale a un anticipo de la futura teología negativa, fundada en el siglo IV de la era cristiana por quien se hizo llamar Dionisio Aeropagita –conocido como Pseudo Dionisio). Y este inicio es además decidor porque justamente una crítica tal se dirige a las representaciones características del estadio mitológico anterior.

Otros momentos notables del análisis de Nestle corresponden a Píndaro y a la tragedia. Respecto del primero, el poeta tebanos del siglo V a.C., en particular fijando la atención en sus *Píticas*, Nestle plantea que aquí se verifica el tránsito del mito al *logos* por cuanto en el intento del poeta de recuperar los valores aristocráticos homéricos, conceptualiza los dioses. El resultado de ello es que

29 *Los filósofos presocráticos*, Introducciones, traducciones y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid: Gredos, 1986, vol. 12, pág. 294-295. En adelante: Lfp.

Zeus es el poder, Atenea diosa de la Justicia, Apolo dios de la sabiduría, Afrodita diosa de la belleza, y en la medida en que se producen estas fijaciones conceptuales, dará pie esto a que paulatinamente se llegue al monoteísmo posterior de Platón y Aristóteles. En otras palabras, si lo divino se muestra como poder, justicia, sabiduría, belleza ¿por qué no reunir todo ello en un solo dios? Es decir, nos encontramos aquí con una teología racional en ciernes que habrá de inducir a la gestación del monoteísmo. De este modo, lo que atañe al monoteísmo no es únicamente una cuestión de fe, sino que se vincula con una exigencia de la razón.

En lo que concierne a la tragedia, el tránsito del mito al *logos* se verifica allí en términos de una autonomía cada vez mayor que alcanza el héroe trágico en lo que va desde Esquilo a Eurípides, pasando por Sófocles. Nestle muestra, como lo hace ya Nietzsche en *El origen de la tragedia*, que el héroe trágico en Eurípides ya no acepta simplemente su destino trágico y reclama a los dioses. En los inicios de la tragedia, con Esquilo, no era así, ya que entonces lo que contaba era la resignación del héroe trágico a su destino, como posteriormente también y sólo con diferencias de grado, en Sófocles.

3

Ya hemos destacado que el animal racional sigue siendo cosmocéntrico. Esto lo comparte con el *homo sacer*, aunque éste sería teocéntrico a la vez, es decir lo divino y lo sagrado están para él en el propio cosmos, en la naturaleza, sin reconocer que haya algo separado que pertenece a otra dimensión.

El cosmocentrismo del animal racional se refleja por de pronto en Heráclito, debido a que para él habría tres niveles de éste:

1. El *logos* que rige sobre el cosmos, con la peculiaridad de ser un *logos* (Razón) que reúne los contrarios, que es lo “uno” que aúna el día y la noche, lo fuerte y lo débil y aun el bien y el mal. Heráclito:

“Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una” (Lfp, B 50).

Lo que se expresa en este Fragmento vale a la vez como definatorio de la filosofía: ante todo se trata de *escuchar al logos*.

Esto uno (el *logos*) reúne los contrarios:

“Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres: a unos ha hecho esclavos, a otros libres” (Lfd, B 53).

“El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo” (Lfd, B 60).

Y así como ya observábamos rasgos teológico-negativos en Jenófanes, así también en el Fragmento 32 en atención a la justificación de llamar y no llamar a lo Uno (el *logos*) con el nombre de Zeus:

“Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (Lfp, B 32).

2. El *logos* en su manifestación física en tanto fuego. Heráclito:

“Este mundo, él mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose” (Lfp, B30).

Como observamos, en ello también se plantea la concepción de un cosmos eterno, respecto de lo cual cabe decir que constituye una impronta del pensamiento griego. Sea que se trate del cosmos físico propiamente tal, como de su quintaesencia dada por el ser (Parménides) o la idea (Platón), o de un cosmos que eternamente coexiste con Dios (Aristóteles), en la filosofía griega no se admite la posibilidad de un cosmos o naturaleza finita. Para el conjunto de la filosofía griega vale por de pronto el legado más antiguo de la filosofía occidental: el primer fragmento de Anaximandro: *arjé to ónton to ápeiron* (“el origen de todas las cosas es lo ilimitado”) como también la sentencia parmenídea (expresada en latín): *ex nihilo nihil fit, de la nada, nada se hace* (y ello en contraste con el posterior presupuesto del *homo viator* de la *creatio ex nihilo*, la creación divina a partir de la nada, justamente en lo cual se manifestaría el poder absoluto de Dios: puede aún hacer algo a partir de nada).

3. El *logos* humano, que nos determina a nosotros.

En este tercer nivel encontramos claramente un anticipo de la concepción del animal racional, que formulará posteriormente Aristóteles. Y es precisamente en Aristóteles en quien se acentúa nuevamente el cosmocentrismo, como en los orígenes de la filosofía. Por ejemplo, Aristóteles al concebir la justicia en la *Ética a Nicómaco*, Libro V, la entiende en primer lugar como equidad y respecto de ésta encuentra una base en la proporcionalidad que hay en los procesos cósmicos, en el cambio y el movimiento. Así lo observamos en la relación entre agente y paciente. Por ejemplo el agente le suministra tanta agua como puede recibir la planta, ni demasiado ni muy poco, ya que de ese modo ella moriría. Y así, agreguemos: el agente del sol le da tanto calor y luz al paciente de la Tierra como ésta puede recibir. En otras palabras, los parámetros de la justicia radican en los procesos cósmicos.

En lo que atañe a la constitución del animal racional es ante todo ejemplar la figura de Sócrates. El filósofo argentino Adolfo Carpio presenta de modo acertado a Sócrates como quien emprende la “lucha por el concepto”. Podríamos decir

que el *logos*, la razón, busca en primer lugar el concepto que significa hacer realidad la posibilidad de traer a una unidad lo que a nivel de la sola experiencia se presenta como disperso. El concepto equivale a la definición, y así vemos a Sócrates en su actuación en Atenas estar siempre exigiendo el concepto, la definición precisa de algo. Así por ejemplo en el *Laques*. Se trata del General –Laques– a cuyas órdenes el propio Sócrates estuviera como soldado en la Batalla de Delio (424 a. C.), al cual le pregunta por la valentía. El General comienza respondiendo a esto de un modo que revela naturalmente mucha seguridad en sí mismo:

“Por Zeus, Sócrates, no es difícil decirlo: si alguien queda en su puesto, y enfrenta al enemigo, y no huye, sabe que éste es valiente” (190e)³⁰.

Pero, Sócrates comienza ya a objetar, poniendo como ejemplos a los escitas, que luchaban retrocediendo y los espartanos que en la Batalla de Platea simulaban retroceder, atrayendo de este modo a los persas, a los cuales luego atacaron y vencieron. Y estos valen también pues como ejemplos de valentía. Sócrates se extiende agregando que sólo en el caso de los hoplitas, la infantería griega, que precisamente comandaba el General Laques, se cumpliría su definición de sostener la posición, pero no en esos otros casos. Además corresponde tener en cuenta, para alcanzar una definición adecuada, que se trata también de la valentía en el caso de los marineros por el coraje que requieren en alta mar, como también respecto de cómo afrontar las enfermedades o la pobreza, e incluso en relación al dominio que se pueda tener sobre las pasiones.

Sin duda que esta impronta tan marcada que hay en Sócrates y que definitivamente lo caracteriza, condensa toda la fuerza de lo que está en juego con el tránsito del mito al *logos*. En otras palabras, Sócrates, por su lucha del concepto, es un animal racional por excelencia.

4

Con Platón el *logos* alcanza tal vez su máximo apogeo ya que es elevado a la trascendencia de la Idea, en la que radican la verdad y el ser de todo. Podríamos decir que de este modo si en el mito se cifró antes lo superior y lo sublime, el *logos* alcanza ahora ese sitio. A su vez, si antes sucedía que el hombre se purificaba y elevaba al arquetipo sacro a través de rituales, conmemoraciones y celebraciones, ahora el camino es la razón que nos eleva a un arquetipo distinto, ya que precisamente es de carácter racional: la idea. Y con ello se marca una nueva diferencia, ya que la elevación al *logos* no requiere de ningún ritual colectivo. Si bien Sócrates hace valer el diálogo como instancia que posibilita esa elevación, ya se entiende en este contexto ese diálogo como monólogo, como diálogo del alma consigo misma, lo que subrayará posteriormente el estoicismo. El camino

30 Citado por Adolfo Carpio, *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco, 2003, p. 67. En adelante: PF.

del *logos*, que es a la vez el camino de la filosofía, devendrá con el paso del tiempo en una modalidad individual monológica.

Estas distintas consideraciones nos hacen ver en definitiva que el despliegue del *logos* posibilita e incentiva al mismo tiempo el proceso de individuación, la paulatina constitución identitaria del individuo.

Con el mundo de ideas platónico, en particular con la idea del bien, se inaugura en la filosofía occidental la concepción de la trascendencia que se mantendrá a lo largo del tiempo. De hecho, el Dios cristiano encontrará en esa trascendencia su alojamiento que le asegura eternidad y perfección –de acuerdo con la teología cristiana de la patrística con una raigambre decididamente neoplatónica.

Como claramente se advierte en los diálogos platónicos, la razón es la llamada a esclarecer los más diversos conceptos y fenómenos, sin importar el ámbito del cual ellos provengan. Comienza a despuntar aquí la idea de un *lumen naturale*, una luz natural de la razón, llamada a iluminar todo lo que es.

Esta máxima elevación de la razón se plasma tanto en la “Alegoría de la caverna” como en el mito de las almas aladas, expuesto en el *Fedro*. La razón (en este caso, el *nous*) es el auriga del alma que se encumbra al mundo de las ideas, antes de nacer en un cuerpo (*soma*) que será como su cárcel, y tiene que llevar bien los caballos: el blanco de la voluntad (*thymé*), y el negro del deseo (*epithymía*).

Lo que sobre todo interesa destacar aquí es que el camino que ha de seguir el hombre es un camino de la razón (como en el ascenso hacia fuera de la caverna), hacia la luz del sol (que equivale simbólicamente al Bien –la Idea suprema).

Hay claramente en Platón una apuesta por el poder transformador del saber y junto con ello de la formación, de la educación (*paideia*). Es más, ésta es la clave de la concepción política desarrollada en la *Politeia*. Se trata de educar al ciudadano (*polítés*) sobre todo en aras de lograr un equilibrio de sus partes del alma, y es el auriga –la razón– el llamado a esa realización. Únicamente de esta forma es posible la justicia en él, la que a su vez es condición para que haya justicia en la *polis*.

En definitiva, en Platón hay una identidad entre sabiduría (*sophrosyne*) y bien (*agathón*)³¹. Desde luego, aquí se trata del saber profundo, y no del saber meramente técnico. Lo que es querido remite a lo máximamente querido, de acuerdo al *Lysis*. Al mismo tiempo, el bien no corresponde únicamente a la cúspide del mundo de ideas, sino que le es propio (*oikeion*) a cada cual anhelarlo, dado que constituye su naturaleza íntima (*arjaia physis*) – *Symposion*, 205 a. Lo originariamente bello no es valioso porque lo amamos, sino que a la inversa: lo amamos

31 En lo que sigue tenemos en consideración a Jaspers, *Die grossen Philosophen* (Los grandes filósofos), München: Piper, 1988, capítulo sobre Platón. En adelante: DgPh.

porque es lo originariamente bueno y bello. Y eso es a la vez lo que siempre *es*, que no llega a ser ni deja de ser, que no aumenta ni disminuye, permaneciendo siempre igual. El bien es por sí mismo, *autó tó agathón*. Sin embargo, no podemos decir qué es el bien, dado que éste está “más allá del ser”, *epékeina tés ousías*. He aquí un rasgo teológico-negativo, en este caso en Platón, que influirá en la concepción plotiniana del “uno”, respecto el cual nuevamente cabe decir más bien lo que no es.

En *Los grandes filósofos* Jaspers destaca por de pronto que Platón emplea por primera vez el vocablo ‘filosofía’ con su sentido más propio y que lo define de una vez y para siempre. Marcando un contrapunto con el *homo mensura* de Protagoras (“el hombre es la medida de todas las cosas”) dice Jaspers, a propósito del saber que está en juego en la filosofía: este es un saber “cuya medida no es el hombre, sino que él mismo es la medida del hombre” (DgPh, p. 259). Y como se trata justamente de este saber, agrega Jaspers que en razón de ello la pregunta tiene que quedar abierta si acaso él es enseñable y comunicable. El mencionado saber corresponde a la vez a la suprema virtud (*areté*); en este sentido sólo la *areté* que se relaciona con saberes específicos es enseñable y comunicable. Al mismo tiempo este saber es un saber de la verdad y, desde esta perspectiva, ésta es una verdad inconmensurable, hacia la cual apunta todo diálogo que, por lo mismo, tiene que terminar en *aporía*. Sócrates le dice a Filebo en el diálogo que lleva su nombre: “Tenemos que hacernos conciudadanos de aquello que se nos muestra como lo más verdadero” (DgPh, p. 264). Y más adelante también Sócrates, diciendo algo similar al *homologeín* (del hacerse uno con el *logos*) del aforismo 50 de Heráclito: “Si Ustedes me quieren seguir, tienen que preocuparse poco de Sócrates, sino más bien de la verdad” (ib.). En la misma dirección se trata del diálogo como arte catártico; en él hay posiciones que se enfrentan y contradicen, pero “la verdad no es nunca contradicha” (DgrPh, p. 268).

En definitiva, en Platón y Sócrates encontramos aquella concepción de la verdad como algo inconmensurable que nos envuelve y cada diálogo es nada más que un intento de aproximarse a ella. Ello constituye un adelanto inicial de las concepciones de la verdad y del ser de Jaspers y Heidegger. Según leemos en *¿Qué significa pensar?* para el filósofo de Friburgo, Sócrates sería “el más grande de los pensadores” porque supo mantenerse en el “tiraje del ser” (*Zug des Seins*), expresión que hace juego con el viento y su tiraje propio³².

32 M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1961, p. 52. En adelante: WhD. Edic. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.

Con Aristóteles el animal racional no sólo encuentra su definición expresa, sino su radicalización y universalización. La razón se entiende aquí sobre todo en atención a las reglas que la han de regir, y que ciertamente son establecidas por ella misma. Desde esta perspectiva, el núcleo central del pensamiento aristotélico es la *Lógica*, de la cual él es en propiedad su fundador. La distinción entre *Lógica Formal* y *Lógica Material* es aquí relevante, dado que la primera tiene que ver con las reglas del pensar y la segunda —la *Lógica Material*— con la materia, los contenidos del saber (si acaso ellos son verdaderos o no) y esto es lo que atañe a las distintas ciencias. Aristóteles es plenamente consecuente con este diseño, y él mismo será a la vez el fundador de varias ciencias. A su vez, en el transcurso de la historia se irán fundando varias otras más, las cuales, vistas desde este diseño aristotélico, pueden considerarse como hitos de la *Lógica Material*.

A su vez, en lo que atañe estrictamente a la filosofía, su campo queda perfectamente delimitado con Aristóteles. Se trata de la “ciencia del ser en cuanto ser” y este campo se deslinda claramente de las ciencias (que, como recién decíamos, son partes de la *Lógica Material*); aquí se trata del ser en tanto entes, vale decir lo referido a todo lo que es: fenómenos naturales de los que se ocupa la Física, cuerpos celestes de los que se ocupa la Astronomía, seres vivos de los que se ocupa la Biología, etc.

De este modo, y como podemos observar, Aristóteles viene a ser ya el primer filósofo que establece claramente la “diferencia ontológica” entre ser y entes. Es Heidegger quien en la Introducción a *Ser y tiempo* le dará el nombre de diferencia ontológica a esta distinción, y considerará que no obstante estar ella ya planteada en la tradición filosófica, ella ha sido reiteradamente transgredida.

La “ciencia del ser en cuanto ser” es bautizada por Aristóteles con el nombre de “Filosofía Primera” y las ciencias del ser en cuanto entes reciben el nombre de “Filosofía Segunda”.

Corresponde poner de relieve además que con el Estagirita se establece claramente la distinción entre razón teórica (*nous theoretikós*) y razón práctica (*nous praktikós*) y sus correspondientes ámbitos. Esta distinción es de la mayor relevancia sobre todo en atención a que nos hace ver que el campo de la razón no atañe únicamente al conocimiento y las ciencias en general, sino también al ámbito práctico, a saber, el relativo a la ética, la política, el derecho, la educación, y otros. Cabe agregar al respecto que únicamente en la medida en que la razón es reconocida en esta extensión, parejamente con ello el dominio del animal racional se hará a su vez tan amplio que, a fin de cuentas, no dejará nada fuera. Ni siquiera Dios. Esto último es de la mayor relevancia no sólo para la historia de la filosofía, sino para las concepciones antropológicas. Por de pronto, correspon-

de enfocar esto con un alcance semántico: si la filosofía, en tanto metafísica, se ocupa de lo más universal y esencial —el ser— esto más universal y esencial está representado también por otro nombre —Dios— y aunque sea nada más que en lo relativo al mero alcance de las palabras: los términos ‘ser’ y ‘Dios’ se cubren. Ello constituye un serio problema que concierne a la delimitación de ámbitos no sólo de la razón y de la fe, sino de la filosofía y de la teología. Pero, este problema se agrava aún más desde el momento que reconocemos que aquello que el solo término ‘Dios’ supone, está ligado a lo que sería *origen, causa, fundamento*, como también *finalidad*. Es más, es decidir que la propia palabra ‘ratio’ (que concierne al animal poseedor de *logos*, de *ratio*, el animal racional) signifique tanto ‘razón’ como ‘fundamento’. Ello quiere decir en definitiva que Dios se puede presentar como fundamento del ser, lo que replantea naturalmente el problema de la demarcación de los territorios de uno y otro. Y que Dios sea causa (primera causa), fundamento del ser, esto es así precisamente en Aristóteles. Es lo que se desprende de sus demostraciones de la existencia de Dios, tanto siguiendo la serie de las causas como de los motores, en lo que el filósofo aplica un criterio muy discutible de “no regresión al infinito”, ya que simplemente se declara como “evidente” (*délon*) la existencia de un primer principio:

“Por lo demás, es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie”³³.

Podríamos decir que es especialmente con Aristóteles que nace el “dios de los filósofos”, si bien para hacer justicia, éste ya ha nacido con el mismo fundador de la filosofía occidental: Jenófanes, en el que la crítica al antropomorfismo teológico, la crítica al mito, está asociada a la vez con una determinada concepción de Dios, que claramente anticipa el motor inmóvil aristotélico, ya que estando en absoluto reposo, todo se mueve en torno a él:

“Solamente un dios es el supremo, único entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales. Permanece siempre en el mismo lugar, sin movimiento, y no le conviene emigrar de un lado a otro. Sin esfuerzo hace vibrar al Todo, sólo por medio de su saber y querer. Todo él es ver, todo pensar y planear y todo él es escuchar”³⁴.

Como podemos ver, habla por sí mismo de lo que es el destino de la filosofía que el padre de la filosofía occidental que, ejemplarmente realiza el tránsito del mito al *logos*, encuentra la respuesta a lo que es, al ser de la plenitud, en Dios.

El primero en reconocer claramente el problema de la confusión de ámbitos a que nos referimos y que supone esta marca teológica en el meollo mismo de la

33 Aristóteles, *Metafísica*, Edic. trilingüe con trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1970, 994 a1 ss. En adelante: AM.

34 http://www.webdianoia.com/presocrat/jenofa_text.htm

metafísica, es Heidegger, en un artículo cuyo título habla por sí mismo: *La estructura ontoteológica de la metafísica*³⁵. De todos modos, es patente que Heidegger hace esto después de muchos planteamientos de filósofos y teólogos medievales sobre la misma cuestión. A su vez, esta cuestión ha sido ampliamente desarrollada en la obra magna de Wilhelm Weischedel, *El dios de los filósofos*³⁶. Este “dios de los filósofos”, en particular desde Aristóteles en adelante, se puede pensar como *dios causa sui*, utilizando en ello un término más bien prestado de Spinoza (*causa sui*, causa de sí mismo). Como dice Aristóteles, si Dios fuera la causa tercera, la segunda sería más divina, de tal modo que tiene que ser necesariamente primera causa de todo lo que es, y ello a su vez exige con rigor que no puede ser efecto de una causa anterior, como cualquier otra causa, y por ello causa absolutamente primera, causa de todas las otras causas (*causa causarum*) y por ello mismo, *causa sui* (causa de sí mismo – Dios).

Cuando bien dirigimos nuestra mirada a este dios, el así llamado dios de los filósofos, que se presenta de esta forma y de ahí en delante de muchas otras más —el dios de San Anselmo, Santo Tomás (en tanto filósofos) el dios de Plotino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, para destacar sólo algunas de esas formas cómo se presenta— nos apercibimos de la tremenda fuerza que él tiene en la historia de la filosofía y del alcance que tiene lo que Heidegger llama ontoteología y Weischedel prefiere llamar ‘teología filosófica’ (*philosophische Theologie*, en la obra ya mencionada) y que personalmente preferiría llamar mejor ‘filosofía teológica’.

A propósito de la teología filosófica Weischedel sostiene que:

“La exigencia de llegar a proposiciones sobre Dios acompaña a toda la historia de la filosofía; es más, ello constituye en extensos períodos su impulso esencial; y esto es tanto así que no se va descaminado, cuando se observan los esfuerzos de la teología filosófica como el acontecer fundamental de la historia de la filosofía” (GdPh, vol. 1, p. 38).

Para el filósofo de la Universidad Libre de Berlín habría, igual que un ser vivo, un auge de la teología filosófica desde Aristóteles a Hegel, y luego una decadencia de ella desde Feuerbach hasta nuestros días. Él trae una colección de citas que avalan la tesis de que la filosofía ha sido principalmente teología filosófica. Estas citas están dispersas a lo largo de su obra; de ellas selecciono aquellas que se refieren al hombre definido por su relación con dios, a la tarea de la filosofía, definida como pregunta por dios, e incluso algunas que corres-

35 M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957. En adelante: DoV.

36 W. Weischedel. *Der Gott der Philosophen. Gundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo)*, vol. 1 y 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. En adelante: GdPh.

ponden a la filosofía atea, posición a la que adhiere el propio Weischedel.

Arranquemos en todo caso con una cita de Karl Löwith sobre Descartes (Carta a Mersenne del 16 de Mayo de 1630):

“Il ne faut done pas diré que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car l’existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent etre, et la seule d’ou procedent toutes les autres”³⁷.

Y ahora las citas tomadas de la inmensa obra de Weischedel:

Fichte (y habría que agregar, pese a la disputa del ateísmo –*Atheismusstreit*– que se generó en torno a él):

“la verdadera filosofía /... / arranca de la vida única, pura y divina”.

“Sólo es Dios, y fuera de él, nada” (GdPh, v. 1, p. 231).

Schelling:

La filosofía es «ciencia del absoluto», “ciencia de lo divino”, “Contemplación de Dios”, “servicio a Dios /*Gottesdienst*/” (GdPh, v., p.254).

Hegel:

“Así es Dios uno y único objeto de la filosofía; ocuparse de él, reconocer todo en él, retrotraer todo a él, así como derivar todo lo particular de él” y “justificarlo todo, en tanto que emana de él, se mantiene en un nexa con él, vive de su iluminación y en ello tiene su alma”, es su tarea; “La filosofía es por ello teología”; “La filosofía es en el hecho mismo servicio a Dios” (GdPh, v. 1, p. 287).

Scheler:

“El hombre es el portador de una tendencia que trasciende todos los valores vitales y cuya dirección va a lo ‘divino’ ”. Él es el “buscador de Dios” (GdPh, v. 1, p. 112).

Paul Tillich:

“El preguntar existencial es una pasión teológica”.

“El impulso a la filosofía lo da ‘un elemento teológico’ ”.

37 K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche (Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche)*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 35.

“Cada filósofo creador es un oculto teólogo” (GdPh, v. 1, p. 96).

Jaspers:

Filosofar es, así considerado, “interpretar las cifras de la trascendencia” (GdPh, v. 1, pág. 136). “Dios es/... / la trascendencia” (GdPh, v. 1, p. 127).

Y ahora por el lado del ateísmo:

Marx:

“La crítica de la religión es el supuesto de toda crítica” (GdPh, v. 1, p. 411).

Y para culminar finalmente Feuerbach:

Dios es “la esencia absoluta del alma humana” (GdPh, v. 1, p. 406).

Heidegger tiene una mirada crítica en lo que se refiere a la ontoteología y se propone su superación. La cuestión es precisamente que:

“El carácter onto-teo-lógico de la metafísica ha llegado a ser cuestionable */fragwürdig/* para el pensar” (Dov, p. 51).

Pero, ¿de qué dios se trata aquí? El texto nos da la predecible respuesta: se trata en primer lugar del dios *causa sui*:

“A este dios no le puede orar el hombre ni ofrecer sacrificios. Ante la Causa sui no puede el hombre caer de rodillas ni hacer música o bailar” (DoV, pág. 70).

Incluso al interpretar Heidegger el *dios que ha muerto* de Nietzsche, lo relaciona justamente con el *dios causa sui*, en buenas cuentas, con el *dios de los filósofos*. Y lo cierto es que Heidegger plantea aquí que éste sería no sólo el dios de los filósofos, sino el dios teológico-bíblico, sin duda considerando en ello lo que ha hecho la teología racional con el supuesto Dios. Por otra parte, dado que precisamente el *dios causa sui* de uno u otro modo permite su demostración, así como veíamos en relación a la demostración aristotélica, Heidegger (y habría que agregar, sin reconocerlo) hace eco del planteamiento radical de la teología negativa, que sostiene simplemente que un dios demostrado, o un dios que se deja demostrar, no es dios. Leemos en el *Nietzsche* de Heidegger que:

“/... / un dios que tiene que hacerse demostrar su existencia, tiene que ser al final un dios muy a-divino /no- divino, *ungöttlich/*, y la demostración de su existencia conduce a lo más a una blasfemia”³⁸.

38 M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, Pfullingen: Neske, 1961, p. 366, trad. mía. En adelante: N

Esto explica el alcance del pasaje de *La estructura /... /* donde Heidegger expresamente opta por callar sobre dios y junto con ello, por el desenvolvimiento de un “pensar sin-dios”:

“El que ha experimentado desde madura proveniencia a la Teología, tanto aquella de la fe cristiana, como aquella de la filosofía, prefiere, en el ámbito del pensar, callar hoy sobre Dios” (DoV, p. 51).

Con todo, cabe decir que el pensar filosófico hace simplemente lo que puede, y así como su aliciente y cometido es la pregunta por el ser, es también, y junto con ello, la pregunta por el posible dios. Tal como, podríamos decir, en primer lugar, Aristóteles comienza por conceptualizar, por definir al que llamamos el “dios de los filósofos” ¿cómo no reconocer que ello constituye un logro extraordinario del pensamiento, de las alturas que puede alcanzar el pensamiento humano, y junto con ello, el animal racional? Diríamos que desde Jenófanes y Aristóteles dios es definido de modo insuperable en la ontoteología. En otras palabras, dios no puede sino ser causa absolutamente primera y a la vez *causa sui*. Vistas las cosas de este modo, si hablamos de “superación de la estructura /o constitución/ ontoteológica de la metafísica”, corresponde acotar esto, ya que si ella ha de significar que la pregunta por dios quede fuera de la metafísica, esto no parece justificarse en manera alguna. No sólo el ser, sino también *tiempo, eternidad, espacio, finitud, infinitud, destino, sentido, ethos*, pero también, por supuesto, *dios*, todo ello entra en la dimensión del preguntar filosófico y se mantiene allí a lo largo del tiempo.

La ontoteología que encontremos en Grecia, en rigor, no debería constituir problema alguno. El problema se ha de plantear después con el *homo viator*, ya que desde entonces se hará presente con fuerza arrolladora el *Dios de la fe* y al mismo tiempo el supuesto *Dios revelado* en la ontoteología. Ésta última se plantea ahora pues como *filosofía cristiana*. Y justamente por estar aquí en juego un Dios, a saber, una supuesta *verdad, fundamento, origen, finalidad, sentido* que ya se reveló, se hace valer, se impone sobre el auténtico preguntar abierto, del que se alimenta la filosofía, una supuesta respuesta absoluta que tiende entonces a acallar, cuando no, a apagar ese preguntar. Precizando entonces, la superación de la ontoteología tendría que entenderse de manera acotada en términos de una puesta en entredicho de la filosofía cristiana, haciendo valer en ello las palabras del propio Heidegger: la filosofía cristiana es un “hierro de madera” de la *Introducción a la metafísica*. No se puede propiamente hacer entonces filosofía, no se puede desplegar el pensamiento filosófico si respecto de toda pregunta que nos hagamos, y no sólo en el terreno de la metafísica, sino también de la ética, tenemos la respuesta bajo la manga de un supuesto Dios que ya se reveló.

El tránsito del mito al *logos*, suscitado por el hombre que se plantea ahora como animal racional, supone también un proceso de individuación, y junto con ello la constitución del sujeto y, en definitiva, del yo. Es evidente que al ir potenciándose la razón en el ser humano, contribuye esto a que nazca el sujeto y se inicie su proceso de individuación. Tengamos en cuenta que al *homo sacer* lo caracterizaba predominantemente un modo de ser gregario. En contraste con ello, desde el animal racional en adelante el hombre comienza a mirar el mundo y juzgarlo más desde su propia perspectiva individual y menos a través de la ranura de lo colectivo y lo que dicta la tribu o el Estado (teniendo en cuenta en ello también a las antiguas grandes civilizaciones –Egipto, Babilonia, Persia, y otras). Como hace notar Jaspers en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, a lo largo del tiempo, como es natural, primero comenzarán a haber individuos preclaros –filósofos, profetas, estadistas– y luego este proceso de individuación se generalizará³⁹. Es lo que sucede en particular en el periodo llamado por él “época axial”, en la que se echan las bases del pensamiento, de ideas y creencias, que en adelante habrán de marcar el rumbo de la historia⁴⁰.

Podríamos decir que el proceso de individuación va aparejado con el nacimiento de la ética, en el buen entendido de que entre ética y moral hay una diferencia fundamental. La moral atañe a las costumbres (de ahí también la raíz de la palabra –*mores*, costumbres). A diferencia de ello, la ética remite a un principio del sujeto –el *ethos*⁴¹. En griego hay la distinción entre *ethos* y *ethos*. Como ya decíamos el primero corresponde a un principio del sujeto, significando a la vez ‘carácter’ y ‘habitar’, mientras que el segundo –el *ethos* se refiere precisamente a las costumbres, como el latín, *mores*. Dentro de su obra sobre la conciencia, que corresponde a una de las primeras publicaciones fenomenológicas, H. G. Stoker destaca muy especialmente el *daimon* socrático, al cual Sócrates se refiere principalmente en la *Apología*, como una de las primeras expresiones decisivas de la conciencia (DG, p. 10 ss.). Lo que está en juego aquí es la remisión de lo que Sócrates decide y hace a su *daimon*, que a la vez lo orienta en su vida. La relevancia que tiene para el filósofo el mencionado *daimon* es tal que incluso se relaciona directamente con su “muerte feliz”. Dice en la *Apología* que el *daimon* siempre se expresa a través de negativas, diciendo que *no* hagas esto o lo otro. Pero como hoy al partir de su casa a los tribunales para ser juzgado, justo no ha-

39 K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 18 ss. En adelante: GSZ. / Ed. Cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Edit. Labor, Barcelona, 1955.

40 K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Del origen y meta de la historia)*, München: Piper, 1959, p. 76 ss. Ed. cast.: *Origen y meta de la historia*, trad. de Fernando Vela, Barcelona: Altaya, 1998.

41 Cuando nos refiramos a este subrayaremos la letra ‘e’ de *ethos* (*ethos*).

bló, quiere decir que si hoy es condenado a muerte, ello tiene su justificación⁴². La idea de la muerte feliz se desarrolla luego más ampliamente en el *Fedón*, y tiene que ver con la convicción de la inmortalidad del alma y el pensamiento de raigambre órfica de que con la muerte el alma se libera del cuerpo, que es su cárcel.

Con Sócrates el proceso de individuación que representa su *daimon* es de tal radicalidad que supone la conquista de una instancia o principio interno del que se supone que ante todo “habla”, y que en ese *hablar* dice siempre lo recto y lo verdadero, vale decir, tiene un carácter infalible. Como bien hace notar Stoker, con el *daimon* estamos ante una primera expresión de lo que es la conciencia ética y no obstante tener los filósofos de la Grecia clásica a su disposición el término que significa y de dónde proviene en latín *conscientia*, a saber *synéidesis* no lo usan. Ello explica que la primera concepción de la conciencia se exprese a través del *daimon*, el cual, por ser además un ser semi- divino, nos hace advertir lo enigmático que es el fenómeno que aquí está en juego, a saber “algo” que habla en nosotros, que es lo más íntimo nuestro y que a la vez dice siempre lo recto y verdadero⁴³. Advirtamos a la vez que Platón nos presenta en *El Banquete* también a *Eros* como un *daimon*. Si ponemos sobre el tapete de discusión que a ambos fenómenos –un principio orientador en nosotros (la conciencia) y el amor– se los nombra, vivencia y presenta como daimones, ello nos induce a ver no sólo lo enigmáticos que son estos fenómenos para el ser humano, sino que en ambos casos hay una remisión a “algo Otro” que se manifiesta y se apodera de nosotros. De un lado cuando nos enamoramos, ello sucede al modo de un sentimiento que toma posesión de nosotros, y del otro lado, es particularmente sugestivo que el fenómeno que dará origen a la ética, en que se expresa el *ethos* originario, y que a la vez equivale a un principio del sujeto, a través del cual parejamente comienza a plantearse un sentido de independencia y autarquía, corresponde también a “algo Otro” que se apodera de nosotros, sucediéndole esto justamente a Sócrates.

Con todo, y por ser un principio del sujeto el que se establece desde ahora en adelante, al cual se remite todo lo que sucede para someterlo a un juicio interno, se entiende que Walter Schulz reconozca en Sócrates al “padre de la ética occidental” en *Problemas fundamentales de la ética*⁴⁴.

Ahora bien, si el *daimon* representa la carta de nacimiento de la conciencia, es interesante considerar que a diferencia de las lenguas anglo-sajonas, las lenguas romances se refieren tanto a la así llamada “conciencia psicológica”, que alude

42 Platón, *Apología*, Madrid: Gredos, 1992, 37 c7, 40 a1.

43 C. Holzapfel, “¿Quién habla en la conciencia?”, *Revista de Filosofía*, vol. LIX (2003), Universidad de Chile, pp. 83-112.

44 W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*, Stuttgart: Neske, 1998, p. 78. En adelante: GdE.

al estar consciente, al darse cuenta, al percatarse, como a la “conciencia ética”, a través de un solo término. Stoker dice, pensando en la unidad del fenómeno, no obstante haber dos términos en alemán para referirse a una y otra (*Bewusstsein* y *Gewissen*) que en el paso de la primera a la segunda, el ‘saber que acompaña’ (*con-scire*) al acto, el mero estar consciente de lo que sucede, se convierte en juicio, y entonces estamos ante la conciencia ética.

Por mi parte, prefiero hablar, en vez de aquella terminología en uso (conciencia psicológica y ética), de conciencia como apertura y conciencia como orientación. Cuando abordemos la 12ª concepción antropológica del ser humano consciente, veremos qué incidencia tiene esta distinción.

Pues bien, desde Sócrates en adelante el *ethos* y la conciencia se entienden de muy distintas maneras y naturalmente en correspondencia con las respectivas concepciones antropológicas. En todo caso, lo que interesa aquí –volviendo a la distinción entre ética y moral, es que desde ahora en adelante toda moral queda supeditada a la estimación de un sujeto que se da a partir de su *ethos* o conciencia. Por de pronto, esto es lo que se refleja en el *ethos* de Aristóteles entendido como virtud (*areté*) y a su vez ésta de acuerdo al criterio del “justo punto medio” (*mesotés*) de elegir la *mitad áurea* entre exceso y defecto en la acción que emprendemos. Como vemos, en ello se trata de la remisión de la acción al juicio del *ethos* del sujeto.

3. *Homo viator*

*A la tarde te examinarán en el amor;
aprende a amar como Dios quiere ser amado
y abandona tu condición*

San Juan de la Cruz

1

Sin duda alguna, y la historia constituye un contundente testimonio de ello: dentro de las concepciones antropológicas el mayor poder transformador lo tiene el *homo viator*. Sólo el animal racional se le puede comparar en este sentido. Pero hay una diferencia notoria relativa a este punto entre ambos: se puede observar en el animal racional, en cierto modo, un desarrollo de la humanidad que alcanza un nuevo estadio, en que ya no tiene necesidad del mito y comienza a apoyarse en el poder de la razón. Es cierto que ello se expresa en su inicio en individuos preclaros —Jenófanes, Tales, Anaximandro— y que luego comienza esto a generalizarse, si bien por siglos y milenios, estará circunscrito sobre todo a una elite (incluso significativamente en nuestros días).

Con el *homo viator*, en cambio, sucede que cada cual puede de pronto *nacer* como tal (lo que, en rigor, se considera como un *segundo nacimiento*). Vale decir, el poder transformador que es capaz de provocar la fe, supongamos en una persona cualquiera, que tal vez es campesino, mendigo, hombre de Estado o rey, es tal que es lo mismo que te partiera un rayo: naces de nuevo, tu vida comienza nuevamente, nace un “hombre nuevo”. Éste es el testimonio de la conversión de San Pablo, San Agustín e incontables otros a lo largo de la historia. Y a su vez sucede que, a diferencia del animal racional, en lo que se refiere a esta conversión, no requieres de ningún pergamino o capacidad especial. Simplemente se da potencialmente en cualquiera, y muy frecuentemente en el que se extravió, se prostituyó o delinquirió.

Atendamos a uno de los Sermones de Meister Eckhart (“Del nacimiento eterno”) para dimensionar lo que se refiere a lo que él considera como “segundo nacimiento”; ya naciste, pero ahora se trata de que Cristo nazca en ti; ¿cómo puedes preparar este segundo nacimiento?:

“ ‘Tres cosas’ hay que observar aquí. Primeramente: ¿Dónde pronuncia Dios Padre esta palabra en el alma, cual es el lugar para este nacimiento y esta obra? Es preciso que esto ocurra en lo más puro que haya en el alma, en lo más notable y en lo más fino. ¡En verdad! Si Dios Padre con toda su potencia tuviera aún algo más noble con lo que pudiera gratificar al alma, como dote natural, ante lo cual

podría ir el alma para recibirlo, el Padre debería esperar para realizar este nacimiento a que esta cualidad suprema estuviera allí. Por lo tanto es preciso que el alma en la que el nacimiento ha de producirse se mantenga perfectamente pura y viva con una perfecta nobleza, que esté completamente unificada y completamente interior, que no vagabundee afuera, por los cinco sentidos, en la diversidad de las criaturas, sino que esté por completo en el interior y unificada en lo más puro que posee; ése es su sitio, cualquier otro más modesto le repugna⁴⁵.

Son extraordinariamente sugerentes las palabras de Eckhart: tienes que preparar un lugar limpio, pulcro y puro en ti para recibir a Cristo, para que él vuelva a nacer en ti. En ello resalta a la vez lo que debe ser el sentido existencial desde la mirada cristiana, ya que precisamente el encaminarse y preparar el mencionado segundo nacimiento y luego cuidarlo y cultivarlo, vale pues como sentido de la existencia humana.

Lo decisivo con el *homo viator* es entenderse como *imago dei*, como hecho a imagen y semejanza de Dios. Es ésta la vivencia más radical que lo determina y distingue. El hombre se siente ahora en el más elevado sitio que le permite un supuesto acceso a lo divino, que además es concebido como absolutamente trascendente, supranatural y supraempírico. En lo que se refiere al ser humano, al *homo viator*, lo que ontológicamente implica el planteamiento de que lo divino y Dios son trascendentes y completamente separados de este mundo, es el reconocimiento en él de un principio que le permite la participación y acceso a lo divino: y esto es lo que corresponde al alma, y si acaso incluye el cuerpo también, desde el punto de vista de la doctrina de la resurrección, se trata de que es un cuerpo angelical el que resucita. En este sentido, el *homo viator*, el que experimenta a la vez la existencia como un camino o vía de salvación, trae consigo una tajante separación entre alma y cuerpo (en lo que el orfismo asimilado por Platón ya ha preparado este terreno).

Es útil detenerse en lo que se refiere a semejanzas y diferencias entre *homo sacer* y *homo viator*. Por de pronto, en cuanto al punto recién expuesto, se expresa aquí una clara diferencia entre ambos. El *homo sacer* concibe lo divino y sagrado como inmanente, como siendo partes de este mundo, mientras que el *homo viator* relega lo divino a una trascendencia separada y respecto de su concepción del hombre, significativamente supone que el cuerpo está atado a este mundo, y sólo el alma tiene otro lugar de residencia, un lugar trascendente.

A su vez, ya veíamos con Eliade que el *homo religiosus* en lo fundamental equivale a una continuación del *homo sacer* o del hombre arcaico, por cuanto su mentalidad sigue siendo manifiestamente arquetípica. Ahora bien, si entre *homo sacer* y *homo viator* ha ocurrido la metamorfosis más radical que haya habido para la humanidad – y que corresponde al tránsito del mito al *logos* – el *homo viator* vie-

45 M. Eckhart, *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.

ne a significar en algún sentido una recapitulación del *homo sacer*. Esto se torna claro desde el momento que consideramos que, por de pronto, para el *homo sacer*, junto con el arquetipo (expresado en algún relato o mito) la creencia constituye el eje de su existencia. Y corresponde aducir que esa “creencia” tiene para él más bien el carácter de una evidencia. Es patente que lo sagrado y divino equivale para el *homo sacer* a una evidencia mucho mayor (y desde luego además de mayor peso y relevancia) que cualquier evidencia netamente empírica. Hasta cierto punto, esto se mantiene para el *homo viator*, aunque, habría que agregar, el tránsito del mito al *logos* ha dejado ya su huella imborrable. Quiero decir con ello que relativamente a aquel carácter de evidencia de las creencias del *homo sacer*, sucede con el *homo viator* que él se encuentra siempre más bien en el reiterado intento de imprimirle la fuerza de la evidencia a los contenidos de la creencia, de la fe. Es decidir en ello que la teología no sea únicamente teología revelada, sino teología racional, en la que se trata de encontrar justamente evidencias de Dios, sin recurrir a ninguna revelación sobrenatural. Ello explica también que para el *homo viator* una de las primeras discusiones sea aquella entre las prerrogativas de la fe y de la razón, y que San Pablo, dentro de sus viajes de evangelización, se dirija especialmente a los filósofos atenienses en el Areópago con el fin de anunciarles la “buena nueva” de la revelación de Dios. En ello se apoya Pablo en el *deus absconditus*, el dios oculto, el dios no conocido, del cual hay un piedra de conmemoración, de la cual vemos incluso hasta el día de hoy sus vestigios en la parte trasera de la Acrópolis, cerca del Teatro de Dionisos. En *Los Hechos de los Apóstoles* leemos:

“Y algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos disputaban con él /con San Pablo/; y unos decían: ¿Qué querrá decir este palabrero? Y otros: Parece que es predicador de nuevos dioses; porque les predicaba el evangelio de Jesús, y de la resurrección. / Y tomándole, le trajeron al Areópago, diciendo: ¿Podremos saber de qué es esta nueva enseñanza de que hablas? / Pues traes a nuestros oídos cosas extrañas. Queremos, pues, saber qué quiere decir esto. / (Porque todos los atenienses y extranjeros residentes allí, en ninguna otra cosa se interesaban, sino en decir o en oír algo nuevo). / Entonces, Pablo, puesto en pie en medio del Areópago, dijo: Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos; /porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba también esta inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO /sic/. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. / El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, / no es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas”⁴⁶.

46 *Los Hechos de los Apóstoles*, en: *Nuevo Testamento, Salmos, Proverbios*, Los Gedeones Internacionales, Hechos, 17, 18-25.

Desde este Sermón de San Pablo en el Areópago sucede que la verdad se presenta ahora como “verdad revelada” y junto con ello, el *logos* corresponde precisamente al *logos* divino, el *logos* de un Dios que se ha revelado, y esto trae consigo a su vez un descrédito de la filosofía (que es la que suscitó el tránsito del mito al *logos*) y su búsqueda de la verdad. ¿Con qué fin buscar una verdad que ya se ha revelado?

Vistas las cosas de este modo, es asaz decididor que, no obstante el conflicto entre razón y fe y sus respectivas prerrogativas, se haya mostrado en el medioevo preferentemente la acometida, reiteradamente sostenida, de una *alianza* entre filosofía y teología. Y ello lo decimos en vistas de que las cosas se podrían haber dado de un modo completamente distinto: que simplemente la religión occidental del cristianismo hubiera seguido un camino aparte, reclusa en sus templos. El viaje de San Pablo a Atenas tiene que ser visto también a través de este prisma, ya que en definitiva se entró aquí en el inicial encuentro entre filosofía griega y cristianismo. La consecuencia de ello es a largo plazo el maridaje entre filosofía y teología que perdura en el tiempo, dando con ello su impronta al período de la Edad Media. La unión es aquí tan férrea que después se requiere de un ingente esfuerzo expresado a través de la apertura de un nuevo horizonte para que se proceda ahora a un movimiento más bien contrario: separar la filosofía de la teología cristiana, la razón de la fe. Ello está aparejado con la necesidad de que el hombre encuentre un nuevo centro: el centro en sí mismo.

Cristo: “El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán” (Mateo 24: 35)⁴⁷. “Yo soy el camino, la verdad, y la vida” (Juan 14: 6)⁴⁸.

San Pablo: “Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios. Pues escrito está: Él es el que prende a los sabios en su propia astucia. Y también: El Señor conoce los razonamientos de los sabios, los cuales son inútiles” (1 Corintios 3: 19, 20)⁴⁹.

De esta índole es el testimonio que la filosofía tiene que enfrentar, es decir, se está aquí de cara a una verdad que se presenta como absoluta, revelada y de origen divino. Si la filosofía griega se había entendido, ante todo, de acuerdo al nombre ‘filosofía’, como *amor a la sabiduría* y *búsqueda de la sabiduría*, ahora se presenta de pronto una sabiduría consumada que tiene sus cimientos en la palabra divina revelada. Está claro que ya no es ésta la sabiduría de los sofistas (humanos y nada más que humanos) que pretenden ser los sabios –y a los que Sócrates contradice– pero, más encima, tampoco se corresponde con los adelantos de sabiduría que ofrezca la filosofía en general, sino que la sabiduría es ahora supuestamente divina. Bien pueden haber dificultades en cómo distintos

47 <http://lbla.bibliaparela.com/matthew/24.htm>

48 <http://lbla.bibliaparela.com/john/14.htm>

49 http://lbla.bibliaparela.com/1_corinthians/3.htm

seres humanos excelsos –profetas, apóstoles, sacerdotes– interpretan esa palabra y sabiduría, mas el núcleo y origen de ellas, tiene un carácter absoluto –es dogma, en el sentido teológico del término. Justamente la tarea de la filosofía es vista ahora predominantemente en lo que atañe a la hermenéutica de la palabra revelada; ésta será la filosofía cristiana, muy ligada, por lo mismo, a la teología racional o natural.

Es cierto que posiciones como la de Tertuliano de Cartago, entre los siglos II y III, son extremas y no son las que habrán de prevalecer en el medioevo. Para Tertuliano todas las herejías tienen su origen en la filosofía y encontramos en sus escritos (por ejemplo, *De prescriptione*, 7, 1) alusiones muy negativas sobre Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, y en general sobre la filosofía ateniense; para él corresponde separar completamente la Iglesia de la Academia, Jerusalén de Atenas⁵⁰.

Y, claro está, desde el momento que Tertuliano entiende la fe del modo más radical, lo que se expresa en la sentencia *credo quia absurdum est*, queda con ello establecido que no hay necesidad de nutrirse el cristianismo de la filosofía. Tertuliano es además en todo sentido una figura singular, desde el momento que se aleja del catolicismo y se allega a la secta de los montanistas.

En fin, el camino que sigue la Iglesia es otro, es más bien el de la conciliación, del acercamiento y del encuentro con la filosofía. Por de pronto, este camino queda señalado con la Escuela Catequésica de Alejandría, fundada por Filón, y a la que pertenecen Clemente y Orígenes⁵¹. Este último hace la comparación siguiente: así como los hijos de Israel llevaron consigo objetos de oro y plata cuando fueron expulsados de Egipto, así debería apropiarse el cristianismo de la ciencia mundana y de la filosofía. Por su parte, Clemente estima que la filosofía sería un don de la providencia divina.

A su vez la Escuela de Capadocia, especialmente con Gregorio de Nacianzo, Basileo y Gregorio de Niza, sigue también un camino de conciliación con la filosofía⁵². Basileo deja como legado el texto que se titula: “A los apóstoles: cómo ellos pueden servirse de la filosofía pagana” (GPh, p. 328). Éste es a su vez el espíritu de Plotino y San Agustín. Más tarde con los inicios de la escolástica, Santo Tomás plantea el más perfecto equilibrio entre razón y fe.

Tal vez la disputa entre los filósofos del medio-oriente que recepcionaron a Aristóteles –Algazel y Avicena– es ejemplar de la discusión entre las prerrogativas de la fe y la razón que atraviesan la Edad Media. Algazel escribe la obra

50 <http://es.wikipedia.org/wiki/Tertuliano>

51 Cfr. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Köln: Komet, s/a, p. 327. En adelante: GPh.

52 Cfr. B. Russell, *Philosophie des Abendlandes*, München, Wien: Europa, 2002, p. 332ss.

Destructio philosophiae y Avicena le responde con la obra *Destructio destructionis*⁵³.

2

El *homo viator* es también el que inaugura en la historia el tiempo lineal. En ello nos apoyamos nuevamente en Eliade (Mder, 41 ss., 82 ss.). Aunque la mentalidad del *homo viator* sigue siendo arquetípica, como ya destacábamos, y en este sentido, se reproduce en él también el tiempo cíclico de un calendario litúrgico (navidad, epifanía, miércoles de ceniza, cuaresma, pascua de resurrección, pentecostés, mes de maría, día de los muertos) igualmente inaugura el tiempo lineal, a saber el que está determinado por el sentido de la historia como camino de salvación, preparándose para enfrentar el juicio final. El tiempo, y en rigor la flecha del tiempo, queda ahora trazado desde la revelación de Dios hasta el fin de los tiempos y el ingreso en la vida eterna. A su vez la salvación, la doctrina soteriológica judeo-cristiana, se apoya en la redención del pecado y ello a su vez supone el pecado original, es decir, asumir que el hombre es esencialmente pecador.

Lo que es verdaderamente notable en ello es como con estos presupuestos y estos dogmas de fe el *homo viator* logra ordenar y darle una orientación y sentido al tiempo y la historia. Y, como se observa, la inauguración del mencionado tiempo lineal se da en un nivel espiritual, y ello se explica porque se juega aquí en definitiva la cuestión del sentido de la existencia. A diferencia de ello, el posterior hombre como centro le dará una base por sobre todo material al tiempo lineal, con apoyo en el progreso que comienza a verificarse en la modernidad, en la ciencia y en la técnica.

Con el judeo-cristianismo, por lo tanto, deja de haber exclusivamente la mirada hacia atrás del bogador que encuentra su orientación fijando un punto en el lugar desde donde partió (como el *homo sacer*), sucediendo ahora el hecho verdaderamente sorprendente de fijar un rumbo como el capitán de un barco, mirando hacia delante. Pero, esta mirada hacia el futuro y el fin de los tiempos, como veíamos, va determinada por la tradición, por el acontecimiento fundacional del Dios hecho hombre. En esta capacidad de darle un rumbo al futuro, a raíz de lo cual cada acontecimiento cobra precisamente sentido en la medida en que contribuye a mantener ese rumbo, y ello supone que se va en el camino de la salvación, se funda en gran medida el poder intemporal de la Iglesia que vela sobre el poder temporal del mundo.

A propósito de ello, cabe destacar del *homo viator*, en contraste con las demás concepciones antropológicas, su capacidad sin igual de estructurar, articular, organizar, administrar la sociedad, y por sobre todo de institucionalizarse, afirmar-

53 <http://www.monografias.com/trabajos10/isla/isla.shtml>

se férreamente en instituciones de diversa índole, a saber, ante todo la Iglesia, la educación, la moral y la política. Esta estructuración e institucionalización es a tal punto radical y profunda que estamos todavía bajo las consecuencias de ella. Ello se traduce en una dirección y justificación particular que se le da no sólo a la educación, la moral, la política, el derecho, sino a todos los ámbitos del quehacer humano, incluyendo en ello la economía, el arte, la filosofía, y también por cierto el Estado, la familia, la guerra, los oficios, la salud, y demás. De este modo, el *homo viator* impregna completa y radicalmente la sociedad a lo largo de dos milenios. Ello importa en lo que atañe a la historia, por cuanto el *homo viator* logra hacerse histórico y determinar el curso de la historia, como ninguna otra concepción lo ha podido de modo tan concreto y efectivo. Relativamente a esta característica, únicamente son comparables con el *homo viator*, el animal racional, el ser humano como centro y el ser humano activo.

La férrea institucionalización del *homo viator* a lo largo del tiempo acaba en definitiva por enrigidecer a la sociedad medieval sobre todo en su periodo tardío y en particular extendiéndose hasta los inicios de la modernidad. Ello hace tanto más difícil la constitución del hombre como centro, obligando a éste a su vez a radicalizar una relación contestataria con el *homo viator*.

La mencionada institucionalización del *homo viator* y cómo desde el poder intemporal tiene éste ingerencia en el poder temporal, se refleja ejemplarmente en el así llamado “Paseo a Canossa” (también peregrinaje o romería a Canossa). Ello alude a la larga caminata del Rey Enrique IV desde Espira (Speyer) en Alemania, en las orillas del Rin, hasta Canossa, una fortaleza en el Norte de Italia, con el objeto de rogarle al Papa Gregorio VII que lo absuelva de la excomunión que él había dictado sobre el Rey. La verdad, pienso, sería más justo llamar a este “paseo”, la “Romería a Canossa”, ya que precisamente tiene que ver con un camino lleno de sacrificios y en dirección a un lugar donde se encuentra el máximo representante de la Iglesia, el Sumo Pontífice⁵⁴.

El Rey con una pequeña corte cruza Los Alpes en pleno invierno para llegar hasta allá, y el Papa Gregorio VII, por suponer que Enrique lo ha de atacar, se refugia en la Fortaleza de Canossa (que pertenece a la Marquesa Matilde de Canossa). Luego de instalarse la pequeña corte en carpas a unos kilómetros de distancia de la Fortaleza, el Rey se dirige solo hasta allá, mas el Papa no lo recibe y da órdenes de que no le abran las puertas. Enrique permanece allí, clamando clemencia, descalzo sobre la nieve, tres días y tres noches. Solamente por la intercesión de Matilde y del Abad de Cluny, Ugo, finalmente el Papa accede a recibirlo y después de escuchar al Rey, deja nula la excomunión.

Lo que suscitó este “Paseo a Canossa” tiene que ver primero con el así llamado

54 1000 Jahre. Meilensteine der Weltgeschichte (1000 años. Hitos de la historia universal), Köln: NGB, s/a, p. 16-17.

“*dictum papae*”, que fue un edicto del Papa Gregorio VII en el que él establecía de modo lapidario que sólo el Papa podía nombrar a Obispos y Arzobispos, lo que en aquel tiempo no se cumplía, ya que los reyes solían tomarse esas atribuciones. En segundo lugar, establecía este *dictum papae* que sólo el Papa podía coronar al Emperador del Sacro Imperio Romano Germano, y, en tercer lugar, que sólo él tenía la autoridad suficiente para destituirlo, si habían razones justificadas para ello. Sólo señalo aquí estas tres cláusulas que permiten entender por qué Enrique IV no sólo no acató este *dictum*, sino que se indignó por ello. Y como este rechazo se lo hizo llegar al Papa, la consecuencia de ello fue que el Papa lo excomulgó. Esto ocurrió el 14 de Febrero de 1076.

Mas entonces, ante tan grave situación, los Principes Electores (que eran quienes elegían al Kaiser del Sacro Imperio Romano Germano) le pusieron a Enrique como condición que consiguiera que esa excomunión se anulara en el curso de un año.

Como se ve, Enrique no tuvo luego más remedio que este “Paseo a Canossa”, el cual, al fin y al cabo, si bien fue efectivo, significaba, sin embargo, un cambio en la balanza de lo que se conoce como “guerra de las investiduras”: la consecuencia muy clara y rotunda del mencionado paseo fue la del sometimiento al poder intemporal y absoluto del Papa por parte del Rey. Tal vez por ello se entiende que Enrique volvió rápidamente sobre sus andanzas y pronto inició una nueva ofensiva contra el Papa. Incluso, en algún momento nombró él mismo otro Papa, el Papa Clemente VII, y el Papa Gregorio VII afligido por esto solicitó en 1082 ayuda al Príncipe normando Robert Guiscard. Cuando Enrique IV en 1084 finalmente toma Roma, los normandos huyen con Gregorio VII que muere al año siguiente, como también su Príncipe protector y raptor a la vez, Robert Guiscard.

Por consiguiente, en una perspectiva histórica, si bien esto acarreó consigo una nueva inclinación de la balanza, esta vez a favor del Emperador, sin embargo lo que se consagró en definitiva es el “Paseo a Canossa”, con la consiguiente connotación y relevancia histórica que ello tiene. Como vemos, este “paseo” es a la vez representativo del *homo viator* y qué equilibrios del poder él establece.

Podemos dimensionar con mayor profundidad el alcance que tiene el *homo viator*, el hombre que se asume como “hecho a imagen y semejanza de Dios”, considerando el modo como entiende la conciencia, esto es, su conciencia. En ello es reveladora la concepción de la *syntéresis* (en algunos textos escrito también con ‘d’: *syndéresis*). Ella expresa la presencia de Dios al interior de nuestra conciencia humana; más precisamente es la parte superior de la *conscientia*. El concepto *syntéresis* aparece por primera vez en Jerónimo y significa de acuerdo a Stoker:

“La chispa de la conciencia, el espíritu, que quedó en el hombre después de que había abandonado el paraíso /.../. En Jerónimo significaría *syntéresis* cuidador, guardián de las leyes divinas /.../” (DG, p. 26).

Ella se distingue en esto de la *conscientia*, que mienta la aplicación de la *syntéresis* a casos particulares y a su vez tiene como tarea interpretar, con apoyo en el saber acerca de la doctrina cristiana, lo que dice y ordena la *syntéresis*. De acuerdo a H. Reiner, proviene *syntéresis* de un texto corrupto del comentario de Ezequiel por parte de Jerónimo⁵⁵. Por su origen dudoso permanece la *syntéresis*, según Stoker, como: “una palabra formada artificialmente, que le otorgó a los *scolasticis* servicios muy útiles” (DG, p. 27). Este servicio reside en la posibilidad de la distinción entre dos modalidades de la conciencia: “Una eterna, incorruptible, infalible, por una parte, y una falible, empírica, por la otra parte /.../” (DG, p. 25).

Sobre todo es Santo Tomás el que más destaca respecto de su concepción de la conciencia con apoyo en la *syntéresis*. Si bien, la *conscientia*, como parte inferior de ella, puede equivocarse, su error es sobre todo de interpretación por una mal formación en la doctrina cristiana. La fuente principal del error radica en el *liberum arbitrium*, que representa al hombre concreto que cada cual es. Él puede ceñirse o no a lo que prescribe la *syntéresis* y que ha sido rectamente interpretado por la *conscientia*. Si el libre albedrío cumple con los mandatos de la *syntéresis* hay buena conciencia, de lo contrario, mala⁵⁶.

55 *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la filosofía). Ed. por Joachim Ritter y Karlfriede Gründer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

56 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ed. bilingüe trad. por Raimundo Suárez, Madrid: BAC, 1964. *Untersuchungen über die Wahrheit*, trad. al al. de Edith Stein, Friburgo en Brisgovia, 1955. Ed. cast. : *De veritate*, trad., prefacio y notas de Humberto Giannini y Oscar Velásquez. Santiago: Universitaria, 1978. *Antología*. Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Santiago: Gabriela Mistral, 1975.

Según podemos observar, aquí se presentan los mismos parámetros que ya destacamos a propósito de la concepción del *daimon*: que “algo” habla en nosotros, que ello dice siempre lo verdadero y recto, siendo por ello infalible, y que aquello es “algo Otro”. En el caso de la *syntéresis* ello se revalida, sólo que ahora referido ante todo a una trascendencia.

Salta a la vista que en la concepción tomasiana de la conciencia resalta la idea de Dios, en calidad de nuestro Padre y Juez Supremo, al que le debemos obediencia irrestricta. Ello guarda relación a la vez con el pecado, en cuanto éste supone una culpa personal ante Dios, vale decir, aquí no vale una culpa que sea simplemente de cara a quien he ofendido o causado daño, o de cara al Estado, sino única y exclusivamente ante Dios, y él sería al mismo tiempo el único que me puede perdonar. Ello sucede además sólo por obra de la gracia divina y no por un supuesto mérito personal –ambas posibilidades (gracia o mérito) reflejan una prolongada discusión medieval que se inicia especialmente con San Agustín y el monje Pelagio.

Está claro a su vez que la concepción del pecado está inserta dentro de la escatología cristiana que le da su impronta a la sociedad medieval. El pecado se entiende por ello en el contexto de la doctrina del juicio final, la vida eterna, el cielo y el infierno. Ello nos hace ver que lo que prima aquí es estrictamente la obediencia, y que en el íntimo fuero de la conciencia no hay lugar para la duda y vacilación. Por cierto esto cambia radicalmente con el próximo hombre que se anuncia –el hombre que encuentra el centro no más en Dios, sino en sí mismo.

4. Ser humano como centro

*Para investigar la verdad es preciso dudar,
cuanto sea posible, de todas las cosas.*

Descartes

1

Ante todo podría decirse que la asunción del ser humano como centro viene a ser una consecuencia natural a la que tiene que conducir el animal racional. Al instaurarse primero la razón como lo definitorio del hombre, por de pronto se reconoce en una primera etapa que esa razón que nos determina no es sino parte de una razón cósmica universal. En una segunda etapa nos encontramos ante la irrupción de la “buena nueva” de que la verdad se ha revelado y que la razón humana tiene que supeditarse a ella. Con ello a su vez la razón entra en un inevitable conflicto con la fe que se presenta como la fuente de aquella verdad divina. Mas, sin duda, a lo largo de este período medieval en la medida en que la razón, y junto con ello, el animal racional, no cesa de validarse a sí misma y reclamar su primacía, es natural que resulte de ello una etapa en que el hombre se asuma como centro, siendo este centro precisamente su racionalidad. A fin de cuentas está dentro de la propia índole de la razón que ella se acreciente y afiance su potenciación en el hombre, desembocando ello en una centralización completa en ella misma y en su depositario, el ser humano. A su vez la razón le brinda al hombre patentemente la posibilidad de un despliegue ilimitado, al presentarle como tarea el inacabable develamiento del ser. En cierto modo, todo lo que ha ocurrido en el largo derrotero anterior a la modernidad es un proceso que desemboca en una centralización del ser humano, y precisamente en su razón, como algo que ya venía desarrollándose de modo soterráneo.

Es patente que, y según veíamos, el *homo viator* tuvo una relación contestataria fuerte y agresiva con el animal racional. Mas, la posición de un Tertuliano de una lapidaria desestimación de la razón no es la que se va a imponer a la larga, sino más bien, la posición agustiniana, pero más que nada tomasiana, de una conciliación entre razón y fe. Esto significa que el *homo viator* tuvo que servirse de la razón, a partir de su centro en la fe. Pero entonces sucede que la razón, de alguna manera, va quedando cada vez más fuera de quicio en la medida en que respalda y fundamenta cuestiones de fe como las que se refieren al juicio final, el pecado original, que Dios es uno y trino, la resurrección, y otros. Podría decirse que más que nada el papel que juega la razón en Platón con la instauración de la trascendencia, en comparación con Aristóteles, contribuye a abrir la posibilidad de una suerte de extralimitación del ámbito racional a regiones supra-sensibles

o sobre-naturales. Pero, como sea, en Platón el mundo de las ideas se cimienta en una rigurosa fundamentación racional. Ello no es así y marca una notoria diferencia con la razón de que se vale el *homo viator* y sus supuestas “fundamentaciones” del juicio final, de la transubstanciación o del pecado original.

Ello explica que, de alguna manera, el animal racional tenga que reconstituirse y, en cierto modo, renacer, retornando a su terreno propio. Al mismo tiempo, ello supone una relegitimación de la razón. Esto es lo que sucede con el ser humano como centro. Es la razón heredada del animal racional la que se va a permitir ahora justamente centralizarse en el hombre, sin encontrar sus propios parámetros en nada que no sea el ser humano, su depositario. De este modo, se hace necesario que la razón vuelva a su asiento (después de haber estado sirviendo a las proyecciones ultramundanas de la fe). De aquí en adelante es el sujeto particular, en buenas cuentas, el ser humano como centro es el que establece los criterios (“claridad y distinción” en términos cartesianos) que permiten justificar de que algo sea. Se trata del primado del sujeto que se juega con Descartes y posteriormente con el planteamiento kantiano de que el sujeto regula al objeto.

2

Con todo, es cierto que en Descartes es visible que la primera y última verdad de todo sigue siendo la verdad de Dios. Claramente se advierte esto al leer atentamente sus *Meditaciones metafísicas*. En su demostración de la existencia de Dios se advierte esto, ya que el hombre, con su finitud, no puede sino provenir de la infinitud divina, que sería lo primero. Esto lo ha destacado sobre todo Walter Schulz en *El Dios en la metafísica moderna*, planteando a su vez que lo original de Descartes y que lo justifica como fundador de la modernidad es el atreverse a dudar, es la aplicación de la “duda metódica” hasta sus últimas consecuencias, y no la supuesta “primera verdad del *cogito*”⁵⁷. En este sentido, si aquí acaba por centralizarse el hombre en sí mismo, se debe ello al gesto de la duda, del atreverse a dudar. Lo cierto es que la duda, que en la modernidad comienza por ser un modesto sendero, se convierte con el tiempo en una gran avenida que se continúa con la crítica, a través de Kant y finalmente con la sospecha, especialmente a través de Nietzsche, según lo destaca Paul Ricoeur (*De la interpretación*). Al ser humano como centro lo caracteriza pues la duda, la crítica e incluso la sospecha. En lo que atañe a la crítica, desde Kant en adelante el pensamiento se considera como esencialmente crítico y ejerce sus posibilidades a ultranza, emprendiendo tanto una crítica de la razón teórica o práctica, como una crítica de la estética, de la religión, como de los más distintos ámbitos de la cultura. En lo que atañe a la “escuela de la sospecha”, inaugurada por Nietzsche, y que siguen también

57 W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske, 1982, Cap.: “Der ‘Gott der Philosophen’ in der neuzeitlichen Metaphysik” (“El ‘dios de los filósofos’ en la metafísica moderna”, p. 36. /Ed. Cast.: Schulz, *El dios de la metafísica moderna*, trad. de Fidelfo Linares, México: FCE, 1961.

Marx, Darwin y Freud (según Ricoeur) lo que trasunta aquí es abrirse a la posibilidad de que las cuestiones fundamentales que han suscitado un sistema de ideas y creencias, sobre la moral, el origen del hombre, las estructuras políticas y económicas o un yo consciente y autónomo, pudieren significar un craso error o extravío.

Volviendo a la duda que inaugura la mencionada gran avenida, cabe señalar que, en efecto la posibilidad de dudar, de tener la osadía de dudar, de llegar a poner en duda supuestas verdades fundamentales, esto el *homo viator* no lo podía. Es más, el hombre de la naciente modernidad, siglo XVII, que corresponde a un periodo en que está en plena acción la Santa Inquisición se encuentra aun mucho más en peligro de expresar cualquier pensamiento que pueda ser interpretado como una puesta en duda de las verdades de la fe. Ello explica el fin trágico de varios reformistas como Huss o Wicklif, como también Giordano Bruno, y desde luego explica por último el proceso en contra de Galileo.

Está claro, como ya decíamos más arriba, que ese carácter de osadía está muy presente en Descartes. Mas, a su vez, sucede que el Prólogo de las *Meditaciones metafísicas* hay que leerlo especialmente entre líneas, por de pronto porque está dedicado a los doctores en teología de la Universidad de París (esos doctores que pertenecen a la vieja tradición iniciada por dominicos, como Santo Tomás y Meister Eckhart, y franciscanos). Y en este Prólogo asegura Descartes a estos doctores que en las mencionadas *Meditaciones* se presenta un camino seguro de la razón para alcanzar a Dios con el fin de contribuir a superar la situación del que tiene vacilaciones en la fe. Si interpretamos esto, es patente que Descartes hace una concesión a la época. En ese Prólogo se atreve Descartes a cuestionar la fe, cuando ésta pretende valerse exclusivamente de sí misma, moviéndose entonces nada más que en un círculo vicioso, que sería el siguiente: la fe en las Escrituras remite a la fe en Dios y la fe en Dios a la fe en las Escrituras:

“Y aunque en general sea tan verdadero que el hombre debe creer en la existencia de Dios porque se enseña en las Sagradas Escrituras y que, a la inversa, se debe creer en las Sagradas Escrituras porque ellas se remiten a Dios, a saber, porque ella —la fe es un regalo de Dios— que nos concede la gracia para poder creer en todo lo demás, también nos puede conceder que creamos en su propia existencia; así, no se le puede presentar a los no creyentes esta razón, porque ellos la declararían una prueba circular”⁵⁸.

A propósito de esto, detengámonos a ver el complejo que entraña la nueva concepción del ser humano como centro, fundada por Descartes. Con ese fin, nos trasladamos a Neuburg, ciudad aldeaña de Ulm, donde el filósofo se ha recluido en pleno invierno en una casa, sucediendo entonces que, al calor de una estufa, forja el proyecto de su filosofía, y más precisamente es allí donde da con el

58 R. Descartes, *Meditationen*, Hamburg: Buchenau, 1954, XI f.

pensamiento fundador de la modernidad y del ser humano como centro: *cogito ergo sum*. Él se había alistado como voluntario en el ejército del Príncipe de Orange, Mauricio de Naussau, protestante que luchaba contra el dominio español en Holanda, en pleno período de la Guerra de los Treinta Años.

Fue tal la conmoción que provocó en Descartes la meditación junto a la estufa y estaba tan agradecido por lo que entonces descubrió que más tarde en 1623 va de peregrino al Santuario de Nuestra Señora de Loreto, cerca de Ancona, Italia, en el Mar Adriático. En 1637 Descartes publica en Leyden, Holanda el *Discurso del método*, y que viene a ser el fruto de su meditación junto a la estufa⁵⁹. Ello cae dentro del periodo de su estancia por más de veinte años en los Países Bajos, entre 1629 y 1649, un territorio en el que dominaba el protestantismo y donde había mayor liberalidad. Pese a ello, el filósofo se ve obligado a cambiar frecuentemente de residencia.

Tengamos en cuenta además que Descartes, por el temor de ser sometido a juicio por la Inquisición, como le ocurrió a Galileo, posterga hasta tal punto la publicación del *Tratado del mundo*, que aparece póstumamente. A propósito de ese *Tratado*:

“Yo confieso que /si el copernicanismo/ es falso también lo son todos los fundamentos de mi filosofía, pues se demuestra por ellos de forma evidente. Y está además tan ligado con todas las partes de mi tratado que no sabría desgajarlo sin hacer al conjunto defectuoso. Pero como no quisiera por nada del mundo que saliera de mí un discurso donde se encontrara la menor palabra que fuera desaprobada por la Iglesia preferiría suprimirlo antes que publicarlo amputado” (Carta a Mersenne, noviembre, 1633) (ib.).

Estos relatos hablan por sí solos y nos muestran de modo contundente cómo Descartes está plenamente consciente de los alcances de su planteamiento fundamental, sobre todo en lo que atañe a su peregrinación a Italia, suscitada por su “descubrimiento” en Neuburg.

59 <http://www.slideshare.net/arme/descarrene2>

Ello es relevante además para nuestro análisis y constituye una singularidad, dado que el filósofo no siempre está consciente de la trascendencia histórica de su pensamiento. Por otro lado, ello se relaciona con el sentido de lo histórico que a lo largo del tiempo es muy diverso y se va acentuando cada vez más. En rigor, como lo ven distintos autores, entre ellos Foucault, el sentido genuino de lo histórico es un fenómeno propiamente moderno (para Foucault cae dentro de la época que él describe como “clásica”). Únicamente cuando el hombre percibe que hay progreso, y ello se relaciona especialmente con los logros de la técnica en la modernidad, se comienza no sólo a reconocer lo histórico, sino que el hombre se asume él mismo como esencialmente histórico.

Ello es crucial para nuestras concepciones antropológicas, porque a partir de ello se explica que desde el ser humano como centro en adelante se da inicio, como es perfectamente visible, a una multiplicación de esas concepciones. Si medimos esto en el tiempo, y contando sólo desde el animal racional en adelante, significa que hasta llegar al ser humano como centro han pasado al menos 2.000 años, y de las 12 concepciones antropológicas desde el ser humano como centro en adelante quedan todavía 8, gestándose ellas en un lapso no mayor de 4 siglos.

Hay que destacar también que en lo relativo al nacimiento de lo histórico, antes de que lo determinante sea el progreso, lo es ante todo justamente la noción de centro. En otras palabras, para que haya propiamente historia y el hombre se asuma como un ser esencialmente histórico, es necesario que se produzca la mencionada centralización. De lo contrario, prevalecen las ideas de destino, lo que lleva a Walter Schulz a denominar esto como “historia trágica”, especialmente presente en Heródoto:

“Heródoto intenta mostrar que tras las acciones de los hombres, que parecen casuales, están los *dioses* como los auténticos conductores de la historia. /.../ La interpretación de la historia de Heródoto está emparentada con el presupuesto de la *tragedia* griega clásica, cuyo sentido oculto es descubrir el poder oculto de los dioses. El hombre puede caer en el encandilamiento; a cada momento el destino lo acecha” (GdE, p. 384 ss., trad. mía).

O prevalece también la “historia” de un camino de salvación, y más encima bajo el supuesto que en los asuntos humanos interviene la Providencia divina, como sería para el *homo viator*, es decir una historia ya diseñada y a la vez un camino preestablecido, que el hombre debería seguir. Sólo cuando el hombre encuentra su centro no más en el cosmos o en Dios, sino que se centraliza, asumiendo que él es propiamente el actor histórico y que lo que sucede depende de él, entonces hay historia en propiedad.

Y para que el hombre como centro, en verdad, se asuma como cabalmente histórico, tiene que esperar recién hasta el siglo XIX. El catedrático Manuel Cruz de la Universidad de Barcelona en su *Filosofía de la historia* dice lo siguiente al respecto, atendiendo a múltiples perspectivas acerca de cómo entender la historia:

“Porque, de hecho, sabemos que una reflexión científica, sistemática, acerca del porqué de los hechos históricos, apoyada en técnicas y procedimientos creados y dirigidos a responder a esa pregunta, es cosa reciente, apenas comenzada en el siglo XIX. Pero no es menos cierto que desde mucho antes puede hablarse de un saber histórico, de una conciencia de lo histórico y de diversas formas de intentar dar cuenta del devenir, ámbitos todos ellos donde tal vez se encuentre una clave mayor que nos conduzca a la especificidad que andamos buscando. Veamos, si no: ¿qué motivo principal es el que parece repetirse en las diferentes caracterizaciones que, desde la antigüedad, se han hecho del valor de la historia? ¿Qué comparten la advertencia de Brunschigg ‘Si los hombres conocen la historia, la historia no se repetirá’ con la afirmación de Maquiavelo ‘Los historiadores refieren con detalle ciertos acontecimientos para que la posteridad pueda aprovecharlos como ejemplos en idénticas circunstancias’? ¿O lo que se lee en las primeras páginas de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, ‘Aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre’, con lo que sostiene Braudel, ‘la historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también, por tanto, del presente, ambos inseparables’? La respuesta podemos hallarla en aquello que Cicerón formuló con la máxima probablemente más clásica: ‘La historia es maestra de la vida’ “⁶⁰.

Mas, para asumir plenamente nuestro ser como esencialmente histórico es necesario a su vez asumir previamente el tiempo como lineal (diríamos *temporalizar el tiempo como tiempo lineal*) y con ello guiarnos a la vez por la flecha del tiempo, distinguiendo siempre con nitidez entre pasado, presente y futuro. Por ser nosotros herederos del hombre como centro —es más, lo seguimos siendo— hemos continuado ahondando en aquella asunción del tiempo lineal. Pensemos, en contraste con ello, que el *homo sacer* por miles de años temporalizó el tiempo como cíclico al modo de una remisión a algún acontecimiento ocurrido en un tiempo inmemorial. Decíamos que podemos representarnos ello como un cuerno. Por de pronto, cabe agregar a la vez que el tiempo cíclico tiene tal poder de determinación que incluso el ser humano como centro, y hasta nuestros días, también celebra rituales de actos fundacionales de la patria, conmemorando el panteón de los héroes. Como plantea Nietzsche en su texto sobre la historia —la *Segunda Intempestiva*— la mencionada remisión tiene que ver con el estilo

60 M. Cruz, *Filosofía de la historia*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 16. En adelante: Fdh.

historiográfico *monumentalista*, de acuerdo con el cual se da lo que él describe como “efecto en sí”, que rompe con el clásico principio de causalidad⁶¹. De este último se desprende que nunca puede haber nada en el efecto que no esté contenido en la causa que lo provocó, es decir *cuanto fuego = tanto humo*, y ni una porción demás ni de menos. Pero en el orden histórico sucede que generamos *imaginarios* y ficciones, atribuyendo características rimbombantes a ciertos acontecimientos que nunca en el momento en que ocurrieron fueron así como lo que va tejiendo la posteridad y la historiografía. En este sentido, la historia del hombre moderno, y la historia de la humanidad en su conjunto, está también llena de tótem, pero a diferencia de los tótem del *homo sacer*, los del hombre como centro tienen cierto dejo de ficción (para no decir, como plantea lapidariamente Nietzsche, que definitivamente constituyen ficciones). Y justamente por este carácter ficticio que hay en esa remisión a cierto pasado, lo que claramente prevalece en el ser humano como centro es la flecha del tiempo y una mirada hasta tal punto obsesivamente dirigida al futuro que a la larga da lugar, desde la Revolución Francesa en adelante, a la imposición de modelos histórico-filosófico-políticos que pretenden, de una u otra forma, tener los acontecimientos futuros bajo control. Por lo demás, con independencia de ideologías que plantean un modelo histórico, en mayor o menor grado determinista, el ser humano como centro, con el sólo apoyo en el progreso, tiende a mirar únicamente la historia hacia delante, sin remisión a algún pasado. Mas, a la vez lo que hace posible esto es que esa mirada tiene que ser inevitablemente cortoplacista y se trata, por lo mismo, de una suerte de progreso parcelado —*de aquí hasta allí y de allí hasta allá*— ya que, de lo contrario, la mirada a largo plazo nos acerca nuevamente a alguna ideología con su trazado de fines últimos, de supuestos gobiernos de mil años, con ubérrimas y quiméricas propuestas.

4

Volviendo a la notable conciencia histórica de Descartes, que destacábamos más arriba, se valida nuevamente así la posibilidad de que la verdad del sujeto haya sido considerada por Descartes efectivamente como la primera, al menos diríamos secuencialmente, en la secuencia cómo se le presentan las “ideas claras y distintas” a nuestra “inspección de la mente”. En el orden de las *Meditaciones*, primero se presenta la verdad del *cogito* y luego la verdad de Dios.

En fin, las interpretaciones contrarias que se ponen en juego al respecto hablan nada más de lo controvertido que es este asunto. Pienso que lo mejor es dejar esto abierto, ya que únicamente así hacemos justicia a la radical transformación que supone el paso del *homo viator* al ser humano como centro. Tengamos

61 F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1, München: Gruyter, 1988, p. 262. En adelante: NuN.

presente que gran parte de la energía que trae consigo cada nueva concepción antropológica se debe a su carácter contestatario, justamente porque su necesidad imperiosa de plantearse con vigor va aparejada con el enfrentamiento de las concepciones anteriores.

La idea de “hombre nuevo” que es, ante todo cristiana, si bien puede tener orígenes anteriores, en cierto modo resuena en cada concepción antropológica (de las 12 que consideramos). Con la aparición de cada una de ellas escuchamos de alguna forma un clamor profundo que habla de una gran novedad que ha llegado para llevar la historia en una nueva dirección. Muy en particular sucede esto con las primeras 4 concepciones. Esto es así, como ya lo hemos destacado, porque en estas primeras se produce un inquietante desplazamiento del centro: centro en lo cósmico y en lo divino inmanente a él, para el *homo sacer*; centro en el cosmos para el animal racional; centro en Dios para el *homo viator*; centro en el ser humano, precisamente para el *ser humano como centro*.

Si hemos interpretado a Descartes en el sentido de que con él se juega más que nada el gesto de la duda, a través de ello el hombre se irá centralizando cada vez más en sí mismo. En verdad, hay que esperar hasta Kant para asistir a una plena constitución del ser humano como centro. Ello corresponde a lo que expresa el así llamado “giro copernicano” formulado en los Prefacios de la *Crítica de la razón pura*. Kant plantea allí que en el orden del conocimiento es el sujeto el que regula al objeto y lo modifica en el acto de conocer. Con ello el hombre pasa claramente a ser el centro de la realidad y del mundo. Todo lo que *es* está sometido a la regulación que ejerce sobre ello el sujeto cognoscente; así, por ejemplo, según se verá más tarde en la historia: los colores. Con Kant tomamos conciencia que lo que llamamos “realidad” es nada más que lo que resulta de ciertas condiciones dadas por el sujeto —por su sensibilidad y entendimiento— en el acto de conocer.

Mas, el alcance que tiene el hombre como centro irradia mucho más allá de lo que es de orden estrictamente cognitivo. Ello tiene que ver con conceptos completamente afines a la mencionada centralidad: autonomía y libertad. Por de pronto, el propio pensamiento kantiano corresponde concebirlo como un pensamiento de la autonomía en todos sus ámbitos: no sólo por haber fundado una moral autónoma en oposición a la moral heteronómica tradicional, sino porque el giro copernicano supone también la constitución de un sujeto autónomo, regulador del objeto en el orden del conocimiento. Y, junto con la autonomía, lo que se juega con el ser humano como centro es la libertad. Ella comienza con el gesto cartesiano de la osadía de la duda y se expresa en la modernidad, desde ahí en adelante, como un proceso de liberación de distintas estructuras y códigos en política, arte, ciencia, religión, y otros. En todo ello está siempre replicándose, de los más diversos modos y formas, el ser humano como centro. Ello se refleja en la superación de la monarquía y el advenimiento de la democracia, en

la independencia de distintos países, en la ruptura de cánones estéticos tradicionales, en una teología que interviene cada más en los poderes temporales, en distintos movimientos de liberación sexual, y otros. Es cierto que en todo ello prima más una libertad de las cadenas, de la opresión, de la autoridad, y otros, y no está nunca del todo claro en qué dirección nos lleva la liberación.

Sin embargo, por mucho que el hombre se centre ahora en él mismo, no por ello alcanzará su sí-mismo. En relación con el despliegue del ser humano como centro, especialmente Heidegger y Sartre plantean que el sujeto cartesiano no es propiamente, ya que el ser no está dado por el sólo acto de pensar. El hombre carece propiamente de una sustancia o naturaleza, dado que su ser es propiamente poder-ser, posibilidad, proyección. Ello nos muestra que hay que esperar hasta el nacimiento del ser humano como proyección y posibilidad, que comienza a gestarse con Jaspers, para tomar conciencia de que el *cogito* cartesiano es insuficiente y no puede justificadamente suponer una identidad entre “yo pienso” y “yo soy”.

5

Ya dijimos que el ser humano como centro desde Descartes en adelante está caracterizado tanto por la primacía del sujeto como por el gesto de la libertad. En efecto, la modernidad se puede leer desde sus inicios como un gran gesto de libertad que se expresa históricamente con fuerza a través de reformas, revoluciones y liberación de distintas formas de opresión, explotación, esclavitud y colonialismo. Descuella en ello que en la modernidad tienen lugar: la independencia de distintos países, grandes revoluciones que han cambiado radicalmente el modelo político y económico de la sociedad, el advenimiento de la democracia, la supresión de la esclavitud, la liberación sexual, el movimiento feminista, y otros. Todo ello es fruto del ser humano como centro.

En la IV Meditación Descartes aborda el tema de la libertad, proponiendo una definición que ocasionará una larga discusión: por de pronto la libertad pensada ante todo con apoyo en la voluntad y como ésta se expresa al modo de la indiferencia. En la mencionada Meditación encontramos esta definición de la libertad: “que podemos hacer lo mismo como no hacerlo (a saber, afirmar o negar, anhelar o evitar)”⁶².

Que esta definición de la libertad suponga una íntima asociación con la voluntad, en ello Descartes se muestra como tributario de Duns Scotus, quien contrapone

62 *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der grossen Philosophen (¿Tiene el hombre una voluntad libre? Las respuestas de los grandes filósofos)*, Editado por Uwe an der Heiden y Helmut Schneider, Stuttgart: Reclam, 2007; en adelante: MfW. Artículo: Ulrich Steinvorth, *Descartes: Willensfreiheit als Verneinungsfreiheit (La libertad de la voluntad como libertad de negación)*, p. 129. Las traducciones del alemán son mías.

la libertad de la voluntad a la determinación de la libertad por parte del conocimiento, que es lo que representa Santo Tomás en la tradición.

Descartes lleva su pensamiento de la indiferencia de la libertad tan lejos que sostiene además en la IV Meditación:

“Hablando moralmente casi no podemos ser movidos a lo contrario, pero en términos absolutos, sí podemos. Porque siempre podemos contradecir lo que reconocemos como verdadero y bueno; si nosotros estimamos conveniente que con ello se prueba la libertad de nuestra voluntad” (MfW, p. 150).

La concepción de la libertad como indiferencia se conservará, pese a las críticas de Leibniz (el “burro de Buridan” que se muere de hambre al tener dos montones de heno iguales y no saber por cuál decidirse) hasta el escrito de Schelling de 1809 *Sobre la esencia de la libertad humana*, sólo que ahora planteada la indiferencia con apoyo en una visión filosófico-teológica. Nada menos que el propio Dios que, en su origen es *Un-grund* (Sin-fundamento) o abismo, es Indiferente al bien o al mal, y toda vez que decidimos libremente algo y actuamos participamos de esa Indiferencia divina originaria⁶³.

Si bien lo dimensionamos, con Descartes se trata de que la libertad de la voluntad no se atiene en absoluto a lo que conocemos como verdadero o bueno (en lo que está la diferencia con Tomás y que ya viene de Duns Scotus). Pero, no solamente esto, sino que incluso se trata de hacer exactamente lo contrario, por el solo afán de probar o reafirmar la libertad. Como observamos, ello representa un contundente ejemplo de la nueva posición, de la auto-posición que emprende el ser humano como centro.

Lo que se anticipa de la nueva concepción del hombre como centro y su nexos con la libertad, puede verse también en la concepción del hombre como camaleón de Giovanni Pico Della Mirandola. El filósofo florentino Pico della Mirandola del siglo XV que viviera escasos 31 años, fue miembro de la “Academia Platónica” de Florencia, que fundara Lorenzo de Medicis, publicó 900 Tesis acerca de cuestiones filosóficas y teológicas, para cuya discusión invitó a Roma a eruditos de toda Europa. El debate sobre ellas debía tener lugar para la Epifanía de 1486. El cuestionamiento de 13 de estas Tesis por parte del Papa Inocencio VIII indujo posteriormente al cuestionamiento de todas ellas, mas en 1493 Pico fue liberado de toda sanción eclesiástica al respecto. El hecho es que había abandonado todos los bienes heredados de su familia, había vestido los hábitos como monje dominico y había partido en peregrinación por toda Italia. El posterior Papa Alejandro VI lo perdonó y permitió su reinserción en la Iglesia, y si bien le puso como condición de que abjurara de sus Tesis, sin embargo Della Mirandola no

63 F. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Edit., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1975, p. 98. / Ed. cast.: *Sobre la esencia de la libertad humana*, trad. de Arturo Altmann., Buenos Aires, Juárez 1969.

lo hizo. Ello no contribuyó sino a confirmar la fama de rebelde que tuvo desde temprano. En su obra *De la dignidad del hombre*, de 1486, encontramos un pensamiento que lo podemos reconocer no sólo como anticipo de la concepción de la libertad propia del ser humano como centro, sino incluso como anticipo del ser humano como proyección, poder-ser, posibilidad de distintos filósofos del siglo XX. Della Mirandola pone las siguientes palabras en boca de Dios dirigiéndose al hombre:

“Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas. / ¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera! /.../ ¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el Ateniese, en razón del aspecto cambiante y en razón de una naturaleza que se transforma hasta a sí misma, cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo”⁶⁴.

6

Ya hemos dicho que en cierto modo el ser humano como centro continúa el proyecto del animal racional, sólo que ahora comienza a buscar los parámetros de todo en sí mismo, y no más en el cosmos o en Dios. Aunque se trate en ello de uno de los mayores logros de este tipo humano, a saber, la ciencia moderna, también en ello se cumple que es ahora un sujeto plenipotenciario el que pone las condiciones, sobre todo a través de instrumentos de medición, para que la *madre natura* le responda. Jacques Barzun (Profesor de la Universidad de Columbia) en su inmensa obra *Amanecer y decadencia*, que corresponde a una historia de la cultura desde el 1500 hasta finales del siglo XX, presenta la modernidad como un proceso de abstracción. En éste se ha ido dando curso a una visión cada vez más acentuadamente numérica, geométrica y estadística de la sociedad y del mundo. Ello está en plena coincidencia con la etapa de la *episteme* que Foucault describe como “espacio representacional” en *Las palabras y las cosas*; los signos dejan de estar en las cosas mismas (como había sido en la ante-

64 <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm>

rior *episteme*, en la era de la “prosa del mundo”) y ahora comienza el hombre a ver todo desde el prisma de sus representaciones, en el caso de la ciencia, las de masa, peso, volumen, aceleración, gravedad, espacio, tiempo, y otros (Pyc, Capítulo “Representar”). Al mismo tiempo, el pensamiento del proceso de abstracción de Barzun se puede poner en relación con la caracterización heideggeriana de la modernidad de acuerdo a la relación sujeto-objeto y su culminación en “lo dispuesto” (*Gestell*) de la Era de la Técnica⁶⁵. Veamos como desarrolla Barzun su idea del proceso de abstracción, teniendo presente sus últimas consecuencias:

“La abstracción es un alejamiento deliberado de la experiencia, de lo que se ve y se percibe con los sentidos como real, que se nombra con el antónimo de *concreto*. La Era Moderna ha dotado al mundo de mayor número de abstracciones que ninguna otra cultura conocida; nuestro uso ubicuo de los números es una muestra: THP-35R no es un coche en el que puedas moverte, pero esta fórmula lo representa en la oficina de vehículos a motor y en la compañía de seguros: es ‘real’ en estos dos espacios simultáneamente. Se podría decir que en el s. XX vivimos una vida en buena medida abstracta; y sufrimos a causa de ello de manera concreta cuando por la falta de un número clasificador o un pedazo de cartón nuestros deseos se ven frustrados, nos son denegados nuestros derechos o se pone en duda nuestra identidad. Tus afirmaciones y hasta tu presencia carecen en absoluto de valor de prueba bajo el reinado de la abstracción”⁶⁶.

Ello nos lleva a evocar la conciencia que comenzó a haber de esta situación en la literatura decimonónica; las siguientes novelas dan testimonio de ello: “El capote” (1842) de Nicolai Gogol, “Los vestidos hacen a la gente” (1873-74) de Gottfried Keller, “El coronel Chabert” (1832) de Honoré de Balzac⁶⁷. En el caso de la novela de Gogol, el tema es cómo un funcionario en alguna repartición en San Petersburgo es nadie y sólo en la medida en que se manda a hacer un elegante abrigo comienza a ser alguien para los demás. En la novela de Keller, el tema es similar, ya que un modesto sastre fracasado, debido al traje muy elegante que lleva, naturalmente confeccionado por él mismo, es confundido con un conde, y recién entonces es alguien para la sociedad. En la novela de Balzac, el coronel Chabert que combate junto a Napoleón, al dársele por muerto en una batalla, luego de salvar su vida, lucha por recuperar su identidad, pero acaba fracasando en ese propósito; al final decide ser mejor nadie.

65 M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en: Heidegger, *Ciencia y técnica*, Prólogo de Francisco Soler e Introducción a «La pregunta por la técnica» de Jorge Acevedo, Santiago: Universitaria, 1993, pág. 89 passim.

66 J. Barzun, *Amanecer y decadencia de Occidente*, Madrid: Taurus, 2002, p. 333-334.

67 N. Gogol, *El capote*, Madrid: Nórdica, 2008. / Gottfried Keller, *Kleider machen Leute (Los vestidos hacen a la gente)*, Gold Collection, Meisterwerke der Literatur. / Honoré de Balzac, *El Coronel Chabert*, Madrid: Valdemar, 1996.

Hay pues el irresistible *trend* de lo numérico desde la constitución misma del ser humano como centro en adelante, en que acabamos atrapados de tal modo en ello que al final no *somos* propiamente, mientras no estamos en algún registro telemático.

Sigamos con el proceso de abstracción de Barzun:

“la geometría (en todos los sentidos de la palabra) es una abstracción de la experiencia; no podría existir sin la elaboración que hace la mente humana de todo lo que encuentra en el mundo. De ahí que el reino de la abstracción, útil y en modo alguno irreal, sea escueto y desnudo y mucho más pobre que el mundo del que ha salido. Es, por consiguiente, un sueño ocioso pensar que algún día podamos vivir sin tratar de manera directa con lo que la abstracción deja intacto” (Ayd, p. 341).

Barzun muestra que con el rey francés Francisco I (siglo XVI) se introdujeron los apellidos, lo cual representa un hito dentro del proceso de individuación. Ya dejó de importar que alguien fuera “Heinrich de Ulm”, es decir, respecto de cada cual, se fue perdiendo la sujeción a un lugar, sus costumbres y hasta su culto. Ello va a su vez de la mano con los estados monárquicos incipientes de la modernidad. Veamos cómo es esto:

“La expresión *natural de Italia* no habría significado nada para un mendigo de Nápoles en el siglo XVI: era napolitano, si no hijo de alguna aldea vecina aún más próxima a su corazón. Esta expansión de la ciudadanía hizo menos personal, más abstracto, el sentimiento de obediencia, que no se debía ya a un señor de la localidad sino a un rey distante, y finalmente a un Estado de carácter totalmente abstracto. La abstracción es otro tema implícito en la monarquía” (Ayd, p. 377-378).

Digamos en definitiva que nuestra pregunta por el ser-humano está íntimamente ligada con el proceso de abstracción, ya que nuestro ser se desvanece cada vez más y va a todo trance en retirada, debido al valer ante todo como mero registro, hoy en día en unidades virtuales de *bytes* en el ciberespacio.

Vinculado a su vez con ello, pongamos de relieve que lo que Heidegger ha pensado como “olvido del ser” (de la plenitud) supone también un *olvido de nuestro propio ser*.

5. Ser humano finito

*¿Qué es el hombre dentro de la naturaleza?
Nada con respecto al infinito. Todo con respecto a la nada.
Un intermedio entre la nada y el todo.*

Pascal

1

Ante todo, es muy comprensible que, centrado el hombre únicamente en Así mismo, entre otros, en sus posibilidades de conocer, comience gradualmente a experimentar su intrínseca finitud. Pero, visto esto desde más atrás en el tiempo, es patente que el animal racional tiene a la larga que llevarnos al reconocimiento de la finitud. Con todo, igualmente hay que esperar hasta un momento cúspide del despliegue del ser humano como centro –representado por Kant– para que, al volverse la razón una razón esencialmente crítica, se logre en definitiva el reconocimiento de la finitud, por de pronto la finitud del conocimiento humano.

La razón crítica se aplica, por una parte, a todas las ilusiones y quimeras suscitadas por las creencias, pero también a las construcciones de la razón. Es por ello que el ser humano finito tiene especialmente una relación contestataria tanto con el *homo sacer* como con el *homo viator*, pero también con el animal racional.

Interesa en esto destacar lo siguiente: es tal el peso que tuvo nuestro antepasado más antiguo –el *homo sacer*– que sus creencias no fueron drásticamente removidas. La razón de los griegos no era suficientemente crítica para ello, ni pretendía serlo. En este contexto es decidir que Platón se haya empapado del orfismo, el cual como doctrina religiosa, es herencia del *homo sacer*. Por su parte, el *homo viator* en lo fundamental mantendrá la mentalidad arquetípica del *homo sacer* y en gran medida también del animal racional (en este caso, representado por Platón). Es por ello que en aras de que el hombre comience a asumir su finitud, es necesario que en primer lugar encuentre el centro en él mismo. Y esta auto-centralización lo que trae consigo de inmediato es la remoción de las ilusiones del *homo sacer*, como de los monstruos de la razón (evocando en ello el cuadro de Goya).

Es por ello que, de alguna manera, partiendo por el propio Kant, la fuerza del ser humano finito radica ante todo en la experiencia que precisamente le pone cotos a las ilusiones de la razón. Si bien, el empirismo tiene sus antecedentes en particular en Aristóteles y parcialmente también en los sofistas, hay que esperar hasta que el ser humano asuma su finitud *empíricamente*, por decirlo así, y de

acuerdo a lo que la experiencia con sus límites consustanciales, nos ofrece. Esto es atingente destacarlo, ya que nos hace ver que es tal el poder que han tenido las creencias y las construcciones racionales, que ha sido menester estar a la expectativa del advenimiento de las prerrogativas filosóficas de la experiencia para que el hombre se entienda en función de ello —a saber, como ser humano finito.

En nuestro examen de las concepciones antropológicas debemos siempre considerar cómo se puede argumentar a favor de la justificación y afianzamiento de cada una de estas concepciones, y ciertamente cabe considerar también los extravíos a que ellas pueden dar lugar. Desde esta perspectiva, y atendiendo a la justificación y afianzamiento del ser humano finito, diríamos que con él el campo que se descubre ahora es el de la experiencia. Por este motivo, si bien señalamos a Kant como el principal artífice de esta concepción, sin embargo reconocemos claramente sus antecedentes no sólo en Aristóteles, sino en Francis Bacon y en general en la filosofía inglesa, representada por Locke, Berkeley y Hume. Tengamos presente aquí que Kant reconoce que fue justamente Hume el que *lo despertó del sueño dogmático de la razón*. Y ¿de qué sueño dogmático se trata aquí? De la *ilusión trascendental* que nos lleva a mundos fabulosos que junto con ser los ensueños de la metafísica especulativa, lo son ante todo de una razón de carácter dogmático, que no se somete a la criba de la crítica. Es particularmente sugerente que Kant tenga tan clara conciencia sobre esto, que somete históricamente a la razón a un tribunal (la *Crítica de la razón pura*) en el que ella *es inevitablemente juez y parte* al mismo tiempo (por mucho que el propio Kant vea en esto la figura espuria de un tribunal. En atención a ello, podríamos decir que en verdad el sujeto finito debe más directamente su carta de nacimiento al fallo del tribunal de la razón que le pone cotos a ella misma, los cuales están dados precisamente por la experiencia.

Ahora bien, el ser humano finito, una vez situado en la experiencia, comienza a ver no sólo con un sentido crítico agudo, sino con suspicacia, el poder que han tenido tanto las creencias del *homo sacer*, la fe del *homo viator*, como también las construcciones especulativas, puramente lógicas y sin apoyo en el terreno empírico, del animal racional. Y el sujeto finito ve todos esos desvaríos además con estupor, al caer en cuenta del poder que históricamente han tenido y de la lucha que hay que emprender para dismantelarlos.

Esta sensación se experimenta nítidamente en los redactores de la primera “Enciclopedia del Conocimiento Humano”, ante todo en su principal gestor, Diderot, pero también significativamente en Voltaire, y demás. Dentro de las concepciones antropológicas observamos una vez más aquí cómo, en este caso con el ser humano finito, se abre un nuevo horizonte, algo que a la vez tiene las características de un nuevo amanecer para la humanidad. Tengamos en cuenta que los mencionados horizonte y amanecer son posibilitados a la vez por el ingente desarrollo de la ciencia, en particular de la Física, en lo que Galileo con su *lectura*

del libro de la naturaleza es la figura descollante. Todo ello nos hace ver que ha sido necesario descorrer el velo de la razón especulativa, de las creencias y de la fe, para abrirse al inconmensurable campo de la experiencia. Ello posibilita a la vez que recién a partir de esto se expliquen los fenómenos en su funcionamiento, lo que conducirá a una traducción paulatina del conocimiento científico en aplicaciones técnicas. Vistas las cosas desde esta perspectiva, encontramos ya en el ser humano finito el antecedente de uno de los más poderosos nuevos vuelcos en las concepciones antropológicas: aquél de la vida contemplativa a la vida activa, a saber, la constitución del ser humano activo.

Con la inclusión moderna de la experiencia entra a tallar una nueva fuente de acceso a la verdad y al ser, que compite ahora con la fe del *homo viator* y la razón del animal racional. Como ello tiene lugar bajo los dominios del hombre como centro, gran parte de esos dominios están atravesados sobre todo por la disputa entre las prerrogativas de la razón o de la experiencia y al mismo tiempo por el gradual desplazamiento de la fe, y todo ello justamente en relación a una genuina y segura fuente de la verdad y del ser. La ciencia principalmente se sumerge en el inconmensurable ámbito de la experiencia y parejamente en la filosofía post-kantiana se suscita fuertemente la discusión entre las prerrogativas de la razón y de la experiencia. De un lado está la metafísica rediviva especialmente con el idealismo alemán y posteriormente con Jaspers y Heidegger, y del otro el positivismo decimonónico, el positivismo lógico, la filosofía analítica y la epistemología.

Mas, como en todo ello no puede haber una experiencia que pueda fundarse y afirmarse aisladamente, tiene que ser nuevamente la razón la llamada no sólo a justificar aquello, sino a fundamentar el giro hacia la experiencia. Entendidas las cosas de este modo, lo que a fin de cuentas se desenvuelve aquí es una discusión de la razón consigo misma en cuanto a cuál ha de ser su principal referente. Pero, para que ello sea posible, la razón ha tenido que volverse esencialmente crítica, y éste es el gran logro del filósofo de Königsberg.

El ser humano finito goza empero de una vida singular, puesto que, entre todas las concepciones antropológicas, estamos ante un nuevo tipo humano que es el que más tarda en su gestación, crecimiento y madurez. Por ello se explica que, como bien lo ve Foucault en *Las palabras y las cosas*, con Kant el sujeto reconoce por de pronto nada más que la finitud del conocimiento y de la razón (Pyc, p. 303 ss.). Una ascensión más cabal de nuestra finitud tiene lugar mucho más tarde; habrá que esperar hasta el existencialismo para ello. Eugen Fink también ha visto esto con meridiana claridad en *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Pensando en “la nada” en un giro interesante y que a la vez, en cierto modo, la legitima, nos dice:

“Pero de otro modo, completamente de otro modo, es lo que atañe al horizonte de la nada, que se abre con la comprensión humana de la muerte. No es una nada habitual, familiar, y conocida, que reconocemos como estructura del límite, y otros en lo ente; tampoco es acaso el horizonte de un futuro, que se conecte ‘continuamente’ con el horizonte actual. La muerte representada en la figura del ‘que ha partido’ equivale a una dimensión del vacío que no es espacial ni temporal, en general no es un campo del ‘hacerse presente’ y ‘aparecer’. Y sin embargo, nos inclinamos una y otra vez a tratar este vacío como un terreno todavía no explorado, transportamos allá nuestros sueños supra-sensoriales. ‘Más allá de la muerte’ edificamos una imagen excelsa especular de la existencia terrena con la materia ligera de deseos y esperanzas. Por lo general no tenemos, en absoluto, claridad que tras el umbral de la muerte, el tiempo cesa y también la individuación, de que todas las imágenes son quimeras que operan ingenuamente con las representaciones terrenales del ser” (Ffeh, p. 72-73).

Es cierto que, como ya hemos dicho, y ello tiene que ver con la sincronía: una vez que ha nacido una concepción antropológica, queda ésta instalada en la historia y habrá de pervivir a lo largo del tiempo (y aun el *homo sacer*, aunque sea tan solamente al modo de penoso resabio, fragmento o resto). Mas, igual sucede que en el decurso diacrónico de las concepciones antropológicas, en particular las tres primeras suponen bruscos reveses, quiebres e interrupciones: así en lo que va del paso del *homo sacer* al animal racional, de este último al *homo viator*, y nuevamente de este último al ser humano como centro. En cambio, con el último recién mencionado —el ser humano como centro— se presenta un caso particular, porque de modo ininterrumpido se mantiene y sigue alimentando, en mayor o menor grado, a todas las concepciones antropológicas siguientes, inclusive hasta la actual del ser humano frágil. Esto habla a la vez claramente a favor de una sorprendente coherencia de lo que conocemos como modernidad. La larga sombra del ser humano como centro se proyecta pues hasta nuestros días, y es recién ahora que comienza a advertirse que éste entra en una fase de crisis definitiva (dando hoy incluso la impresión de un enfermo terminal). Es así

como el ser humano como centro está alojado por de pronto al interior del ser humano finito, y respecto de ello puede decirse que la finitud es el precio que el hombre paga por encontrar el centro en sí mismo. Ello atañe tanto a su apartamiento del *homo viator* y de su consustancial geocentrismo, como del animal racional y su también consustancial cosmocentrismo (que se afirmaba en la filosofía griega no sólo en el presupuesto reiteradamente mantenido de un cosmos eterno, sino antes bien, en una mirada dirigida al cosmos como paradigma).

Pero, respecto del ser humano finito hay algo más y que es probablemente de la mayor relevancia: él se debe también a que en la época en que nace, esto es, en el siglo de las luces, comienza a tomarse conciencia precisamente de nuestra finitud, y a la larga insignificancia, en medio de la inmensidad. Ya hacíamos brevemente referencia al inicio de la presente obra que a partir de Thomas Wright y su obra *An original theory of the universe*, de 1750, se reconoce que somos parte de la vía láctea, a lo que el músico- astrónomo William Herschel agrega el supuesto de que habría otras galaxias; el propio Kant llega a plantear que hay miles de ellas. Está claro que desde aquí en adelante el hombre reconoce cada vez con mayor perplejidad y estupefacción su finitud. Se inicia, por decirlo así, un proceso de asunción y asimilación de nuestra finitud e incluso nuestra insignificancia en medio de la inmensidad, hoy en día bajo el supuesto de que habría cientos de miles de millones de galaxias. Un anticipo del ser humano finito anterior a Kant, y muy decidor, encontramos en Pascal, cuando dice: “Lo finito se aniquila ante la presencia de lo infinito y se convierte en pura nada”⁶⁸. Lo mismo este otro pensamiento: “Cualquier límite al que nos propongamos aferrarnos y tener en él un sostén, se menea y nos abandona; y si pretendemos seguirlo, se nos escurre al querer agarrarlo, deslizándose y huyendo en eterna fuga” (ib.).

68 Cfr. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, München: dtv, 2003. / Ed. Cast.: *Los filósofos entre bambalinas*, México: FCE, 1972, Cp. sobre Pascal, p. 125.

En plena correspondencia tanto con el ser humano como centro como con el ser humano finito (que articulan en sus principales trazos la modernidad) está la concepción de la conciencia como tribunal, que encontramos en la “Teoría de la virtud” de la *Metafísica de las costumbres* (1787) de Kant⁶⁹. Ello se condice a su vez con la concepción que tiene el filósofo prusiano de la Ilustración. Kant define a ésta en el sentido de que el hombre habría alcanzado la madurez, la mayoría de edad (*Mündigkeit*) con la Ilustración y ello se refleja en que el hombre ahora se puede valer de su propio entendimiento y no necesita apoyarse en supuestas verdades dadas por algo Otro, como puede ser un texto sagrado. Es decir, ello apunta a la autonomía: el hombre ilustrado es autónomo y marca con ello el rumbo a seguir para las futuras generaciones.

“Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez /*Unmündigkeit*/, de la cual él mismo es responsable. La inmadurez es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. De propia responsabilidad es esta inmadurez, si se considera que la causa de ella no está en una carencia del entendimiento, sino de la resolución y de la valentía de servirse de él, sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten la valentía de servirte de tu propio entendimiento! es de este modo el lema de la ilustración”⁷⁰.

Pues bien, la concepción de la conciencia como tribunal, en la medida que reconocemos que hay ese tribunal en nosotros, supone que nos desdoblamos en juez, acusado, fiscal acusador y abogado defensor. Kant reconoce que esta representación de un tribunal en que se es juez y parte, es espuria, mas en ello no hay alternativa. Es más, justamente y de acuerdo con el texto sobre la Ilustración, podemos decir que nuestra mayoría de edad que hemos alcanzado como humanidad, consiste en que nos podemos desdoblar de esa forma, y que no necesitamos una instancia ajena a nosotros para darnos un orden moral y saber qué decidir y hacer en consecuencia. Ahora se constituye y se impone una moral autónoma y que enfrenta abiertamente la moral heteronómica tradicional⁷¹.

Con Kant destaca especialmente el supuesto poder de la conciencia y su voz sobre nosotros, de la que no podemos rehuir. De algún modo ello ha estado tácitamente presente en las concepciones del *daimon* y de la *syntéresis*, mas es significativo que justamente en una concepción ante todo autónoma de la

69 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Ed. por Karl Vorländer, Leipzig, 1907. Ed. cast.: *Metafísica de las costumbres*. trad. de Manuel García Morente, Madrid: Espasa 1921.

70 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? /Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?*, en: *Kants Werke*, vol. 3, Edic. de August Messer, Berlin y Leipzig, s/a., p. 636, trad. mía.

71 Hay que tomar en cuenta aquí que Kant usa el término ‘Moral’ en un sentido peculiar, muy cercano a lo que entendemos por ‘ética’.

conciencia y de la moral, sea el poder nuevamente el que enfáticamente se destaque. Kant:

“Cada hombre tiene conciencia y se encuentra observado y amenazado por un juez interno, como también en respeto (atención unida a temor) ante él, y este poder vigilante sobre las leyes que hay en él, no es algo que él mismo se fabrica arbitrariamente, sino que está encarnado en su esencia. Lo sigue como su sombra cuando él pretende rehuirle. Él se puede narcotizar con placeres y distracciones o adormecerlo, pero no puede evitar volver a ratos sobre sí o despertar oyendo al pronto su voz terrible. Él puede incluso en su caída más extrema llegar tan lejos, como a no ceñirse más a esa voz, pero oírla, no lo puede evitar” (MdS, 438).

Sin embargo, en esta concepción kantiana de la conciencia, el juez sigue siendo Dios, sólo que (y éste es un punto decisivo) no se supone con ello la presencia real de Dios en nosotros (lo que implicaba la *syntéresis*) sino sólo el supuesto “como si” hubiera Dios en nosotros, a saber un poder absoluto que nos juzga. Se trata de reconocer que debemos estar sometidos a un poder absoluto en nosotros, porque (podemos suponer) de lo contrario, el hombre se descarría. Cada cual podría entonces considerar que la instancia a que somete el análisis y el fallo sobre sus conflictos de conciencia, es tan limitada como él mismo.

Y tengamos en cuenta que en el pensamiento kantiano de la conciencia, jerárquicamente ella está sobre la ley positiva. Siempre es ella, en última instancia, la llamada a decidir sobre algo. Pero, de ninguna manera está la conciencia sobre el imperativo categórico (que reza en una de sus varias formulaciones: *actúa de tal modo que el motivo de tu acción pueda valer como ley universal*). Podríamos suponer que el juez supremo de nuestra conciencia, que nos representamos, como-sí lo hubiera, tendría que ser a su vez expresión del imperativo categórico.

Únicamente en la medida en que se hace presente Dios al interior de nuestra conciencia en términos hipotéticos, como-sí lo hubiera, puede condecirse esto con la concepción del ser humano finito.

6. Sujeto universal

*La sabiduría no está en nada singular,
ella no descansa en la tierra de los vivientes,
porque ella no se queda en absoluto,
ella lo atraviesa todo,
como el viento, del que escuchamos su silbar,
pero nadie puede decir donde está su estancia*
Schelling, Lecciones de Erlangen

1

Aunque es cierto que siempre después de ocurridos los hechos, las transformaciones, los acontecimientos, encontramos que en su secuencia están sometidos a una rigurosa lógica, con todo lo controvertido que puede resultar este proceder, no deja de llamar la atención que cada vez se puedan recabar razones de peso en aras de justificar aquella secuencia, en nuestro caso, la secuencia y a la vez diacronía histórica de las concepciones antropológicas. Ello tiene que ver con la necesidad que semeja lo pasado que se nos presenta como inalterable y cierto, en contraste con la plasticidad de lo porvenir, del futuro que, al mismo tiempo, es incierto. Y, agreguemos: como todo un mar de posibilidades inciertas futuras quedarán luego, siempre y sin excepción, relegadas al pasado, ello mismo nos hace ver el contrasentido en que incurrimos al ver lo pasado como sometido a una necesidad incommovible. De alguna manera lo que determina esto es nuestro irreflexivo solazarnos en la *theoria*, en la explicación, la cual, y curiosamente, justo por estar precedida por el *principio de razón suficiente*, nos lleva a cometer un sofisma. Éste consiste en definitivamente en “presentar como eterno y necesario lo contingente e histórico” (Fdh, p. 22).

En lo que atañe al tránsito del ser humano finito al sujeto universal se observa esto mismo: que subyacería a ello una lógica implacable (pero precavámonos de caer en las redes de una tal presunción). Si, como veíamos, la constitución del hombre finito se asocia a la vez con la apertura a una nueva fuente de la verdad y del ser, dada por la experiencia, de alguna manera habrá de suceder en relación a esto, que muy pronto y a propósito del ser humano finito, nacido sobre todo con Kant, se experimentará una suerte *claustrofobia de la experiencia*. El sujeto universal se gesta con esta sensación y en ello es determinante su relación contestataria con el ser humano finito. Este nuevo sujeto hace su entrada con los filósofos del idealismo alemán, partiendo por Fichte, y seguido éste por Hegel y Schelling. Se rompe aquí con la atadura consustancial a la finitud precisamente del ser humano finito y también con su circunscripción al terreno empírico.

En *El destino del hombre* de Fichte leemos algo con caracteres de sentencia: “Si yo pienso, ello piensa por mí”⁷². Y, si bien él sostiene esta sentencia en el contexto de una crítica al determinismo, sin embargo, de acuerdo a los principales capítulos de este libro (“Duda”, “Saber” y “Fe”) los dos primeros encuentran su justificación propia en el tercer capítulo –“Fe”– en el sentido de una suerte de “fe filosófica”. Lo anterior quiere decir que los principales presupuestos del determinismo (expuestos en “Duda”) como de la teoría representacional (expuesta en “Saber”) se legitiman en la medida en que son confrontados con las más profundas convicciones, que se cimientan en nuestra fe (*Glaube*). Respecto de esta última, y bajo este mismo nombre –“fe filosófica”– se podría hacer la comparación con lo que ella significa en el pensamiento de Jaspers.

Volviendo a la sentencia “Si yo pienso, ello piensa por mí”, cabe decir que, en primer lugar, se hace alusión aquí al “yo pienso”, al *cogito* cartesiano, pero yendo patentemente más allá de éste, en rigor incluso planteando un vuelco radical. Mientras que en el *cogito* cartesiano está en juego un sujeto particular, en cambio con Fichte, se plantea por primera vez un sujeto universal, del que formamos parte. El hombre no se da sí mismo el pensar, la capacidad de pensar, sino que, si pensamos, ello es cada vez, nada más ni nada menos, el resultado de una evolución del cosmos, la naturaleza o el ser; lo mismo para Fichte, nuestro sentir, recordar, imaginar, e incluso soñar. El filósofo de Jena plantea que el cosmos ha evolucionado hasta un punto tal en que sucede que de ser hasta ese momento sólo esencia, se desdobra y es ahora esencia y conciencia. Él nos llama la atención sobre el fenómeno de la aparición de la conciencia en el cosmos. Hasta cierto momento (de la evolución cósmica) sucedía que había sensaciones respecto de lo que es que captaban los animales y las plantas a su modo y con sus propios sensores peculiares, pero no había todavía una conciencia, un estar consciente de lo que hay, de lo que es. Sin duda ya había cristales, flores, fuego, estrellas, pero ninguna conciencia que diera testimonio de todo ello. Mas, este fenómeno de la aparición de la conciencia, no lo hace el hombre, sino el cosmos a través del hombre:

“La naturaleza se eleva paulatinamente en los peldaños de sus creaciones. En la materia bruta ella es un ser simple; en la materia organizada se vuelve sobre sí para actuar al interior de sí misma, en la planta para formarse. En el animal para moverse; en el hombre, como su pieza maestra, vuelve ella sobre sí para percibirse y contemplarse a sí misma; ella se duplica en él y es en un mismo ser, ser y conciencia unidos” (BdM, p. 184-185).

Mas, como decíamos, si el mencionado sujeto universal tiene una justificación para Fichte, viene a ser en el sentido del yo que somos que vale como un *primer*

72 J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Reclam, 1997. En lo sucesivo abreviado como ‘BdM’, trad. mías./ Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila: Aguilar, 1963, Capítulo “Duda”.

principio del cual arrancamos —en lo que hay coincidencia con Descartes. Mas, ahora yendo más allá de Cartesius, todo lo otro —naturaleza e historia— tiene tan sólo el carácter de ser oposición a ese “yo”: es no-yo; pero no-yo únicamente por cuanto constituye la tarea pendiente, en términos de transformación y asimilación para el yo.

2

Desde Aristóteles en adelante se desarrolla en la filosofía un pensamiento sobre la potencia (*dynamis*) y la posibilidad y ello fundamentalmente en una perspectiva ontológica. En la semilla está potencialmente contenido el árbol. Para Aristóteles ello tiene que ver incluso con un modo del no-ser: el no-ser todavía árbol constituye a la semilla en su ser (AM, 1069 b).

Una estación decisiva en ese desarrollo corresponde al pensamiento de Leibniz. Independientemente de los modos particulares de comprensión de uno u otro sobre la posibilidad, lo que se considera en ello es aquella cualidad notable que hay en la naturaleza de que en cada fenómeno natural está contenido su despliegue. Cada fenómeno tiene en cierto modo el carácter del semen, de la semilla, del huevo. Pero también el sistema solar en su formación supone algo así y no menos el huracán en su etapa inicial, cuando aún pasa inadvertido. En ello se muestra claramente la determinación que ejerce una legalidad (y para Leibniz esa legalidad está regida por el principio de razón suficiente). Por lo tanto, antes que en la semilla, y otros, en leyes o fórmulas está contenido el despliegue o desenvolvimiento de cada cosa desde que llega a ser hasta que deja de ser. Y como ello se refiere a todo lo que hay en la naturaleza, podemos decir que el universo entero está contenido en todo momento en su movimiento y evolución en el principio de razón suficiente que se expresa en innumerables leyes y fórmulas para cada cosa. De esas leyes el humano entendimiento va conociendo paulatinamente algunas, aunque se trate en ello, sin duda alguna, de una ínfima porción.

Con Hegel el sujeto universal es la razón o espíritu universal. Si hay en esto, sin lugar a dudas, un replanteamiento del antiguo *logos* griego, corresponde precisar que aquel *logos* estaba pensado por el lado del objeto —el cosmos eterno— sobre el cual él precisamente rige; y ello alcanza incluso hasta la cosa en-sí kantiana. En cambio, la razón universal hegeliana es para-sí, vale decir, está pensada por el lado del sujeto que está en una relación dialéctica consigo mismo. Esto quiere decir que es la negación respecto de cada uno de sus estados y avances, lo que permite su despliegue. Para Hegel la negación es constitutiva de cada fenómeno.

Por su parte, de acuerdo con Schelling, y sin que haya en esto una diferencia que pudiera considerarse como fundamental, atendiendo especialmente a su *Filosofía de la revelación*, lo originario es el *subiectum*, la autoposición primera, precisamente porque se pone a sí mismo como fundamento absoluto de cuanto

hay (*iacere* = poner)⁷³. En ello se hace una vez más fuerte la “estructura ontoteológica de la metafísica”, dado que, al igual que en Hegel, este sujeto originario, el sujeto universal, es a la par Dios. En la medida en que Dios, sobre todo por sobreabundancia, se niega a sí mismo, deviene en *ob-iectum*, lo que supone o-posición; aquí sucede a la par que la eternidad se ha negado en el tiempo, la identidad en la alteridad, todo lo cual caracteriza al mundo, generándose con ello a su vez una alienación. Es por ello que es necesaria la tercera y última fase de conciliación en que el sujeto originario se reencuentra con el objeto. Ésta es la fase sujeto-objeto. Como observamos, el paralelismo con el pensamiento de Hegel es claro, ya que en este último se trata del despliegue de tesis, antítesis y síntesis, y parejamente del despliegue del espíritu universal como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Mas, hay una diferencia notable entre ambos, y ésta consiste en el carácter teológico-negativo del pensamiento de Schelling. Ello se refleja en que en Schelling el Sujeto originario o Fundamento no es lo primero, sino que es este mismo a la vez, más radicalmente, no-fundamento, *Un-Grund* o *Ab-grund*, a-bismo, como también la “indiferencia” (*Indifferenz*). Ya en las *Lecciones de Erlangen* de 1821 (más de 30 años antes que la *Filosofía de la revelación*, que se publica el mismo año de su muerte, 1854) se tematiza tanto el abismo de Dios como el parejo abismo existencial humano ligado con él:

“Entonces al mismo Dios tiene que abandonar el que se quiere ubicar en el punto inicial mismo de la verdadera filosofía libre. Aquí cabe decir: el que quiere retenerlo, ése lo perderá, y el que lo entrega, ése lo encontrará. Sólo aquél ha llegado al fundamento de sí mismo y ha conocido toda la profundidad de la vida, abandonando una vez todo, y a su vez siendo abandonado por todo, al que todo se le hundió, y que se las vio sólo con el infinito”⁷⁴.

Respecto del sujeto universal en su origen, en su inicio (*Anfang*) se destacan también en lo que sigue los rasgos teológico-negativos de este pensamiento. Hablando de ese sujeto inicial, dice Schelling:

“A éste tiene que elevarse, el que quiere apoderarse de la ciencia perfecta que se genera a sí misma. Aquí tiene que abandonarse todo lo finito, todo lo que es un ente (*Seyendes*), desaparecer el último apego; aquí vale *abandonarlo* todo, incluso el mismo *Dios*, porque también Dios es, desde esta perspectiva, sólo un ente” (PhL, p. 46).

Estos pasajes le dan una singular profundidad al sujeto universal a la luz del pensamiento schellingiano. Si pudiéramos decir que la teología negativa (planteada sobre todo en términos de que *Dios es distinto de todo lo que es*) y la ontología

73 F. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, (Filosofía de la revelación), en: *Ausgewählte Werke* (Obras escogidas), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 78.

74 F. Schelling, *Erlanger Vorträge*, en: *Philosophisches Lesebuch*, vol. 3, editado por Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a/M: Fischer, 2007, p. 46. En adelante: PhL.

negativa (planteada en términos de que *el ser no es un ente*) son expresiones de algo más amplio que sería un “pensamiento negativo”, corresponde resaltar las últimas palabras de Schelling, ya que claramente se inclinan más bien por lo que desde Heidegger en adelante entenderíamos como “ontología negativa”. Dios, con todo lo grande, inconmensurable que se nos presenta, sólo *es* (y agreguemos aquí: independiente de *lo* que fuere). Pues bien, vistas las cosas así, la más radical de todas las preguntas seguirá siendo siempre la pregunta por el ser.

Leíamos también en las palabras de Schelling acerca de la ciencia buscada, en rigor del intento de “apoderarse de la ciencia perfecta”. ¿De qué ciencia se trata aquí? Gadamer, refiriéndose a este texto, nos da la respuesta que atañe también a Hegel (tengamos en cuenta en ello además a la *Ciencia de la Lógica* y *La doctrina de la ciencia –Wissenschaftslehre–* de Fichte). Dice Gadamer respecto del idealismo alemán:

“En aquel tiempo la filosofía se atrevió por última vez al intento de entenderse a sí misma como ciencia total /*Gesamtwissenschaft*/ y en su todo conceptual abarcar las ciencias empíricas como en una enciclopedia del espíritu” (PhL, p. 10).

3

Sin que en distintos científicos actuales haya alguna sospecha de ello, lo que se formula en la ciencia como *principio antrópico*, está claramente anticipado por la mentada constitución del sujeto universal del idealismo alemán. El principio antrópico sostiene que *si estoy pensando el universo como lo estoy pensando, el universo tiene que haber sido de cierta forma que permite que yo lo piense así*⁷⁵. En otras palabras, así como ya lo veíamos con Fichte, cada uno no es sino un último eslabón del despliegue del cosmos o universo.

Como hemos visto, sucedió con el ser humano como centro que él se constituyó tras gigantescos esfuerzos que significaron elevados sacrificios en aras de conseguirlo. Cuando el hombre llega finalmente a centrarse en sí mismo es tal el peso y la relevancia que tiene esta transformación que todas las siguientes concepciones antropológicas llevan la marca de fuego del ser humano como centro. Mas, sucede que al mismo tiempo cada una de las siguientes concepciones va teniendo alguna relación de carácter contestatario con el hombre como centro, y sin embargo no apartándose del todo de él. Esto es lo que ya sucedía con el hombre finito. Tengamos en cuenta que Descartes a la vez que es fundador de la modernidad, es fundador del racionalismo moderno, y que la razón por él desplegada se presenta como ilimitada, como que nada puede quedar fuera de las posibilidades de su develamiento de los fenómenos. Pues bien, con el suje-

75 H. Reeves, *El primer segundo. Últimas noticias del cosmos*, 2, trad. de Cristián Vila Riquelme, Santiago: Andrés Bello, 1998, p. 224 ss.

to universal podría decirse que el contrapunto respecto del ser humano como centro es más contundente, a tal punto que la propia idea de antropocentrismo parece diluirse. Sin embargo, esto no es así en absoluto: al contrario, podría decirse que el sujeto universal nos presenta a un hombre como punta del iceberg del despliegue de ese sujeto o razón universal. Digamos incluso que éste es el precio de pensar el cosmos y el universo por el lado del sujeto y no por el lado del objeto, como fue lo propio de la filosofía griega en cualquiera de sus formas y variaciones, sea que la leamos desde Aristóteles, Platón, Anaximandro, Heráclito o incluso Parménides. Es cierto que al reconocerse el hombre como resultado de un proceso, de evolución (“Si yo pienso, ello piensa por mí”) el sujeto se experimenta aquí en su esencial pertenencia holística al universo, incluso podríamos decir, nada más que como “hijo del universo”. Más aún, se puede ver en esto un primer severo cuestionamiento que acarrea consigo la separación a que nos lleva el sujeto cartesiano, máxime al considerar los fenómenos desde una perspectiva mecanicista —los cuerpos como otras máquinas— y a su vez planteando la división tajante entre *res cogitans* y *res extensa*. Con razón que Fritjof Capra en *El tao de la Física* responsabiliza a Descartes de esta separación, la separación entre sujeto y objeto que a la larga repercute de manera nefasta en la relación del hombre con el entorno⁷⁶. Por la contraparte, puede verse en el sujeto universal ciertos rasgos de un retorno de la *simpatía universal* de los estoicos, aquella idea que expresa cómo los distintos reinos, mineral, vegetal, animal, humano e inclusive, divino, colaboran entre sí, pero es manifiesto que el hombre sigue siendo en este contexto la cúspide del sujeto universal, algo así como su hijo predilecto.

4

Hegel representa el apogeo del sujeto universal. Para Fichte la realidad se presenta como yo y no-yo, valiendo este último en tanto la tarea pendiente del yo, a saber de un mundo cuyo designio es ser cada vez más humanizado y moralizado, abarcando ello tanto a la naturaleza como la sociedad. Con Hegel, en cambio, vamos más lejos todavía, ya que la realidad, la naturaleza, el cosmos son concebidos como manifestación del espíritu universal o espíritu del mundo (*Weltgeist*). Si a ese espíritu o razón universal los observamos como sujeto universal, esto implica una clara independencia del mencionado sujeto, de cuyo despliegue todo depende. En otras palabras, los sujetos de Fichte y de Hegel son distintos, o al menos, tienen distinto alcance.

Ante todo cabe decir con Hegel que el espíritu que él concibe, a diferencia de la concepción tradicional de lo espiritual, corresponde a un espíritu que es uno con el mundo —con la naturaleza, el pueblo, la cultura, y en definitiva con la historia. Es lo que atañe al “universal concreto”. En este sentido, asistimos aquí a lo que

76 F. Capra, *El tao de la Física*, trad. de Juan José Alonso Rey, Madrid: Cárcamo 1984, p. 8 ss.

ya se anunciaba con Spinoza –una contemplación del mundo *sub specie aeternitatis*. Lo que sea el ser, la verdad y el pensar, todo ello es idéntico con el espíritu universal, el cual a la vez es Dios. Visto desde esta perspectiva encontramos en Hegel claramente un replanteo del *homo viator*. Ello se va dilucidando cada vez más claramente en la medida en que nos sumergimos en su pensamiento.

El pensamiento hegeliano es de carácter dialéctico y ello se expresa desde los conceptos fundamentales: por de pronto, el ser (tesis), cuya negación es la nada (antítesis), y cuya superación (*Aufhebung*) es el devenir (síntesis). La negación es constitutiva de cada fenómeno, ya que es lo que permite su despliegue, el cual es en definitiva, despliegue del espíritu universal, del cual todo forma parte. Cada cosa y fenómeno son momentos de mediación (*Vermittlung*) del espíritu o razón universal, el cual es uno con la realidad – “todo lo real es racional y todo lo racional real”.

Eugen Fink centra su análisis de Hegel principalmente en el saber (*Wissen*): todas las cosas están determinadas por el saber de sí, la auto-conciencia del espíritu universal. Este saber induce a que cada cosa esté tensada desde su ser-en-sí (*Ansichsein*) hacia su ser-para-sí (*Fürsichsein*). Leemos en el *Hegel* de Fink:

“El saber no es algo que ocasional y casualmente pasa en medio del ser mundanal, que a veces se presenta en él o junto a él. El ser se mueve en el ser sabido del ente. El nous habita en el ser, debate ahí su esencia inquieta –no lo deja descansar en la cerrazón de la noche terrena, lo arranca, desencadena la tormenta fogosa de la claridad, y es así un poder cósmico– es la fuerza que lanza todo ser-en-sí más allá de sí mismo y lo empuja hacia delante a ser-para- sí, y finalmente lo asienta nuevamente en el fundamento originario”⁷⁷.

El último momento señalado corresponde al *bei-sich-sein*, es decir al retorno del espíritu, que podríamos traducir como ‘ser-consigo-mismo’ justamente después de haber estado fuera-de-sí (*ausser-sich-sein*). De este modo, quedan señalados los cuatro modos de ser principales que están en juego en Hegel: ser-en-sí (*Ansichsein*), ser-para-sí (*Fürsichsein*), ser-fuera-de-sí (*Aussersichsein*) y ser-consigo-mismo (*Beisichsein*).

En rigor, el espíritu universal ha de ser uno con la realidad en la medida en que al final de su despliegue se llega a una plena conciliación con ella. Pero, esa conciliación final ya se anuncia en el comienzo. El pensamiento hegeliano se organiza en torno a los tres pasos dialécticos de tesis, antítesis y síntesis, cuyos momentos principales son el estar en sí del espíritu, el despliegue o desarrollo (*Entwicklung*) y el volver a sí. En todo ello se trata al mismo tiempo de cómo este espíritu que es autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) va tomando conciencia de sí, en primer lugar, como espíritu subjetivo, luego como espíritu objetivo y

77 E. Fink, *Hegel*, Frankfurt a/M: Klostermann, 2007, p. 27, trad. mía.

finalmente como espíritu absoluto. Así sucede en los más distintos ámbitos: en la naturaleza el espíritu toma conciencia de sí: como mecánica, en términos de variables como espacio y tiempo; como física, en lo que concierne a variables como peso, volumen, aceleración, velocidad; como orgánica, en lo que concierne a la vida y sus determinaciones. En la cúspide de esta última etapa está el ser humano que se expresa como libertad (cfr. PF, p. 329 ss.).

Con ello entramos en el ámbito de la historia y sus determinaciones propias. Por de pronto, en lo que concierne a la libertad, el espíritu se objetiva aquí como derecho y moral. Como la moral, especialmente como moralidad y como ética, guarda relación con la persona; aquí el presupuesto fundamental de Hegel se expresa en la sentencia: “Se persona y respeta a otros como personas”. De este modo, la moral le da un sentido y legitimación al derecho positivo, justamente por tener que ver este último con nociones de orden meramente abstracto, cuantitativo y numérico, como el derecho comercial, el de propiedad y el derecho penal.

En todo ello estamos siempre ante las manifestaciones del espíritu universal o Dios. En la *Ciencia de la lógica* (publicada entre 1812 y 1816) se trata de cómo él es en sí mismo en la eternidad, antes de la creación. Luego la manifestación del espíritu en la historia está demarcada por las siguientes tres fases: espíritu subjetivo como antropología, fenomenología y psicología; espíritu objetivo, como derecho y moral; espíritu absoluto, el retorno a sí del espíritu, como arte, religión y filosofía. Por de pronto, la primera estación del arte se divide en arte oriental, arte clásico o griego, y arte romántico o cristiano. La segunda estación de la religión, se divide, a su vez, en religión natural –China, India, budismo; religión del individuo espiritual –judaísmo, Grecia y Roma; religión absoluta del cristianismo (cfr. PF, 325 ss.).

En estas divisiones de la *Filosofía de la historia*, de la *Filosofía del derecho* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, se advierte como Oriente es para Hegel el nacimiento del espíritu universal en la historia, y Occidente la toma de conciencia de él.

La filosofía sólo se puede entender que esté en la cúspide de toda esa evolución del espíritu en la medida en que ella equivale a la toma de conciencia, al saber de sí de la religión absoluta del cristianismo. A partir de ello podemos también entender por qué la filosofía para Hegel es misa, servicio a Dios (*Gottesdienst*) y como –según ya hemos adelantado– el *homo viator* se replantea en su pensamiento. Tal como aparece hacia fines de la *Fenomenología del Espíritu*, el cristianismo que se sabe a sí mismo a través de la filosofía, corresponde a la “estación del cráneo” (*Schädelstätte*) del espíritu que ha vuelto a sí, el espíritu absoluto.

Lo decisivo en Hegel es la total identidad entre realidad, racionalidad, espiritualidad e historia, a partir de lo cual se puede captar por qué la historia universal

viene a ser el juicio final (*Weltgeschichte als Weltgericht*). De todos modos, cabe destacar al respecto lo singular de este juicio final en la historia misma, ya que todo queda justificado.

Ya sobre la base de la doctrina de la armonía preestablecida de Leibniz podíamos decir que las mayores atrocidades de la historia pueden siempre encontrar su justificación de aquí a la eternidad, ya que todo lo malo ha de cambiar de signo.

Con Hegel diríamos que esta misma idea es elevada ahora a la forma de un tribunal, mas lo que sea un tribunal, al menos de esta laya, carece de legitimidad, pues se trata de un tribunal cuyos fallos siempre han de ser asertivos. De alguna manera, esto es lo que inevitablemente tiene que suceder desde el momento que se entiende el universal del espíritu o la razón como “universal concreto”, ya que entonces no hay propiamente una instancia separada trascendente y completamente independiente en la cual radique un juicio sobre el acontecer histórico humano. Justamente en razón de ello se puede entender la negativa de Jaspers: el tribunal de la historia no es el juicio final (*Weltgeschichte ist kein Weltgericht*).

El Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Jorge Polo Blanco, plantea cuestiones inquietantes en su artículo “Felicidad y sacrificio en la historia” respecto de lo que está en juego en la *Filosofía de la historia* de Hegel, la cual es su principal referente⁷⁸. En lo fundamental, se trata de una historia concebida como “altar del sacrificio”, desde el punto de vista de lo que atañe a individuos, pueblos y Estados y, unido a ello, de la visión *ontoteológica* de la historia sobre la que se cimienta la obra hegeliana:

“Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido ese enorme sacrificio? [...] Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal”. Los hombres y los pueblos son así marionetas instrumentalizadas cuya consistencia no es sino la de servir al resultado final de la Historia. Hombres y pueblos, pues, sacrificados para mayor gloria de ese gran Ídolo, la Historia, cuya finalidad última nada tiene que ver con la felicidad de los hombres. “Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satis-

78 F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 2004.

facción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares”. La Historia cae “sobre” los hombres, su medida es demasiado grande para ellos, demasiado des-medida. / En ese gran argumento desplegado, todo lo particular y contingente perderá su valor específico y autónomo (perderá el sentido que pudiera albergar, aunque fuera un sentido frágil y fragmentado y rodeado de sinsentido) y se convertirá en una mera pieza al servicio del desarrollo del Gran Argumento, el cual avanza teleológicamente hacia su final, hacia su consumación final. Sólo en aras de este final adquieren sentido todas las etapas anteriores. Todo adquiere sentido, pero es el gran sentido único del Argumento Total de la Historia. Toda la sangre de la historia, todas las matanzas, todas las crueldades, todos los crímenes, todas las injusticias, todo ello deja de ser tal, todo se torna inteligible y racional pues todo forma parte necesaria de un Argumento en movimiento que camina hacia su final. “Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios [...]”, toda la masa del mal en la historia queda reconciliada y exonerada, todo es siempre racional, no cabe ningún tipo de reproche a lo que de hecho es y acontece. “Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión”. ¿Alguien se cree acaso más capacitado que Dios para escribir la Historia?”⁷⁹.

5

El sujeto, razón o espíritu universal, del que se trata en Hegel, está pensado sobre todo en una perspectiva histórica. Es más, el despliegue de ese sujeto constituye la explicación del acontecer histórico. Si relacionamos esto con nuestras concepciones antropológicas, podríamos decir que con Hegel el hombre se abre significativamente a su inserción en la historia y a su modo de ser como ente histórico. Y esto tiene tal alcance que todas las concepciones antropológicas posteriores al sujeto universal conllevan la marca de la historicidad, especialmente el hombre activo, el hombre volitivo y el ser humano como proyección. Y como a partir del ser humano activo en particular se inicia la más grande transformación de la naturaleza y la sociedad, cabe presumir que en aras de hacer realidad aquello, ha sido necesario que el hombre se experimente en su universalidad, en su pertenencia al todo.

Ya hemos destacado como el animal racional se proyecta históricamente y en términos de una relación diacrónico-sincrónica nos sigue determinando. Mas es propiamente el *homo viator* el que abre la concepción de la existencia como histórica, sobre todo en cuanto a darle un sentido al acontecer histórico como camino de salvación. Con Hegel se radicaliza la historicidad por cuanto el sujeto universal que, para el filósofo, al mismo tiempo es Dios, junto con ser histórico él y desenvolverse dialécticamente con esa historicidad, traspasa todo lo que es en él y es parte o momento de su desarrollo.

79 http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_16.html

Posteriormente al sujeto universal cabe sostener en particular que el hombre activo se asume históricamente sobre todo porque lo rige la noción de progreso, que es en primer lugar progreso técnico, y que marca el rumbo histórico a seguir.

Hegel nos presenta un determinismo histórico que culmina en el imperio germánico, como su máximo apogeo, incluso con el carácter de fin de la historia. Esto influye sobre el materialismo histórico de Marx. También allí nos encontramos con una forma de determinismo histórico, de acuerdo a la cual el acontecer histórico, se supone, que camina en determinada dirección, a saber, de la realización del comunismo.

Si bien lo examinamos, este modelo hegeliano tiene sobresalientes ejemplos, por de pronto en la *Eneida* de Virgilio, escrita pocos años antes del comienzo de la Era Cristiana en la época de Julio César. En ella se presenta una historia de la humanidad que se apoya en el mito de las cuatro edades del mundo —edad de oro, de plata, de bronce y de hierro— por las cuales ha ido pasando la humanidad, culminando todo ello en una divinización de Julio César.

Años más tarde aparece las *Metamorfosis* de Ovidio en las que se reitera el mito de las cuatro edades: edad de oro, como una eterna primavera al comienzo, en la que sólo hay propiedad común y los hombres viven en armonía; edad de plata, en que comienza a haber estaciones, por lo cual es necesario trabajar y prepararse para el invierno; edad de bronce en que se inician las primeras rencillas, ya que se instaura la propiedad privada; y edad de hierro, en que predomina todo lo bajo —violencia, envidia, traición, crimen. Si antes, en la *Eneida*, Julio César era divinizado y representaba una superación de la situación epocal de extravío, ahora Ovidio hace algo similar con Augusto. Justamente las metamorfosis que van ocurriendo en la naturaleza conducen en definitiva a su divinización, que está representada al final por César Augusto.

Más que estar en juego en estos grandes relatos (el primero que tiene que ver con la fundación de Roma) un determinismo, lo que se destaca es un destino histórico irrenunciable.

7. Ser humano activo

Charlar y hacer son cosas diferentes, más bien antagónicas
Marx

1

Al reconocer el hombre en sí mismo el centro, al estrellarse el ser humano finito contra los límites que impone la experiencia a las construcciones en el aire de la razón especulativa, al experimentarse el sujeto universal como parte de un todo, y sin embargo como cúspide de ello, en lo que se recapitula la concepción del hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios del *homo viator*, están dadas las condiciones y los presupuestos para que la humanidad emprenda otra vez una de las mayores transformaciones: el tránsito de la *vita contemplativa* a la *vita activa*, y parejamente con ello nazca el ser humano activo.

De los parámetros de las concepciones antropológicas que hemos destacado –diacronía-sincronía, relación contestataria, co-originariedad, amalgama y sinergia– conviene destacar que la última supone una suerte de *transfusión de sangre* de una a otra. Esto es claramente visible en el hombre activo, ya que varios de los signos de extravío que se vinculan con él en nuestro tiempo ya se anuncian veladamente en esas características que recién destacábamos del sujeto universal, del ser humano finito y del ser humano como centro: la separación ente hombre y mundo que conlleva el hombre como centro, la circunscripción a la experiencia y a los fenómenos empíricos del ser humano finito, y la pretensión de ser cúspide de la totalidad del sujeto universal.

Si bien, el nacimiento del ser humano activo, como probablemente todo nacimiento, es promisorio y se acompaña también de la sensación de un nuevo viento en la historia, resulta indiscutible que a la larga el hombre activo nos conduce a nuestra situación actual en la que lo que manda es el mercado y todo es medido bajo criterios de productividad y rendimiento, que no se condicen en absoluto con la vida del espíritu y la cultura. Esta situación de extravío en que nos encontramos, que claramente se lee ya en *La rebelión de las masas* (1929) de Ortega y Gasset, en *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1932) de Jaspers, como en *La pregunta por la técnica* (1953) de Heidegger, así se lee también en *La condición humana* (1958) de Hannah Arendt, en *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse, en *Las estrategias fatales* (1983) de Jean Baudrillard, en *El imperio de lo efímero* (1987) de Gilles Lipovetsky, en *El fin de la historia* (1992) de Francis Fukuyama, como en general en distintas obras del post-modernismo, partiendo por *La condición post-moderna* de Francois Lyotard.

Interesa a su vez en las concepciones antropológicas que en la medida en que ellas deben su gestación cada vez a distintos individuos preclaros, ellos mismos con sus vidas particulares dan muestras de la impronta de cada una de esas concepciones. Tras el animal racional vemos nítidamente a un Sócrates como “luchador del concepto” paseándose por el ágora para interrumpir el camino del General Laques y preguntarle por la esencia de la valentía.

Así también vemos a los forjadores del ser humano activo –Fichte y Marx– justamente a ellos mismos como hombres eminentemente activos. Estamos ante dos personalidades que justo porque plantean un radical giro del pensamiento a la acción (a saber que deben ser las demandas de la acción y de la transformación del mundo las que justifican el pensamiento y lo que pensamos) ejemplarmente ellos mismos son hombres de acción: el primero, Fichte, porque participó activamente en la lucha contra la invasión napoleónica de territorios alemanes y por ello sus “Discursos a la nación alemana”, pronunciados en Berlín; y el segundo, Marx, porque desde sus inicios en la fundación del Diario de Colonia fue también un hombre eminentemente activo. En 1841 obtiene el doctorado en filosofía y ya al año siguiente es el editor de la “Rheinische Zeitung” de Colonia, aunque sólo por unos meses, ya que en 1843 renuncia en vistas de las reiteradas censuras a sus artículos sobre la propiedad y cuestiones económicas (ChdD, p. 533).

El pensamiento kantiano se articula fundamentalmente a partir de la distinción entre razón teórica y razón práctica, considerando particularmente en ello cuál es la relación de una con otra y por supuesto los territorios que a cada una le competen. Si ya con Kant se da cierta inclinación hacia la razón práctica, en tanto las grandes preguntas de la filosofía encuentran en ella su cauce y justificación, en especial lo que concierne a la libertad y a Dios, con Fichte la mencionada inclinación se vuelve irrevocable. Dicho taxativamente: la razón práctica es la que le da una justificación a la razón teórica. Ésta viene a ser la principal conclusión de *El destino del hombre* (Edh, p. 263).

Subrayemos que la cuestión no es aquí simplemente de que podemos modificar nuestras interpretaciones que hacemos de hechos y situaciones y que a raíz de ello, las decisiones que tomemos serán distintas y, consecuentemente, distintas serán también las acciones emprendidas. No basta simplemente, como lo hizo Judas Macabeo, reinterpretar el Sabbath en el sentido de que también en ese día festivo se podría luchar, en aras de defenderse de los ataques de Antíoco IV del Imperio Selúcida, el cual se había propuesto helenizar las costumbres y los ritos judíos; y justamente el padre de Judas Macabeo, Matatías, había sido asesinado con el grupo de insurgentes que presidía, junto con sus familias completas, por causa de no trabajar, luchar o defenderse en el Sabbath⁸⁰.

80 http://es.wikipedia.org/wiki/Judas_Macabeo

Si el asunto fuera simplemente interpretar o reinterpretar algo, en tal caso, ciertamente continúa extendiéndose la supremacía de la razón teórica. No, con Fichte se trata de que, como adelantábamos, la razón práctica es recién la que le da una justificación, sentido, e incluso verdad, a los contenidos de la razón teórica.

Fichte es muy sensible a la tendencia irrefrenable de la razón a encerrarse en sí misma, aislarse, suponerse completamente autosuficiente, aparte de plenipotenciaria. Pero, desde luego, la razón no es una especie de entidad flotante, sino que tras ella está el ser humano, y más concretamente, el animal racional, el ser humano como centro y el ser humano activo, que ahora examinamos. Es más, hay que decir también que esa tendencia racional al enclaustramiento es tal que hasta la propia formulación de la primacía de la razón práctica puede caer en lo mismo, y quedarse nada más que en el papel. Ello se explica porque si desde Fichte en adelante han de ser las demandas de la acción las que determinen nuestros pensamientos y cavilaciones, cuando la acción se desliga de una orientación racional, a cargo precisamente de la razón práctica, ello es lisa y llanamente nefasto, y da lugar a una suerte de activismo (por lo demás generalizado en el mundo y a lo largo de la historia de la humanidad).

Sin duda a la vez con ello, y como decíamos más arriba, tocamos en lo dicho uno de los puntos cruciales de la filosofía y que en distintos momentos ha sido motivo de gran preocupación, a saber, la pregunta por la acción. Tal vez en Habermas ésta sea su inquietud más profunda, como lo fue también al parecer en Jaspers, Heidegger y Arendt.

2

Ahora bien, en *El destino del hombre* Fichte hace una crítica a la filosofía moderna desarrollada hasta su época, destacando la insuficiencia de la razón teórica en lo relativo a una explicación, una teoría debidamente fundamentada de la realidad. Él considera para ello los argumentos del determinismo, con base en particular en Spinoza y Leibniz, y de la teoría representacional, con base en particular en Kant y la filosofía inglesa.

Con relación al determinismo, la consecuencia de él es que el “yo” no puede constituirse, desde el momento que si todo está determinado (o pre-determinado) en ningún momento el yo puede justificar cierta autonomía, que le es consustancial. No sólo lo que piensa el yo, sino lo que siente, imagina, recuerda o sueña, estarían pre-determinados. Si el yo pretendía ser algo, el argumento del determinismo es implacable y lo lleva a agonizar: simplemente o no puede constituirse, o lo que hasta ahora fue, se disuelve.

En razón de que *El destino del hombre* adopta como estilo el drama, sucede entonces que en plena noche, que es como *la noche del filósofo*, se le aparece a éste un *espíritu* que se presenta como salvador del yo y ello lo hace desple-

gando argumentativamente la teoría representacional (la teoría sujeto- objeto). De acuerdo con ella, todo lo que es, es porque yo me lo represento (ser = representación). No puedo estimar el ser de algo con independencia de mi representación de ello. Se produce ahora un diálogo entre el espíritu (*Geist*) y el yo (*Ich*), que viene a ser el yo del filósofo. Mas, en la medida en que se avanza en este diálogo, el yo comienza a advertir cómo la teoría representacional que hasta ahora lo había rescatado y afirmado, induce no sólo a que nuevamente él periclite, sino el mundo entero. Esto se debe a que cada cosa, incluyéndolo a él mismo, no es sino representación, a saber una representación que no permite afirmar lo representado. Esto implica que el yo, el mundo, la realidad entera se sumen en algo de índole onírico, ya que justamente de los sueños podemos decir que hay representaciones que no permiten afirmar la realidad de lo representado.

Si antes con el determinismo era más bien el peso ontológico de una realidad completamente ordenada y regida por leyes irrestrictas la que hacía sucumbir al yo, ahora, con la teoría representacional, es más bien la irrealidad de puras representaciones que no dan garantía alguna de remitir a algo representado, la que otra vez lo hace sucumbir.

Con un sesgo claramente cartesiano, y nuevamente a modo de una salvación, en esta situación el yo se permite simplemente dudar. Sólo en la duda pretende ser algo. Y así como la duda (la duda metódica) salvó (en términos de una “salvación filosófica”) a Descartes y gracias a ella nació el ser humano como centro para permanecer, desarrollarse y madurar en la historia, así ahora la duda vuelve a salvar a Fichte. También resuena aquí: al menos soy algo, algo que duda. Y a su vez, así como a Descartes se le presenta el “genio maligno”, que lo puede engañar en todo, menos en que es “algo que piensa”, así en *El destino del hombre* el espíritu que en principio se había presentado como salvador, es tratado ahora como “espíritu embaucador” (se presentó primero con la promesa de salvar al yo, pero luego lo dejó otra vez sucumbir).

Y claramente nos damos cuenta a la vez de la enorme diferencia entre Descartes y Fichte. Si con el primero, se está iniciando la teoría representacional, a raíz de la primacía del sujeto sobre el objeto (todo ha de justificarse de cara a la “inspección de la mente”), con el segundo, al revés, la teoría representacional acaba por anular al sujeto, al yo. Mas, como bien sabemos, Fichte es el filósofo del yo: el yo es para él la certeza primordial, a partir de la cual, el mundo se presenta simplemente como “no-yo”. Pues bien, esta re-afirmación del yo (y por lo tanto una suerte del renacimiento del ser humano como centro) se da en términos de una pareja afirmación de la razón práctica, y al mismo tiempo, de un yo *activo*:

“De la necesidad de la acción arranca la conciencia /*Bewusstsein*/ del mundo real, no al revés, de la conciencia del mundo la necesidad de la acción; esta última es la primera, no aquella; aquella es la derivada. No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón” (Bdm, p. 263).

Y junto con esta contundente afirmación de la acción, a la conciencia ética (*Gewissen*) le cabe aquí un papel señero:

“Ella, esta voz de mi conciencia /*Gewissen*/ me ordena en cada situación particular de mi existencia lo que estoy destinado a hacer y lo que debo evitar en ella; ella me acompaña a través de todos los avatares de mi vida, en la medida en que la escucho atentamente, y nunca deja de recompensarme, cuando debo actuar /.../ / Escucharla, derechamente y obedecerle sin reservas, temor o astucia, éste es mi único destino, ésta la única finalidad de mi existencia” (BdM, p. 258-259).

Con ello observamos cómo la conciencia ética, la conciencia que dirige e ilumina la acción es a su vez la respuesta a lo que expresa el título de la obra de Fichte, esto es: *El destino del hombre*. Estoy en el mundo, existo para actuar y no simplemente para elucubrar, discurrir o meditar. Mi destino es hacer, es transformar el mundo.

Y no se trata únicamente de que el hacer, el obrar, el actuar es el destino del hombre, sino también su determinación. La obra se llama en alemán *Die Bestimmung des Menschen*, y ‘*Bestimmung*’ se puede traducir como ‘destino’, que corresponde a su sentido más antiguo, y como ‘determinación’.

La conciencia es a la par el *oráculo del mundo espiritual eterno*, vale decir, del “reino de los fines”, en el que están contenidos los grandes ideales de la humanidad. Tengamos en cuenta respecto de ese *mundo espiritual*, que a la vez es *un mundo moral* y que ello se relaciona con la “disputa sobre el ateísmo” en que se vio envuelto Fichte desde la publicación de su obra primeriza *Ensayo de una crítica a toda revelación*. Ésta se había atribuido a Kant, ya que se publicó en forma anónima, lo que éste tuvo que desmentir. Ello se debe a que para Fichte lo que sea Dios o lo divino equivale nada más que a ese mundo moral o espiritual. Por otra parte, el mencionado mundo de los grandes ideales de la humanidad tiene todos los visos de la “filosofía del como-sí” kantiana de la cual Fichte sería tributario. Se trata de suponer “como sí” hubiera un tal mundo, *el reino de los fines*⁸¹. Pues bien, la conciencia (con

81 Renato Ochoa plantea al respecto en un artículo sobre la disputa del ateísmo en torno a Fichte lo siguiente en “Revista Philosophica”: “Ahora bien, la autolimitación del Yo podría ser entendida como un Yo práctico que se hace teórico, porque el Yo, en la misma medida que es práctico, produce lo real y, por lo tanto, desde sí mismo no sería necesaria una limitación; sólo el Yo teórico-especulativo es limitado, y éste

su voz) es el oráculo en nuestro mundo de aquél “otro mundo”:

“Aquella voz es /.../ la que se traduce a través de mi lenguaje en oráculo del mundo eterno, que me anuncia, en cuanto a mi parte, a qué debo ajustarme en el orden del mundo espiritual /.../” (BdM, p. 298).

De este modo pues renace con Fichte el ser humano como centro al replantarse como ser humano activo, como un *yo* que considera a todo *lo otro*, al mundo y a la sociedad, como *no-yo*, simplemente en vistas de que equivale a la tarea por cumplir, a la transformación todavía no sucedida de la naturaleza y la sociedad. La única justificación, por ende, que tiene el *no-yo* es que ha de ser transformado y asimilado por el *yo* en su despliegue activo incontenible.

De este modo, con Fichte se plantea y se inicia en propiedad probablemente el tercer vuelco más grande que ha experimentado la humanidad. El primero, el más grande de todos, es el tránsito del mito al *logos* y el parejo nacimiento del animal racional, el segundo es el del hombre como centro, y este último, el tercero, corresponde al tránsito de la *vita contemplativa* a la *vita activa*. La fecha de publicación –1800– de *El destino del hombre* da qué pensar. La Revolución Industrial y la más gigantesca transformación del entorno y la sociedad coinciden también con el inicio del siglo XIX.

3

Por su parte Karl Marx puede reconocerse como co-fundador del ser humano activo, aunque cronológicamente sea posterior a Fichte. En relación al hombre activo podría decirse que Fichte claramente le dio su formulación teórica en su estado inicial, y cuando todavía no se había realizado históricamente. Con Marx, en cambio, ya nos encontramos con un ser humano activo en plena acción en la historia. Mas, igualmente, cabe decir, ello no le resta fuerza alguna a sus planteamientos, máxime cuando más encima nos percatamos de que el ser humano activo se va a presentar en Marx sobre todo como hombre trabajador.

Agreguemos desde ya que, si reconocemos aquí a Marx en calidad de co-fun-

limita a aquél. Si el comportamiento práctico del Yo consistiera sencillamente en su actividad pura, desplegada sin resistencia hasta el infinito, entonces el Yo práctico coincidiría con el Yo absoluto. El Yo tiene que hacerse teórico para establecer un obstáculo y así superarlo en el esfuerzo (*streben*); así conquista su identidad en el ejercicio mismo de su actividad. La *razón* de la existencia del mundo es moral, la única *función* es permitir la acción moral y ser el escenario donde se desarrolla. La razón es práctica, pero es ella misma práctica, sin intermediación, es unificación de *logos* y representación, de intención de sentido y de cognición de significado. La razón consiste en el esfuerzo por resolver la tarea que ella en sí misma plantea a los seres morales”. Renato Ochoa, “Fichte, fundamentos de la querrela sobre el ateísmo”, *PHILOSOPHICA*, 27, 2004, pp. 173-184. Disponible en <http://www.philosophica.ucv.cl/abs27Fichte.htm>

dador del ser humano activo, es considerando el impacto que han tenido sus planteamientos en el mundo, y fundamentalmente en términos de una enorme transformación política. El decidido giro marxiano hacia la praxis y la acción ante todo lo expresa el conjunto de las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, y en particular la N° 11, que viene a ser como una culminación de todas las anteriores. Ella dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”⁸².

El materialismo histórico pensado por Marx nos muestra que el mencionado giro hacia la acción tiene que ver con una pareja afirmación de la producción y cómo la historia de la humanidad puede ser explicada a partir de las transformaciones en los modos de producción y no a partir de la conciencia, el arte, la religión, la ciencia, todo lo cual correspondería más bien a una superestructura. Las fases del materialismo histórico serían: comunismo primitivo, despotismo oriental, esclavismo, feudalismo, capitalismo, y a ellos le seguirían el socialismo y el comunismo.

En el Prólogo de la obra *Contribución a la crítica de la economía*, de 1859, dice Marx:

“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo

82 <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción”⁸³.

Con todo, tratándose del papel que les cabe a los modos de producción o al trabajo ¿acaso reflejan ellos, por sí solos, la determinación fundamental de la sociedad y de la existencia humana? ¿No podría ser esto justo al revés? ¿No hay otras determinaciones, como juego, saber, creación, fe, mito, que podrían ser las que verdaderamente representarían el fundamento del cual resultarán unos modos de producción acordes con ello? Pensemos en los países islámicos, por ejemplo: ¿no parece ser la religión allí lo que fundamentalmente configura esas sociedades?

4

Propio también del ser humano activo es a la vez su poder de transformación de la sociedad. Ello se explica en términos de un declarado intento de conducir el acontecer histórico en una determinada dirección. Sin duda en ello el hombre activo sigue siendo tributario del *homo viator*, ya que este último ha logrado significativamente darle una perpetua orientación a la historia: el poder intemporal de la Iglesia rigiendo sobre el poder temporal del mundo. A diferencia del *homo viator*, al animal racional le era ajeno el tiempo lineal y seguía primando en Grecia una concepción cíclica del tiempo. Ello se refleja en la filosofía de la historia que desarrollan tanto Platón como Aristóteles (de todos modos ello es más marcado en este último). Se trata de una transición cíclica entre distintas formas de gobierno, considerando su corrupción, recuperación, nuevamente corrupción, y así sucesivamente, y que se daría en la secuencia de monarquía, aristocracia, república, democracia, plutocracia, tiranía.

Mas, por de pronto a la altura del sujeto universal, y especialmente considerando el modo de presentarse en Hegel, la historia es considerada bajo la impronta de la determinación de la razón universal en su despliegue, y ello a su vez apoyándose en el presupuesto de un progreso lineal.

Este modelo histórico-determinista hegeliano es el que influye directamente en su discípulo Marx y en lo relativo a la formulación del materialismo histórico. Nos encontramos aquí con un modelo histórico- filosófico-político determinista, similar al del *homo viator*, en el sentido de que hay en él un acontecimiento fundacional —el *Manifiesto comunista* de 1848— un largo camino que recorrer, el del socialismo, y una fase final: el advenimiento del comunismo. Cabe destacar que notablemente ha ocurrido, en lo relativo a este modelo, y por primera vez de un modo rotundo en la historia de la filosofía, que ha sido llevado a la práctica, ha

83 <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

sido aplicado, pero sin que se llegue al resultado final del comunismo en ninguno de los países de su aplicación. Aunque en los últimos años hemos asistido al derrumbe del mencionado modelo, es cuestionable describir esto como fracaso, dado que ha quedado cierto legado de ideas de una sociedad más justa, que siguen vigentes.

Aparte del socialismo, nos encontramos a su vez con otros modelos histórico-deterministas que han sido más efímeros, como los del nazismo y del fascismo. En todos estos casos es llamativo que ellos tengan el denominador común de ser totalitarismos (con las consecuencias conocidas que ello implica, en términos de violación de derechos humanos). Que esos modelos se den bajo esos regímenes se explica precisamente porque son impuestos y resultan de una convicción a que ha llegado un grupo de intelectuales de la necesidad de transformar la sociedad y de la realización de la revolución. Relativamente a esto, y nuevamente marcando una diferencia: en el caso del *homo viator* se parte de una elección libre y aunque sea en términos de decidirse a continuar con la tradición familiar o de la comunidad. Naturalmente ello se ha presentado de maneras muy distintas a lo largo del tiempo y puede considerarse que el periodo más oscuro e incluso siniestro de la Iglesia ha sido el de la Inquisición, entre otras razones, debido a que esa libertad, a fin de cuentas, libertad de conciencia, fue conculcada.

En el caso del capitalismo, más bien corresponde decir que no hay un modelo histórico determinista y que está en consonancia muy directa con la idea del progreso que es sobre todo del ser humano activo. Aquí interesa únicamente la mirada hacia delante, sin que pueda reconocerse algún acontecimiento fundacional hacia atrás, salvo tal vez un autor y una obra, como puede haber sido *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith. Y si en 2007 el modelo capitalista experimentó su peor crisis, después del crack del 29, es muy decidor que en las principales naciones fueron los respectivos Estados los que permitieron salvar el sistema, partiendo por EEUU, el país donde se originó la mencionada crisis. Ello habla por sí mismo como para advertir que el modelo estatista socialista conserva cierta vigencia.

8. Ser humano volitivo

*Quando me encuentro con una criatura,
encuentro voluntad de poder*
Nietzsche

1

¿Qué significa que provenimos del ser? Significa ante todo que nuestro ser, el ser de cual, es parte y proviene del ser de la plenitud. Ante todo, la concepción antropológica del sujeto universal nos hace tomar conciencia de esto, mas con el controvertido supuesto que viene del ser humano como centro, de que el hombre está en la cúspide del despliegue de ese sujeto.

En este sentido, respecto de aquella proveniencia del ser probablemente la concepción antropológica del ser humano finito suministra una idea más fructífera, y ésta se refiere a que esta concepción nos lleva a reconocer nuestro carácter parcial y fragmentario. Somos nada más que partes del ser, del universo, del cosmos y lo somos no menos, pero tampoco más, que la hoja del árbol o la gota del océano. Esta remisión al hombre finito nos muestra que tomamos de él lo que nos parece sustantivo y revelador en relación al ser- humano, prescindiendo a la vez de asumir el controvertido compromiso ontológico de la circunscripción a la experiencia, con el que esta concepción antropológica hace su aparición histórica.

A su vez, en esa fragmentariedad nuestra, que conlleva el ser humano finito, ya se anuncia la última de las concepciones antropológicas que hemos propuesto: la del ser humano frágil; en la fisura que le es intrínseca a este último está también el reconocimiento de su esencial finitud. Pues bien, el ensamblaje aludido nos hace ver una vez más la fuerza que tiene el parámetro de amalgama y sinergia en las concepciones antropológicas.

Pero no basta suponer simplemente nuestro ser partes, nuestra parcialidad, nuestra fragmentariedad. Esto es lo que nos muestra el sujeto universal, que ahora, a propósito del ser humano volitivo, está representado por la voluntad universal de Schopenhauer: cuando queremos algo, ello es manifestación de nuestra *voluntad de vivir* particular, la que a su vez se explica a partir de cómo la voluntad universal se individúa en cada cual. Si con el sujeto universal decíamos que no somos nosotros los que pensamos, sino que aquél sujeto, razón o espíritu universal piensa a través nuestro, ahora con Schopenhauer podemos decir que si queremos algo, ese querer es nada más que manifestación de la voluntad universal que determina el ser de cada cosa. Lo que hay en el origen del ser, tan-

to de la plenitud como de cada cosa, es el querer-ser, en lo que cada cosa tiene su fuerza⁸⁴.

A través de la razón universal o de la voluntad universal suponemos que provenimos del ser y que nuestro ser no es simplemente “parte”, sino que está integrado en el ser pleno de aquella razón o voluntad. Mas, tengamos en claro que con esto queda planteada una inquietante pregunta: ¿somos simplemente partes (si se quiere indiferentes de una plenitud), es decir somos finitos y nuestra fragilidad tiene que ver sustancialmente con eso y por ende, en definitiva, es metafísica? ¿O estamos efectivamente integrados, en cierto modo, como agentes activos, en el despliegue de una razón o voluntad universal?

Ya el *homo viator* y las posibilidades de diversas interpretaciones respecto de Dios que abre, sean consideradas éstas ortodoxas o heterodoxas, nos deja ante una similar pregunta; es lo que se refiere a la alternativa entre deísmo y teísmo.

Pero, si de una u otra forma somos parte o estamos integrados en un ser pleno superior, de inmediato cada cual vivencia y entiende su ser en función de que es hombre o mujer, es blanco o negro, de cierta nacionalidad, proviene de tal familia, y demás. Sucede entonces que ya con esas determinaciones, que de modo espontáneo y a-crítico simplemente asumimos, se ha perdido la remisión a nuestro ser. Quedamos por ello desvinculados de él. Sin duda alguna, si hablamos de alienación, enajenación o extrañamiento, esta *alienación ontológica* es la más radical de todas. Y, en el mejor de los casos, únicamente en momentos de crisis, de pérdida, de extravío, logramos a ratos volver a vincularnos con nuestro ser.

¿Qué es pues ese *ser originario* nuestro? Ante todo, se nos muestra como abierto y enigma. Sin duda lo más acertado, fructífero y sanador es dejar estar, *dejar ser* al ser, y justamente dejarlo ser en ese enigma. Sólo entonces estamos en la mayor cercanía de nuestro ser-humano.

Como hemos visto en los inicios de nuestra indagación, hay un íntimo nexo entre ser y sentido. Si supiéramos qué es ese *ser* nuestro, cómo proviene del ser de la plenitud, tendríamos que saber a la vez qué es este último: simplemente el ser. Pero, esto sólo lo podría decir un dios.

Sin embargo, el hombre necesita al mismo tiempo de una auto-comprensión, necesita definirse a sí mismo en alguna forma y de acuerdo con alguna deter-

84 Tengamos en cuenta que con el castellano se plantea el problema que entre voluntad y su manifestación, el querer, nos encontramos con dos raíces etimológicas distintas: voluntad y querer. Y ello es diferente a otros idiomas: por de pronto, en latín es ‘voluntas’ y ‘volo’, en alemán ‘Wille’ y ‘wollen’, en inglés ‘the will’ y ‘to will’. Y en todos estos casos el ‘querer’ expresado en esos otros idiomas no incluye, al menos significativamente, ‘amar’; ‘volo’, ‘wollen’ ‘will’ expresan simplemente la acción de la voluntad.

minación. Ello le permite a la vez una orientación. A partir de esto se explica la historia de las concepciones antropológicas.

Y sucede en ellas que desde inicios del siglo XIX, es decir coincidiendo con la constitución del hombre activo, y probablemente influida por ello también, se presenta con Schopenhauer y posteriormente con Nietzsche la concepción del hombre volitivo. Con esta concepción antropológica y tipo humano correspondiente lo que en primer lugar está en juego es una afirmación del querer y no de la razón. Justamente en términos de una imponente relación contestataria se pone en entredicho el dominio ya milenario del animal racional y que, desde la mirada de Schopenhauer, encuentra su culminación en Hegel, que para el filósofo pesimista representa al archirrival. Ello comprende tanto una nueva concepción antropológica como ontológica. Por de pronto en Schopenhauer la *voluntad de vivir* determina a todos los entes, en niveles que van desde lo más elemental a lo más sofisticado: en el mineral como magnetismo, en la planta como tropismo, en el animal como instinto, en el hombre como voluntad racional, como una voluntad que se sirve de la razón. Es por ello que ante todo Schopenhauer concibe una voluntad universal que se individúa en voluntades de vivir particulares (actuando en ello el principio de individuación). Pero, sucede que cada una de estas voluntades de vivir es simplemente parte de una ciega voluntad universal. Leemos en *El mundo como voluntad y representación* que la voluntad sólo ve algo en la medida en que se asocia con la representación:

“La voluntad, la cual contemplada puramente en sí misma, es falta de conocimiento y un ciego e incontenible impulso, como lo vemos aparecer en la naturaleza inorgánica y vegetal, y sus leyes, como también en la parte vegetativa de nuestra propia vida, recibe, a través del mundo de la representación que se le agrega, y que se desarrolla a su servicio, el conocimiento de su querer y de lo que sería, a saber, no otra cosa que este mundo, la vida, tal como está ahí”⁸⁵.

Rüdiger Safranski cita pasajes de los *Manuscritos tempranos*, donde ya encontramos la misma idea:

“El mundo como cosa en sí es una gran voluntad, que no sabe que quiere; porque él no sabe sino que meramente quiere, precisamente porque es voluntad y nada más”⁸⁶.

Y para formarnos una idea del alcance universal de la voluntad:

“Cuando lo contemplamos /al mundo inorgánico/ con mirada perspicaz, cuando

85 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, München: dtv, 2005, # 54 p. 361, trad. mía. En adelante: WWV. / Ed. Cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Trotta, 2009.

86 Citado por Rüdiger Safranski, *Schopenhauer*, Frankfurt a/M: Fischer, 2006, p. 299, trad. mía. En adelante: Sch.

observamos el impulso violento, ininterrumpido con el que las aguas se precipitan a las profundidades, la persistencia con la cual el magneto siempre se dirige al polo norte, la ansiedad con la que el hierro corre hacia él /.../ también aquí como allá corresponde hacer uso del término voluntad, el cual describe lo que es el ser en sí de cada cosa en el mundo /.../” (Sch, p. 320-321).

Como destacábamos arriba, la voluntad se presenta a continuación en la naturaleza orgánica, determinando las distintas formas de vida. En el caso del hombre, ella se presenta no sólo como voluntad racional, sino como voluntad vinculada con la culpa, cuando el querer va acompañado del conocer (cfr, Sch, p. 321).

En esa voluntad universal ciega se funda a su vez el pesimismo schopenhaueriano. Rico en imágenes y en “metáforas filosóficas” en *El mundo como voluntad y representación*, I Parte, nos presenta a un hombre que vive como en un océano bravo (el océano de la voluntad) arrastrado y lanzado por enormes olas (Sch, 339-340). A partir de ello se explica también que el filósofo que inaugura el voluntarismo en la historia de la filosofía, y con el que comienza a constituirse el animal volitivo, es a la vez el filósofo de la negación de la voluntad. Recordemos que el IV Libro de la *opera magna* de Schopenhauer está en buena parte dedicado al tema de “La afirmación y negación de la voluntad”. Por de pronto, esta negación guarda relación con el planteamiento de que la voluntad que rige en la naturaleza procura conservar únicamente especies y géneros, pero para que ello sea posible, cada individuo está signado a sucumbir, a aparecer y luego desaparecer (WWV, # 54, p. 363).

A propósito de la mencionada negación, precisamente las experiencias más radicales nos hacen ver esto: ante todo la unión mística y la compasión (influido en ello por la filosofía oriental, en particular por el budismo), la contemplación estética y la voluntad de morir (vinculada con su pesimismo: paulatinamente y como parte de nuestra madurez, la voluntad de vivir se convierte en voluntad de morir, que acaba precisamente en el quietismo, en la negación de la voluntad, lo cual se traduce a su vez en una actitud contemplativa) (cfr. Sch, p. 349-350).

Asaz decidir es que el IV Libro de *El mundo como voluntad y representación* concluya con la palabra ‘nada’:

“lo que queda, después de una total abolición de la voluntad, para aquellos que están llenos de la voluntad, en todo caso es nada. Pero, inversamente, para aquellos en los cuales la voluntad ha dado un giro y se ha negado a sí misma, este mundo que nos es tan real con todos sus soles y vías lácteas, es –nada” (WWV, # 71, p. 528).

Nietzsche descubre que su camino es el de la filosofía a partir de la lectura de *El mundo como voluntad y representación*. Siendo todavía joven, le toca ver este libro en una librería de Leipzig⁸⁷. Y como, años más tarde, su maestro de filosofía clásica –Ritschl– reconociera en él muy pronto un genio, prácticamente en esa calidad lo recomienda para ocupar una cátedra en la Universidad de Basilea⁸⁸. En esa universidad se va a mostrar que Nietzsche ha tomado su decisión en el sentido de que su camino es el de la filosofía: así lo demuestran los cursos que dicta, entre otros, sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En el texto que lleva ese mismo nombre, que es parte de sus *Contemplaciones intempestivas* (1873) se puede observar claramente como el joven filósofo se encuentra todavía bajo la fuerte influencia de Schopenhauer. Ello se advierte sobre todo en su interpretación de los fragmentos de Anaximandro, que en lo fundamental tiene que ver con la idea de que todo lo que es, en tanto se ha separado del *apeiron* (lo ilimitado-indeterminable) está ya con ello cometiendo injusticia (*adikía*) que se salda con la muerte (todo lo que llega a ser tiene que dejar de ser, según la necesidad; todo proviene del *apeiron* y tiene que retornar a él)⁸⁹. Ateniéndonos a la traducción de Diels, el fragmento dice:

“De dónde es el llegar a ser de todas las cosas, en eso acontece también su dejar de ser, según la necesidad, ya que ellas saldan castigo y penitencia por su injusticia cometida, según el orden del tiempo”⁹⁰.

De modo similar a Schopenhauer, la voluntad en Nietzsche en su obra posterior tiene un alcance que va más allá de lo humano. Se trata ahora de la voluntad de poder que determina todo, y no solamente al hombre. Cada cosa *quiere más* y de este modo es voluntad de superación: desde el astro hasta el río, la planta, el animal y el ser humano.

Como plantea Jaspers en su *Nietzsche* (1934), ante todo lo que está en juego con nuestro pensador es la concepción del hombre como “un ente que se produce a sí mismo”⁹¹. En atención a lo contenido en esa aserción debe entenderse el super-hombre (*Übermensch*), en el sentido no de un modelo (*Vorbild*), sino de

87 Cfr. Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Hamburgo: Spiegel, 2007. En adelante: NRS, p. 36.

88 W. Ross, *Der ängstliche Adler*, München: dtv, 1980, p. 193-194.

89 F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter del Griechen*, Capítulo sobre Anaximandro, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit.

90 *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), trad. de Herrmann Diels, Frag. 1, Alemania: Weidmann, 1956. /Vid.: *Antología de la filosofía griega* de José Gaos, México: El Colegio de México, 1968.

91 K. Jaspers, *Nietzsche*, Berlin: Gruyter, 1981, p. 126. / Ed. cast.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

una imagen directriz (*Leitbild*), es decir, una *señal* que orienta al hombre en su camino de auto-superación, superación que es siempre de sí mismo, y no en una supuesta vida eterna, en el cielo o en un dios. Pero para ello el hombre debe tener en cuenta –sigue Jaspers– su propia imagen (*Bild*) actual: ésta corresponde al “último hombre”, el “hombre hasta aquí” (*der bisherige Mensch*), que tiene que morir para que venga el super-hombre, cuyo portavoz que lo anuncia es en particular Zaratustra. Al concebir al super-hombre como una señal o signo (*signum*) y no como un modelo, evitamos recaer en la “metafísica platónico-cristiana” en la que siempre ha estado en juego un modelo humano a imitar, ya sea el animal racional o el hombre nuevo del cristianismo. Heidegger centra también en esto su atención, al plantear enfáticamente que el super-hombre es el hombre mismo, sólo que en tanto se asume como una *voluntad de poder fuerte*, vale decir, una voluntad de poder que asume que la realidad y los valores dependen de ella misma, de su propia perspectiva⁹². La *voluntad de poder débil*, en cambio, tiene como parámetro *algo otro* que ella misma; ella puede corresponder al propio cristianismo que de hecho sería en este sentido la expresión de la mayor voluntad de poder que históricamente haya habido, ya que de acuerdo con ella, se ha querido no sólo esta vida, sino incluso la vida eterna; y sin embargo esta voluntad de poder es precisamente débil porque, como decíamos más arriba, se apoya en algo independiente de ella misma que se pretende como verdad y valor absolutos.

El super-hombre desde luego puede parecer una desmesura (y está claro que lo es en contraste con lo que vale como medida, *mensura* y medida para el *último hombre*). Mas, desde la perspectiva de Nietzsche, podría decirse que la total desproporción está en la creencia en la vida eterna. Con el filósofo del martillo no se está suponiendo rematar en un Dios o en un “más allá”, sino en un posible super-hombre que actúa como señal para impulsar a que el hombre en cada estado actual en que se encuentre, se supere a sí mismo.

Sin embargo, una doctrina como la del super-hombre sólo puede desplegarse a la vez a partir de una férrea afirmación del querer y de un querer precisamente más. Es patente que esta afirmación comienza a darse con marcados anticipos antes, en los inicios de la modernidad. Más precisamente, ello comienza a suceder con Duns Scotus y Ockham; y luego con Descartes, como ya adelantamos, se plantea esto de un modo rotundo, todo ello en relación con la discusión respecto de la libertad. Claramente se observa como la libertad comienza a zafarse de la determinación del conocimiento (como sería en Tomás) y lo que se afirma cada vez más decididamente es la libertad de la voluntad.

92 M. Heidegger, Nietzsche's Wort 'Gott ist tot', en: *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1977, p. 215 ss. / Ed. Cast.: La palabra de Nietzsche "Dios ha muerto", en: *Caminos del bosque*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1999.

En este sentido, Schopenhauer y Nietzsche han cogido un viento del querer de la voluntad que viene desde antes. Es más, incluso puede sostenerse que el ser humano como centro, el ser humano finito y el ser humano activo se refuerzan no sólo a través de una afirmación de la razón teórica o práctica, sino parejamente de la voluntad. Y justamente es muy decidor que esta afirmación de la voluntad comience por darse aparejada con la libertad, ya que en el fondo es el gesto, el ansia, el anhelo de libertad, la impronta que sobre todo caracteriza al hombre como centro y la modernidad, lo que se funde con el querer. Desde esta perspectiva, libertad, voluntad, autonomía y ser humano como centro se alían y son capaces de generar una época histórica tan portentosa como ha sido la modernidad hasta ahora. Y es visible que la modernidad, sostenida en tan fuertes cimientos, continúa aún hoy, aunque haya llegado a hacer una crisis inconmensurable.

Por otra parte, si los logros de la modernidad, decíamos, se han debido a la amalgama entre el antiguo animal racional, el ser humano como centro y el ser humano activo, se suma ahora a esa amalgama el ser humano volitivo, mas ello se expresa al mismo tiempo a través de un poderoso cuestionamiento de la predominancia histórica de la racionalidad por parte del hombre volitivo. Esto se lee con mucha fuerza tanto en Schopenhauer como en Nietzsche. Ello significa que no sólo el animal racional recibe aquí unos embates, sino también el hombre como centro con su sello racional cartesiano. Ello nos permite observar como las amalgamas entre distintas concepciones antropológicas suelen darse acompañadas de la relación contestataria. Puede suceder que hay primero enfrentamiento entre ellas para que a partir de las consecuencias de ese enfrentamiento, se genere una nueva amalgama, similar en ello a como se da esto en la historia de la humanidad. Ello nos lleva a pensar, por ejemplo, en el Tratado de Westfalia en 1648 después de la cruenta Guerra de los Treinta Años en que es reordenado el mapa de Europa. Entonces protestantes y católicos tienen que ponerse de acuerdo para conformar un nuevo orden y mapa europeo. Y, en mayor o menor grado, lo mismo sucede después de todas las grandes guerras en la historia.

La nueva amalgama que resulta es singular ya que, en lo que atañe a la razón, supone el inicio de la instrumentalización de la razón. Por de pronto, con Schopenhauer la razón está nada más que al servicio de la voluntad y queda reducida al cálculo en torno a medios para alcanzar los objetivos y metas que traza la voluntad; es lo que atañe a la voluntad racional. Con Nietzsche esto se radicaliza aun más, ya que la razón y el conocimiento son nada más que manifestaciones de la voluntad de poder.

A propósito de esta instrumentalización de la razón —cuestión central de la Escuela de Frankfurt y que ya comienza a pensar Max Weber— se cumple a su vez

que ella muy directamente se debe al hombre activo y al poner el acento en la acción y en el trabajo, propio de él.

Ello nos muestra algo muy singular y que da qué pensar: que la modernidad que comienza con un sello fuertemente racional, como es lo que corresponde al racionalismo cartesiano, a lo que se suman posteriormente Kant y el idealismo alemán, y tal vez porque además con Hegel la razón, como razón universal, alcanza su apogeo, del mismo modo que, como dice Platón, *todo lo grande tiene que caer*, inmediatamente a continuación comienzan embates y asonadas contra la razón que, a la postre, traen consigo su única justificación de carácter instrumental. A estos embates que ya mencionábamos, se agregan luego los de las siguientes concepciones antropológicas: del ser humano singular y del ser humano frágil. En cada caso, se encuentra un carácter, una determinación que se presenta en su supuesta mayor radicalidad ontológica que la respectiva de la razón. Si antes ha jugado este papel la voluntad o la acción, ahora, en estas últimas concepciones antropológicas, lo juega el temple, el *estar*, el estado anímico y afectivo del hombre singular. Por su parte, el hombre frágil también hace un contundente cuestionamiento de la razón, mas éste lo hace considerando ya el extravío de la razón que se ha instrumentalizado, reconociendo, al mismo tiempo, que esa razón instrumentalizada es la que manda en la historia en el momento actual.

Con todo, en lo que se refiere al desplazamiento del sitio tradicional directriz de la razón, ha sido más que nada ese viento del querer de la voluntad el que ha estado soplando a lo largo de toda la modernidad, el responsable de ello. Y así como la razón, según ya decíamos, encontró su apogeo en la razón universal de Hegel, el querer-más, la voluntad de poder de Nietzsche significa el apogeo del querer moderno.

Llama la atención que desde el momento en que con el ser humano volitivo y el ser humano activo comienza la instrumentalización de la razón, en lo que paulatinamente la razón irá estando al servicio de poderes fácticos, como política, economía y tecnología, la razón, al mismo tiempo, y tras ella, el animal racional y el ser humano como centro, se radicaliza cada vez más y su dominio se vuelve omnímodo. Por de pronto, lo que explica esto es que la razón instrumental no es que *esté al servicio* de poderes fácticos, sino que en verdad esos poderes no constituyen sino una extensión de la razón. Si se quiere, por lo mismo, la propia instrumentalización en cuestión debe entenderse en el sentido de una aptitud de la misma razón.

Por otra parte, lo que nos da qué pensar es que el animal racional por sí solo no habría podido transformar la naturaleza y la sociedad de manera tan portentosa como lo ha hecho, si no hubiera sido por estas alianzas, que generan amalgama y sinergia: con el ser humano como centro, el ser humano activo y el ser humano

volitivo; y a esa alianza habría que agregar también al sujeto universal, ya que eso le permitió al animal racional, por decirlo así, replantearse ontológicamente, al reconocerse entonces como agente del despliegue de ese sujeto, espíritu o razón universal hegeliano.

4

Antes habíamos hablado de las modalidades de historia y a su vez del relato histórico —la historiografía— que distingue Walter Schulz, a saber: la historia trágica, centrada en la idea de destino, y que representa Heródoto; la historia de acuerdo a la concepción del hombre que apetece el poder, representada por Tucídides; la historia, que podemos llamar soteriológica (*soteriós* = salvación) representada por el cristianismo. En particular nos interesa ahora esta última, ya que desde ella en adelante está decididamente en juego el intento de darle un rumbo a la historia, de fijar y darle un sentido y una dirección a los acontecimientos. Este modelo impuesto por el *homo viator*, cabe reconocer que, justamente en cuanto a fijar un rumbo histórico, de facto ha sido exitoso.

Y la cuarta modalidad histórica e historiográfica que considera Walter Schulz, es la historia moderna; ésta es la primera que viene a expresar lo que sería lo propiamente histórico, vale decir, la historia hecha por el hombre, que no sólo es su protagonista, sino su gestor.

Este sentido moderno de la historia se presenta con extraordinaria fuerza en Nietzsche (que sobresale como pensador historicista y genealogista). De un lado, es historicista porque en lo fundamental abre la historia hacia posibilidades futuras; de otro lado, es a la par genealogista, porque aquel despejo del futuro es únicamente posible sobre la base de una genealogía del acontecer de los fenómenos en su desenvolvimiento histórico.

El sentido de la historia se expresa también de modo elocuente en la escena del loco en el mercado que proclama la muerte de Dios, ya que él dice (o, como destaca Heidegger, más bien *grita*):

“¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos hecho morir! ¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que el mundo ha poseído hasta ahora se desangró bajo nuestros cuchillos, -¿quién nos lavará esta sangre?, ¿con qué agua podemos limpiarnos? ¿Qué ritos de expiación, qué sagrados juegos tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta acción demasiado grande para nosotros? ¿No debemos convertirnos nosotros mismos en dioses para mostrarnos dignos de ella? No hay una acción más grande, -¡y todos los que nazcan después de nosotros, pertenecen debido a esta acción a una historia más alta que todas las historias que hubo hasta ahora!»⁹³.

93 <http://diogeneslcan.blogspot.com/2007/04/aforismo-125-de-la-gaya-ciencia.html>

Al considerar la historia a partir de la que sería la más grande de todas las hazañas (el asesinato de Dios) se le abre el camino al super-hombre. Ello tiene un claro anticipo en la “Segunda Intempestiva”, por de pronto en lo que el joven Nietzsche entiende como lo esencial de lo histórico, que corresponde a lo “a-histórico”. En esta *Contemplación Intempestiva* se presenta lo a-histórico en la escena del ganado que pasta en el potrero y que es puro presente, sin noción del ayer, del hoy o del mañana. Estamos aquí ante un “animal del instante” como también del olvido inmediato de cuanto va sucediendo. De este animal, nos dice Nietzsche, que se esfuma en la niebla y en la noche, y en todo momento es como es, un ente completo (similar al *niño que juega* del discurso del *Zaratustra* sobre las transformaciones del espíritu). En este sentido, el animal, como el niño, es a-histórico. El ser humano, en cambio, recuerda y en cuanto emprende va siempre arrastrando la cadena de sus recuerdos. El pasado lo oprime y dificulta su camino como una carga invisible y oscura. El ser del hombre es un “imperfecto que nunca alcanza la perfección”, en palabras de Nietzsche, agregando al respecto que la muerte le hace finalmente apercibirse de que su existencia es “una cosa, que vive de negarse, consumirse y contradecirse a sí misma”.

En este contexto Nietzsche se vale de la sentencia de Goethe —“El hombre actúa sin conciencia” para perfilar mejor el alcance de lo a-histórico:

“Es el estado más injusto del mundo, estrecho, desagradecido respecto de lo pasado, ciego respecto de peligros, sordo respecto de advertencias, un pequeño remolino viviente en un mar muerto de noche y olvido: y a pesar de ello es este estado —a-histórico, contra-histórico a todo su través— la cuna de nacimiento no solamente de una acción injusta, sino más bien de cada acción justa; y ningún artista logrará su cuadro, ningún general su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haber antes querido un estado a-histórico. Como el que actúa, según la expresión de Goethe, carece siempre de conciencia, así también él carece de saber, él olvida la mayoría de las cosas para hacer lo uno, él es injusto con respecto a lo que queda a sus espaldas y conoce sólo un derecho, el derecho de aquello que debe ser realizado ahora” (NuN, p. 254).

La *Segunda Intempestiva* lleva por título *De la utilidad e inutilidad de la historiografía para la vida*. En atención a ello, únicamente en la medida en que lo histórico, y junto con ello, el relato historiográfico, es entendido desde lo a-histórico, puede servir la historiografía a la vida. Como vemos, ya desde temprano (1873) Nietzsche se presenta como un filósofo de la vida.

El ser y lo que es lo piensa nuestro pensador ante todo como vida. A pesar de la visión negativa respecto del término ‘ser’ que Nietzsche expresa en distintos momentos, cabe decir igualmente que al pensar todo lo que es como devenir y vida, está con ello pensando a la par el ser.

Pero, lo viviente no es únicamente lo orgánico, sino también lo inorgánico. Visto desde esta perspectiva, con Nietzsche se recapitula la concepción del *anima mundi* del *homo sacer*, naturalmente con la diferencia de no presuponer en ello que esa vida del universo, de un cosmos viviente, sea la vida de dioses o espíritus. Dionisos tiene, en este sentido, más bien cierto carácter simbólico en nuestro pensador.

5

En la *Segunda Intempestiva* el asunto es cómo la historiografía, y especialmente la dimensión que ésta comenzó a adquirir en el siglo XIX, corresponde a una carga tal que induce a mirar siempre hacia atrás, quedándonos así atrapados en el pasado.

Podríamos decir que justo en el hecho de que el asunto que le preocupa a nuestro pensador en la *Intempestiva* en cuestión es lo concerniente a la historiografía (*Historie*) –si acaso ésta le sirve o no a la vida– ello está en directa relación con la inquietud que genera la sobredimensión decimonónica de los estudios historiográficos.

Respecto de este punto, cabe advertir que usamos dos palabras: ‘historia’ e ‘historiografía’. El término alemán para la historia propiamente tal, la historia de los hechos, es ‘*Geschichte*’, y en general se cumple que Nietzsche se atiene a esta distinción. No obstante, resulta claro que solemos usar ‘historia’ para referirnos indistintamente a los hechos o a la interpretación de éstos, y esto amerita nuestra atención. Por lo general encontramos en distintos ámbitos una nítida separación entre los hechos, los fenómenos, las cosas, y el estudio, la explicación o la interpretación que se hace de ellos: así en las ciencias, por ejemplo, si decimos ‘bio-logía’, ‘socio-logía’ o ‘psico-logía’ la alusión al ‘*logos*’ que hay en cada uno de estos términos hace referencia a que se trata de un plano del lenguaje, de la explicación de los fenómenos concernientes a la vida, la sociedad o nuestra psiquis.

Entonces, podemos preguntarnos: cómo así no se cumple lo mismo con la ‘historia’, ya que si la distinguimos de lo que hemos llamado más arriba ‘historiografía’, lo cierto es que la recurrencia a este término es relativamente artificial. De hecho, las facultades y departamentos en los que se estudia la historia se llaman también “Facultad o Departamento de Historia” y no de “Historiografía”. La verdad es que el término que citábamos más arriba y que usa Nietzsche para salvar esta situación –‘*Historie*’– prácticamente nadie lo usa. Tal vez la explicación de ello está precisamente en nuestro término castellano ‘historio-grafía’ (a diferencia de ‘historio-logía’) por cuanto ello testimonia el propósito de hacer una “grafía” del acontecer. Pero, la piedra de toque de esto está justamente en que ello no puede cumplirse a cabalidad. Si por las venas de la historia fluye la vida a borbotones, los estudios historiográficos son proclives a generar una

caparazón incapaz de mostrar ello. En este sentido, hay que destacar que lo que se juega en el intento nietzscheano de que la historiografía le sea útil a la vida se corresponde perfectamente con el meollo mismo de su pensamiento y con la correspondiente concepción del ser humano que está en juego.

Con todo, siempre es igual necesario recordar que la palabra ‘rojo’ no es roja.
Manuel Cruz:

“Decir, como Aron, ‘El hombre lleva en sí la historia que explora’, esto es, afirmar que el conocimiento de la historia es, él mismo, histórico, no es un simple juego de palabras como el que acostumbra a denunciar los analíticos cuando señalan que la palabra ‘rojo’ no es de color rojo, o como el expresado en aquel refrán sefardí que en cierta ocasión citaba Rafael Sánchez Ferlosio: ‘Con decir flama non se quema la boca’ “ (Fdh, p. 21).

Habida cuenta de las consideraciones anteriores y teniendo presente que este vaivén entre historiografía e historia atraviesa la clasificación de los estilos historiográficos propuestos por Nietzsche, aboquémonos ahora a la clasificación de éstos:

1. El estilo monumentalista, en el que nos orientamos por los grandes hechos y acontecimientos, haciendo relativamente a ello, una gran construcción, no desprovista de ficción, la cual a su vez frecuentemente es utilizada y acomodada para intereses particulares de las regencias y gobiernos de turno.

2. El estilo anticuario que se propone como misión conservar, y Nietzsche agrega, *momificar* el pasado, y al mismo tiempo transmutar y dignificar todo lo desviado, todo el desvarío, lo errado, lo sucio, lo podrido que pueda haber habido en él. Este estilo tiende además a ser minimalista debido a cierta obsesión de dar cuenta de los mínimos detalles, razón por la cual se pierde la jerarquía a tal punto que todo parece igualmente importante. Este minimalismo se puede vincular a la vez con un aislacionismo en cuanto a que suele tratarse en él de la historia de mi ciudad, de mi barrio o hasta del club o de mi colegio, todo lo cual aparece como un todo autosuficiente, como si ahí estuviera la verdad y todo posible sentido de la existencia tuviera que hacerse realidad allí, porque, al fin y al cabo, ya lo han hecho las generaciones pasadas, y la justificación de mi hacer tendría que consistir únicamente en intentar emular lo ya realizado y alcanzado.

3. Estilo crítico; en palabras de Nietzsche:

“Él debe tener la fuerza, y aplicarla cada cierto tiempo, de romper con un pasado y disolverlo para poder vivir: esto lo alcanza a través de traerlo al estrado, de inquirirlo minuciosamente, y finalmente condenarlo; cada tiempo pasado vale pues como para condenarlo –porque así se dan las cosas con el ser humano: siempre han sido fuertes en él la violencia y la debilidad. No es la justicia la que

se aposenta aquí en el tribunal; y menos todavía es la gracia la que anuncia el fallo: sino la vida sola, aquella fuerza oscura, impulsora, insaciable que se apetece a sí misma” (NuN, p. 269).

Si bien, según aclara Nietzsche, los tres estilos se justifican, es con el estilo crítico que él se identifica plenamente, y ello se debe a que, de acuerdo al posterior desarrollo de su pensamiento, éste es el que le abre el camino al super-hombre.

6

De este modo, podríamos decir, le debemos particularmente a Nietzsche una suerte de apertura de la historia (como ya destacábamos, en el sentido de una historia cuyo gestor es el ser humano). Ello atañe en particular a la historiografía; se trata de un abrirse al futuro, hacia un campo que recién hay que comenzar a hollar. Únicamente de esta forma los estudios historiográficos *le pueden servir a la vida*. Y si esta apertura histórico-futurológica está representada ante todo por el estilo crítico, los otros estilos también tienen su justificación, mas sólo en la medida en que lo que predomine y marque la pauta sea el estilo crítico. A partir de ello podemos entender también que Nietzsche hable en la *Segunda Intempestiva* de la historiografía (*Historie*) considerando en ello la relevancia que tiene el relato, y junto con ello, el discurso y el lenguaje, en la construcción no sólo de la historia, sino de la realidad. Otra *Contemplación intempestiva*, a saber, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, tiene en este punto particular relevancia.

En el abanico de las concepciones antropológicas, con Nietzsche corresponde subrayar que el hombre como centro alcanza su apogeo, y esto hay que entenderlo en un sentido dinámico, en cuanto a que el hombre completa su centralización y ello particularmente desde el momento que el hombre es entendido como “un ente que se produce a sí mismo”. Ello está a la vez en perfecta concordancia con la *apertura de la historia e historiografía que mira hacia el futuro*, que, decíamos recién, tiene lugar con Nietzsche.

Por otra parte, desde una perspectiva distinta, la mencionada apertura histórica se presenta también en la idea de progreso que ha acompañado al hombre en su paulatina centralización. Podría decirse que justamente el peso que tiene la idea de progreso radica en que la historia comienza a tener un acento cada vez más pronunciado en lo futuro. Es por ello que a su vez el hombre activo es tributario de ello, y podríamos decir por de pronto por tratarse de la acción. Si bien está claro que no contamos sino con la alternativa de actuar en el presente, el ser humano activo dimensiona el presente no más como una mera continuidad y reiteración del pasado (como en particular el *homo viator*, debido a la rememoración perpetua de los sacramentos) sino de un presente que debe ser el campo a labrar para el futuro.

Hay que apuntar aquí también que, sin duda alguna, el aliciente del querer le ha dado fuerzas sobre todo al ser humano activo y su descomunal despliegue en la transformación del entorno y la sociedad. Sin embargo, como el ser humano activo se debe, entre sus gestores, a Marx, desde su nacimiento se apoya en una concepción materialista del mundo. Algo similar ocurre con el positivismo decimonónico que contribuye también al desenvolvimiento del hombre activo. Debido a esta cercanía del ser humano activo con el materialismo y el positivismo, el ser humano volitivo, sobre todo con Nietzsche, se distancia de ello, dado que el querer se presenta más bien en él con un alcance incluso mitológico. Nietzsche está perfectamente consciente de la fuerza que tienen las ideas, creencias y mitos, y que pueden mucho más que la fuerza de la producción que se canaliza especialmente a través de la técnica. Él es un crítico de la incipiente teoría de la evolución de su época, porque supuestamente empequeñece al hombre al hacerlo provenir del mono. Todo es cuestión del mito que inspire a la voluntad de poder a alcanzar sitios más elevados. Es por ello que mucho más enaltece al hombre la creencia en cierta afinidad con el águila. Éste viene a ser uno de los puntos decisivos que toma Arnold Gehlen de Nietzsche en *El alma en la era de la técnica*⁹⁴.

Dicho sea de paso, en este sentido, hay en Nietzsche una visión mucho más adelantada que la del positivismo y del materialismo en relación a lo que puede un *imaginario*. Ya en su conferencia sobre *El estado griego* (1872) en la Universidad de Basilea, junto con reconocer el *agon* (competencia, lucha), plantea que él tiene una capacidad articuladora de la sociedad. En ello hay una remisión a ambas diosas *Eris* de “Los trabajos y los días” de Hesiodo, en que una simboliza la disputa y la otra la envidia. Pues bien, la segunda induce a la competencia, al *agon*, y es propiamente configuradora de la sociedad. Veamos cómo analiza Safranski estas ideas:

“La cultura griega constituye empero también un ejemplo a propósito de cómo se puede sublimar esta crueldad belicosa a través de la competencia que por doquier tiene lugar, en la política, en la vida social, en el arte. Nietzsche cita a Hesiodo, cuyo poema educativo ‘Los trabajos y los días’ se inicia con la descripción de ambas diosas-*Eris*, esto es, las diosas de la disputa y de la envidia. La primera *Eris* demanda la ‘guerra terrible’. Esta diosa viene de la ‘noche negra’ y tan inevitable como el destino es la ‘riña’ que ella provoca entre los hombres. Pero Zeus le puso a su lado a esta diosa una segunda *Eris*, que le da un giro productivo a la discordia, en tanto que incita a los hombres a competir en vez de matarse. Los hombres crecen compitiendo. Nietzsche cita a Hesiodo: ‘Ella (la segunda *Eris*) empuja al hombre más torpe al trabajo; y acaso mira uno, escaso de posesiones, al otro, que es rico, así se apura el primero a sembrar y a plantar, con el fin de darle un buen sustento al hogar; el vecino compite con

94 A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter (El alma en la era de la técnica)*, Hamburg: Rowohlt, 1957.

el vecino, que anhela la prosperidad. Buena es esta *Eris* para los hombres' ” (NRS, p. 62, trad. mía).

Safranski destaca cómo Nietzsche está influido por la caracterización de Grecia que hace Jakob Burckhardt sobre la base del *agon*, y ello lo expresa al modo de una conversión de la energía dionisiaca en una forma apolínea que permita vivir. Pero, agrega a ello que existe el peligro de que lo apolíneo aplaque entonces lo dionisiaco, y es por ello que, igual que un volcán que de vez en cuando tiene que estallar y su lava arrasar con todo, lo dionisiaco tiene entonces que irrumpir, incluso de modo bélico. Igualmente en Nietzsche lo que predomina es el *agon* que puede expresarse como cultura, al servicio de la cual debe estar el Estado (cfr. NRS, p. 62-63).

Este poder de la cultura, del mito, del Imaginario se relaciona además al menos con tres aspectos adicionales: el primero se refiere al vínculo con Wagner, ya que éste representaba ante todo la posibilidad de una nueva cultura, relacionada en particular con la mitología germánica. Esto mismo es lo que induce a la vez al quiebre con Wagner, ya que Nietzsche estima que el músico se ha apartado de este ideario.

El segundo aspecto se refiere al planteamiento de que lo que llamamos verdad tiene un origen metafórico, y por lo mismo, ficticio, según leemos en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Para llegar al concepto de 'frío', arrancando de un estímulo sensorial, hay varias metáforas que configuramos. Esto nos importa aquí desde el momento que Nietzsche reconoce con ello el papel decisivo que juega la ficción en la construcción de la realidad y del mundo.

El tercer aspecto relativo al poder de la cultura, del mito y del Imaginario, se refiere a Dios y el “trasmundo” (*Hinterwelt*) y el dominio que ello ha tenido a lo largo de la historia como “negación vital” y nihilismo. Justamente en torno a una “nada celeste” se ha podido organizar la historia. Ha llegado la hora en la historia en que se presenta “el más inquietante de todos los huéspedes” (*der unheimlichste aller Gäste*), a saber, la nada. Esto exige una aclaración: si finalmente en la historia ha llegado la hora de la visita de aquel huésped, ello tiene que ver con el nihilismo que Nietzsche clasifica como “activo” en el Capítulo “La caída de los valores cosmológicos” de *La voluntad de poder*. En esta forma de nihilismo se trata de que, al haber desmantelado el trasmundo, nos hemos quedado con las manos vacías, con nada. Justo por ello, lo que sigue es el “nihilismo incompleto”, por cuanto, de alguna manera inducidos por el horror vacuú, procuramos llenar el vacío que ha quedado y nos aferramos entonces (como el hombre como centro) a la libertad, la razón, la conciencia, el progreso y los negocios. En contraste con estas formas y subformas del nihilismo, el “nihilismo pasivo” implica más bien estar oprimido (como el camello) bajo el peso del trasmundo que equivale simplemente a

nada, ocurriendo que ese trasmundo se desploma pasivamente, tal vez por un efecto de saturación.

“La caída de los valores cosmológicos” está representada de este modo ante todo por el dismantelamiento del trasmundo suscitado por el nihilismo activo. Heidegger precisa que Nietzsche despliega el tema del nihilismo en un capítulo con ese título porque ‘cosmos’ mienta aquí no sólo un ‘*ordo*’, ‘orden’ de la naturaleza sino de la sociedad humana (HN, vol. 2, p. 59).

Ahora bien, podríamos decir, en relación con las concepciones antropológicas que tradicionalmente han marcado el rumbo, que ahora volvemos a abrir la puerta en la historia, como reiteradamente se ha venido haciendo a lo largo de siglos y milenios, mas esta vez el visitante, el huésped, no es la razón, el supuesto Dios, el hombre centralizado, sino simplemente no hay nadie ni nada ahí; justamente el visitante es pues ahora la nada.

Destaquemos aquí nuevamente una coincidencia que se produce, en relación al terrible visitante de la nada, entre ambos gestores del ser humano volitivo. Recordemos, como ya apuntábamos que *El mundo como voluntad y representación* culmina con la nada: “este mundo que nos es tan real con todos sus soles y vías lácteas, es –nada” (WWV, # 71, p. 528). Para mayor precisión, está claro que la nada tiene un alcance muy distinto en uno y otro –en uno se vincula con la negación de la voluntad y en el otro se vincula con lo que trae consigo el trasmundismo y el nihilismo.

El visitante de la nada, la muerte de Dios –desde luego ambos pensamientos están internamente trabados en Nietzsche, y agreguemos a ello, la secularización, la orfandad del ser humano que se ha quedado sin el supremo Padre. A lo largo de la modernidad y bajo los designios del hombre como centro el tema de la muerte de Dios, su ausencia, su negación, viene sonando con fuerza desde el siglo de la Ilustración en adelante: se conecta con el Barón de Holbach, Helvetius, Voltaire, Diderot, y luego en el siglo XIX, principalmente con Feuerbach y el propio Nietzsche. También en la literatura del XIX, en particular Dostoievsky, a través de *Crimen y castigo* y *El gran inquisidor*. En el caso de este último se trata de una ficción literaria de uno de los hermanos Karamasov (Iván) que se la lee en una taberna a su hermano Aliosha. En ella la trama consiste en que Jesús vuelve al mundo en el siglo XVI, en Sevilla, y comienza a hacer milagros, por lo cual lo sigue mucha gente. El Cardenal, que es el Gran Inquisidor, al percatarse de esta situación, y darse cuenta de que efectivamente Jesús ha vuelto a visitarnos, lo hace apresar y lo envía al calabozo. Más tarde se acerca a conversar con él y en una perorata que se prolonga toda la noche, en que Jesús permanece en un estremecedor silencio, el Inquisidor le hace ver todos los inconvenientes que representa su segunda venida. El texto termina así:

“Y te repito que mañana, a una señal mía, verás a un rebaño sumiso echar leña a la hoguera donde te haré morir, por haber venido a perturbarlos. ¿Quién más digno que Tú de la hoguera? Mañana te quemaré. Dixi. / El inquisidor calla. Espera unos instantes la respuesta del preso. Aquel silencio le turba. El preso le ha oído, sin dejar de mirarle a los ojos, con una mirada fija y dulce, decidido evidentemente a no contestar nada. El anciano hubiera querido oír de sus labios una palabra, aunque hubiera sido la más amarga, la más terrible. Y he aquí que el preso se le acerca en silencio y da un beso en sus labios exangües de nonagenario. ¡A eso se reduce su respuesta! El anciano se estremece, sus labios tiemblan; se dirige a la puerta, la abre y dice: “¡Vete y no vuelvas nunca..., nunca! Y le deja salir a las tinieblas de la ciudad”. El preso se aleja”⁹⁵.

La mirada de Dostoievsky es certera: ya nos hemos alejado demasiado del *homo sacer* y en particular del *homo viator*: no aceptaríamos una segunda venida de Jesús y aunque lo reconociéramos. El sombrío Gran Inquisidor habla por nosotros, por mucho que nos disguste e incluso lo encontremos aborrecible.

Digamos finalmente que a través del anuncio de que “¡Dios ha muerto!” si bien Nietzsche se propone dismantelar esa super-estructura del trasmundo (la “nada celeste”) ello no implica apartarse a la vez del poder configurador de realidad y mundo que le cabe a la ficción, la cultura, el *imaginario*, y agreguemos ahora, el símbolo. Éste es justamente el papel que cumple Dionisos en el pensamiento nietzscheano. Leemos en el último de los aforismos de la *Voluntad de poder*:

“¿Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; una economía sin gastos ni pérdidas pero asimismo sin crecimiento, sin entradas; rodeado por la nada como por su límite; no es algo difuso que se desperdicie, ni que se extienda infinitamente, sino en cuanto fuerza determinada, colocado en un espacio determinado y no en un espacio que estuviese «vacío» en algún punto, antes bien, como fuerza, presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente, regresando eternamente, con inmensos años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas que arrastra en su impulso de las más simples a las más complejas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, indómito y autocontradictorio, y, luego, una vez más, retornando de la abundancia a lo simple, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo aun en esta igualdad de sus derroteros y de sus años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de

95 F. Dostoievsky, *El gran Inquisidor*, Barcelona: Arola, 2008. http://www.literatura.us/idiomas/fd_elgran.html

regresar eternamente, como un devenir que no conoce ni saciedad ni hastío ni cansancio: -este mi mundo *dionisiaco* del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-a-sí-mismo-eternamente, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, a no ser que lo haya en la dicha del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga una buena voluntad para consigo mismo. -¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? ¡*Este mundo es la voluntad de poder -y nada más!* ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder -y nada más!”⁹⁶.

96 F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Enthält 483 angebliche Aphorismen, Übliches Sigel, 1901.

9. Ser humano singular

La angustia es el vértigo de la libertad
Kierkegaard

1

Con Kierkegaard podemos reconocer cómo el hombre se asume en su conflicto interno, su escisión, su desgarró, su doble naturaleza, sin disimulo; y su intento de conciliación, por lo mismo, resulta vano e ilusorio. Considerando este aspecto, como otros que irán apareciendo a continuación, el ser humano singular anticipa al ser humano frágil.

La discusión de Kierkegaard es ante todo con Hegel, en el que justamente lo decisivo es la unidad del concepto que concilia los opuestos. De esta tensión y combustión (y relación contestataria con el sujeto universal) surge el hombre singular. Éste asume su desgarró con angustia y desesperación, estados anímicos y afectivos que corresponden al temple que expresa el conflicto interno que Kierkegaard presenta a la vez como paradoja. Estamos ante el pensador de la paradoja, la cual se expresa ahora no como paradoja lógica o matemática, como fueron las paradojas de Zenón de Elea, sino como paradoja existencial. Ello remite al desafío de ser-sí-mismo, la autenticidad; la angustia y desesperación consiste justamente en mantenerse en la paradoja de no poder nunca llegar a serlo. Kierkegaard:

“Todo decir de una superior unidad que debe reunir opuestos absolutos es un atentado metafísico contra la ética” (GPh, p. 495).

Precisamente en vistas de asumir el ser humano singular esta fisura en su ser, puede considerarse, como decíamos, que anticipa al hombre frágil. La diferencia entre uno y otro está en que esta asunción de la mencionada fisura kierkegaardiana es ante todo interna, mientras que, como veremos, la fisura del ser humano frágil está suscitada sobre todo por factores exógenos, y aunque en ellos tenga ingerencia el propio hombre. La concepción del hombre frágil se levanta a partir de la relación contestataria contra la ilusión de las diversas concepciones antropológicas en que, directa o indirectamente ha entrado a tallar un hombre fuerte. Por otro lado, es el mundo de la segunda mitad del siglo XX y los comienzos del XXI con sus distintos problemas, sobre todo el calentamiento global, el posible fin de la historia (y cómo haya que entender esto último) lo que genera la fisura del ser humano frágil.

El ser humano singular, en cambio, se debe en su gestación, al deslumbramiento que sigue ocasionando la verdad revelada. La angustia y desesperación que lo fisuran se deben, antes que nada, a la distancia que nos separa de Dios, y esta distancia está a su vez en directa relación (de acuerdo a *Temor y temblor*), con el hecho de que, como seres humanos, estamos escindidos entre dos polos: de un lado, la razón y el sentido común, y, del otro, la fe⁹⁷. Abraham, el “padre de la fe”, es un modelo inalcanzable para nosotros. Con nuestra mirada asentada en la razón y el sentido común, si vemos pasar a alguien por ahí y sabemos que se dirige a sacrificar a su hijo a Dios, lo consideraríamos un loco o un asesino, y haríamos todo lo posible por detenerlo.

Según leemos en el *Tratado de la desesperación* (1849) la desesperación es justamente la de no poder ser-sí-mismo. En primer lugar, el hombre es autorrelación; en todo lo que hace, decide, piensa, siente, está no sólo en una relación con el objeto hecho, decidido, pensado, sentido, sino consigo mismo. Y en esta autorrelación el hombre procura ser-sí-mismo, mas se ve envuelto en ello en una *antitética existencial*. La dialéctica hegeliana se piensa ahora sobre un fundamento existencial: ahí se presenta, por ejemplo, la tesis como posibilidad (en cuanto a *lo que podemos ser*) y la antítesis como necesidad (*lo que ya somos*). La síntesis no es posible en esta existencia, sino en la vida eterna, lo que es motivo de fe⁹⁸.

Justamente en la perpetua búsqueda del sí-mismo se manifiesta una singularización del hombre. Se trata del sí-mismo de cada cual y no más de una cuestión genérica. Así nace el ser humano singular con Kierkegaard. Pero, este sí-mismo es ser-en-Dios, y ello sería únicamente posible en la vida eterna. Y por eso en el camino del sí-mismo, irrealizable este último en este mundo, se recapitula con Kierkegaard la concepción de un *segundo nacimiento* que, ya decíamos, propone Meister Eckhart. Se trata de que cada cual prepare el segundo nacimiento, que es ahora el de Cristo, en ti. Atendiendo a este segundo nacimiento, dirijamos nuestra mirada a la obra *Migajas filosóficas* (*Philosophische Brocken*, 1844), libro que Kierkegaard llamó también *Pequeñeces filosóficas* (*Philosophische Kleinigkeiten*), título que posteriormente cambió. Como antes del segundo nacimiento, vive el hombre todavía en la no-verdad, leemos allí:

“Hasta tanto él ha estado en la no-verdad y que ahora recibe la verdad con su condición intrínseca, se da en él una transformación que es como del no-ser al ser. Pero este tránsito del no-ser al ser es aquel del nacimiento. En tanto él, que *existe*, no puede nacer, y a pesar de todo, nace. Llamemos a este tránsito *renacimiento*, por virtud del cual él viene completo por segunda vez a este mundo

97 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. de Jaime Grinberg, Buenos Aires: Losada, 1968.

98 S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, trad. de Carlos Liacho, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1960. En adelante: Tdd.

como sucedió con el nacimiento de un hombre singular, que todavía no sabe del mundo en el que nace, si acaso está poblado, si hay otros hombres en él; porque se puede ser bautizado en masa, pero no se puede renacer en masa. Así como aquél con ayuda de parto socrática ha nacido por sí mismo, y por ello olvidó lo otro del mundo, y en un sentido profundo con nadie más estuvo en deuda por algo, así aquel renacido no le debe nada a nadie en particular, pero todo a aquel maestro divino; y así como aquél para sí mismo olvidó el mundo íntegro, de cara al maestro se olvida éste de sí mismo”⁹⁹.

De este modo, vemos como con Kierkegaard se replantea históricamente el *homo viator*, sólo que ahora a partir de un nuevo fundamento que podemos llamar ‘existencial’, y lo llamamos como tal porque precisamente tiene que ver con el ser humano singular. Pero, éste es ahora un *homo viator* renovado, sobre todo en atención al modo de entender la fe como *salto* y *apuesta* por parte del filósofo, siguiendo en ello una línea iniciada por Pascal.

Con el ser humano singular se juega a la vez algo de enorme gravitación que tiene que ver con nuestra ligazón con lo universal, que aquí se hace presente como lo divino. Ello atañe al “yo” en su mismidad. Algo que ya se anuncia con el *homo viator*, y por supuesto también con el sujeto universal, podemos observarlo ahora con la constitución del hombre singular: *lo esencial del yo es universal*. En Kierkegaard se presenta esto sobre todo relacionado con su modo de entender el pecado original. Tal vez más radicalmente que lo que atañe a la concepción del hombre como cosmopolita (*Weltbürger*) y la relación que ello tiene con el imperativo categórico (*un acto se justifica en la medida en que todos deban hacerlo*), con el pensador danés se trata de que lo que individualmente haces tú a alguien, se lo haces a la humanidad entera.

Así como ocurre con el segundo nacimiento, también este último pensamiento está adelantado por Meister Eckhart. Siguiendo su doctrina del “desasimiento liberador” (*loslösende Abkehr*) cuando te has desasido de tus ataduras con las cosas y con las representaciones que tienes de ti, te quedas con nada. Pues bien, en esa nada de ti estás más cerca de ti mismo que a raíz de cualquiera de aquellas representaciones anteriores. Eckhart: “Allí donde te encuentres a ti mismo, allí renuncia a ti; esto es lo mejor de todo”¹⁰⁰.

Eckhart apunta a que cuando has practicado el desasimiento hasta sus últimas consecuencias, eso que descubres de ti, esa nada de ti mismo, es la humanidad, es lo humano que hay en ti (en lo que se reconoce una impronta platónica en su pensamiento).

99 S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Alemania: GTB, 1981, p.17-18. / Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta, 2007.

100 M. Eckhart, *Tratados y sermones*, trad. de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983.

Como podemos ver, nuestro tema principal en torno al “ser-humano”, al *ser humano* como el guión que debemos cumplir, se ilumina muy particularmente tanto desde Meister Eckhart como desde Kierkegaard.

2

Interesa tener en cuenta que la filosofía no es en absoluto ajena a estilos de exposición, que significativamente caracterizan los alcances del pensar de los distintos filósofos. Así advertimos claramente una afinidad entre Heráclito y el aforismo, entre Platón y el diálogo, entre Aristóteles y el tratado, entre Marco Aurelio y el monólogo, entre Montaigne y el ensayo, y a ello le agregaríamos un estilo prácticamente no atendido hasta ahora: la réplica, y la afinidad que por de pronto tiene con Leibniz (pensemos en la réplica a Locke de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, o la réplica al Obispo Bayle en la *Teodicea*). Pues bien, el modo de la réplica se presenta también en el pensamiento del filósofo de Copenhague. Y así como Leibniz logra hacer avanzar su propio pensamiento a raíz de aquellas sucesivas réplicas, así de modo más radical todavía, Kierkegaard, podría decirse que descubre lo más propio de su pensamiento a raíz de la permanente réplica a Hegel. Justamente la consideración hegeliana del poder del concepto y su despliegue, es motivo de réplica por parte de Kierkegaard, ya que ello le parece una abstracción, para plantear que en definitiva todo se juega en el hombre singular, el ser humano volcado ahora hacia sí mismo.

Los distintos pensamientos kierkegaardianos que ya hemos destacado —elección, autenticidad, segundo nacimiento, salto y apuesta— remiten al hombre que se constituye ahora como ser humano singular.

Y no deja de ser peculiar que el *homo viator*, al replantearse de renovada forma con Kierkegaard, sea el que anticipa y le abre un nuevo surco al hombre por venir: el hombre como proyección. Con todo, hay en ello cierta explicación plausible: el *homo viator* ya suponía claramente una introversión, que nos lleva a recordar la sentencia de San Agustín: *redi in te ipsum, in interiore hominis habitat veritas*, “vuélvete hacia ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad”. Conectado con ello, cabe destacar muy especialmente que, junto con ser el filósofo danés el gestor del ser humano singular, lo es también de la filosofía de la autenticidad. La preocupación por la autenticidad ha estado desde remotos tiempos en la humanidad. Durante milenios ella estuvo determinada por nuestra pertenencia, nuestro ser partes de algo mayor, ya sea el estado o alguna religión. Ha sido necesario un proceso de sostenida individuación, de liberación de aquella pertenencia anterior, para que la autenticidad llegue a ser algo que me compromete a mí conmigo mismo. En la historia de la filosofía éste es el momento que representa justamente Kierkegaard.

Es más que probable que el hombre antiguo y medieval no haya sentido este desafío de ser auténtico, así como lo experimenta el hombre contemporáneo.

Seguramente ello tiene que ver con la tarea más que nada realizada dentro de la modernidad de formarse como individuo y junto con ello ser cada vez más libres, por lo tanto ser capaces de realizar su propio proyecto, a todo lo cual ligamos la autenticidad. La vivencia de la autenticidad tiene poca cabida en la perspectiva de ser óptimos ciudadanos *-polítés-* empeñados en la tarea de la construcción de la *polis*, como en la perspectiva de existir en una actitud de obediencia a la Iglesia. A lo más, en este último caso, y en lo que atañe al *homo viator*, tiene una relevancia particular la veracidad y la posibilidad de una buena conciencia. Y éste es el punto, que destaca particularmente en el *Tratado de la desesperación*: el ser-sí-mismo se debate, a diferencia del *homo viator* en su versión tradicional, entre ser-en-Dios y ser autónomo, independiente. El hombre, en tanto autorrelación, supone a la vez una síntesis que nunca logra constituirse plenamente: por eso la desesperación. A partir de ello, podemos entender el siguiente pasaje:

“¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano, es decir que, desde entonces, la relación tiene que dirigirse” (Tdd, p. 24).

Se colige de las últimas palabras cómo estamos aquí a la vez en las fronteras de la concepción de la fe como “querer creer” de la obra *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno.

Es pues desde estas inmediaciones que abre sus alas la filosofía de la autenticidad y que se va a continuar a través del ser humano como posibilidad y proyección, cuyos gestores son en primer lugar Jaspers y Heidegger. En definitiva, diríamos que es para el hombre de nuestro tiempo para quien tiene lugar la autenticidad, tanto es así, que la sentimos como un valor decisivo intransable e irremplazable. Y esto se debe al hecho irredargüible de que nuestra individualidad, nuestra autenticidad está amenazada por fuerzas como el mercado, que cual feria, exhibe artículos de consumo, cosas variopintas que nos invitan a poseerlas, queriendo convencernos de que su posesión trae consigo lo mejor para nosotros, como que ése y no otro es el camino a seguir.

Pero, si la autenticidad tiene sentido sólo cuando está amenazada, asimismo sucede que ese mismo mundo publicitario (el agente de tal amenaza), genera como estrategia mensajes y apelaciones a la autenticidad. Esto es visible en la mayoría de los reclames publicitarios.

Después de Kierkegaard, han sido Jaspers y Heidegger quienes han desarrollado un pensamiento, de acuerdo al cual, el hombre está esencialmente enfrentado a la tarea de ser-sí-mismo, de ser auténtico, a lo cual lo llama su conciencia (así en particular, en Heidegger). En este contexto, la conciencia recupera el antiguo sentido de una voz. Pero, la así llamada voz de la conciencia, tal como ha sido concebida en la tradición y que aparece distintamente en Tomás o en Kant, des-

de la perspectiva heideggeriana, dice demasiado, señalando que debemos hacer esto o lo otro. Al contrario, el llamado de la conciencia en Heidegger no dice nada, sino que es un *hablar silente*, pero que dice mucho más que todo decir habitual.

Que la conciencia no diga nada en particular es decidor respecto de la autenticidad, ya que justamente al no estar más el individuo excesivamente supeditado a ciertas instituciones, no tiene ahora un camino predeterminado que seguir. La conciencia tradicional solía hablar nada más que en el sentido de un llamado a seguir ese camino, mas ahora no hay ninguno, sino que cada cual lo tiene que hacer por sí mismo. Pero, con ello ya en el horizonte se perfila un nuevo tipo humano que se acerca con una nueva máscara, una nueva forma de auto-entenderse y de instalarse en el mundo.

10. Ser humano como proyección

*Ser hombre es ser libre.
El sentido de la historia es que
nos convirtamos realmente en hombres.
Jaspers*

1

Dasein y Existenz; ‘ser nada más que ahí’ (*Dasein*) y ‘ser-sí-mismo’ (*Existenz*). Bajo esta dupla se puede concebir el pensamiento filosófico-antropológico de Karl Jaspers. No deja de ser insólito que la expresión *Dasein*, “ser-ahí”, la entiende Jaspers como “ser ahí no más”, *bloss da zu sein*, ya que ello coincide con la jerga juvenil *chilensis* de que algo, o alguien es “ahí no más” (es decir, es algo insignificante). En efecto, el *Dasein* jaspersiano corresponde a nuestro modo de ser meramente básico, elemental. De acuerdo con él, simplemente nos atenemos entonces a lo que *ya* somos (siendo así mera “constancia” –*Bestand*). Este modo de ser se rige por las generalidades (*Allgemeinheiten*) que se expresan en códigos biológicos, sociales, económicos, jurídicos, morales y políticos. Aquí la orientación en el mundo (*Welt*) que se constituye a partir de la relación sujeto-objeto, es evidente: si te riges por esos códigos, esquemas (*Schemas*) o generalidades, *está todo bien y no tendrás problemas*.

Con todo, se trata aquí de nuestro modo de ser efectivo e indesmentible, y que en todo momento *ya* somos. Pero hay el impulso de ir más allá de esta situación, este estado en el que regularmente nos encontramos, y por eso requerimos de una “orientación filosófica mundanal” (título de la I Parte de *Filosofía*, 1931)¹⁰¹. Ahora bien, con esa orientación estamos *ad portas* del “esclarecimiento existencial” (*Existenzerhellung*) (título de la II Parte de *Filosofía*). Aquí se trata del salto (*Sprung*) del *Dasein* a la *Existenz*, de nuestro ser meramente “ahí”, a la posibilidad de ser-sí-mismo”. Con ello se plantea a su vez una suerte de retro-tracción, en el sentido de que el ser-sí-mismo, la autenticidad (*Eigentlichkeit*) no lo podemos objetivar (una eventual objetivación de él equivaldría a alguna forma de elitismo o fascismo, en cualesquiera formas). Ello significaría declarar como modelo prefigurado algún modelo de sí-mismo. El ser-sí-mismo es pues *en proceso*, está siempre haciéndose. En esta perspectiva, la crítica realizada, entre otros, a Jaspers (pero mucho más a Heidegger) por su concepción de un “ser-sí-mismo” o posible “ser auténtico”, por parte de Adorno en su *Jerga de la*

101 K. Jaspers, *Philosophie I* (“*Existenzerhellung*” –“Orientación filosófica mundanal”-), München: Piper, 1994. En adelante: Ph. / Ed. cast.: Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

autenticidad, yerra en el blanco¹⁰². El ser-sí-mismo a lo más vale en el pensador de Oldenburg como “señal” (*signum*), no como algo que pudiéramos representarnos objetivamente.

Respecto del ser-sí-mismo, por otra parte, importa pues sobretodo la *posibilidad*. En lo que se cumple que la retrotracción de que hablábamos es en cuanto que el sí-mismo como *posibilidad* consiste justamente en que nos asumamos como tales. Entendido así, el sí-mismo es posibilidad, es decir, no es algo más allá de ésta. Por lo tanto, aquí no cabe preguntarse acerca de una *posibilidad de...* En rigor, no hay posibilidad de esto o lo otro, en lo que atañe a la *Existenz* como ser-sí-mismo. Ella es posibilidad, y para decirlo más claramente aun, ella es poder-ser que asumimos como tal. La posibilidad en la acepción usual de la palabra, es, en general, *posibilidad de... algo, de que llueva o que no llueva, que llegue o no llegue fulano, que haya o no buena cosecha de trigo, que suba o baje alguna acción de la Bolsa*. Mas, esta acepción de la posibilidad se refiere a todo lo que es mero *Dasein*, en lo que debemos tener en cuenta que éste, nuestro modo de ser básico y elemental, lo compartimos con los demás fenómenos del universo (también la máquina, la piedra, el animal, el astro, son *Dasein*). Pues bien, dentro del inconmensurable ámbito de lo que es hay este ente, “ontológicamente señalado”, que somos nosotros mismos, cuyo carácter esencial es ser él mismo posibilidad, y en aras de ser-sí-mismo, se trataría de que se asumiera como tal. Vista la posibilidad de esta laya, justamente lo que, en primer lugar, distingue al ente que somos, es la posibilidad. Todos los demás entes pueden ser esto o lo otro, y en cada caso esto no depende de ellos, sino que están pre-determinados a ser de una u otra manera.

Pues bien, este ente singular, en cuanto que él mismo es posibilidad y que, ciertamente porque es posibilidad, es también libre. La libertad pues sólo es sobre la base de la posibilidad. Mas, la fuerza del sentido habitual de la posibilidad de ser esto o lo otro, según pre-determinaciones, o que suceda esto o lo otro, es tal, que el ser humano tiende a auto-entenderse de acuerdo a esta última dimensión habitual de la posibilidad. Cuando ello es así, el ser humano se auto-entiende a la vez como mero *Dasein*, como algo *dado* y determinado por los códigos, esquemas o generalidades que antes hemos acotado.

Además, cabe aducir que, si nuestro ser es posibilidad, esto quiere decir no solamente que no somos algo meramente dado y pre-determinado, sino que no hay propiamente una “sustancia” o “naturaleza” humana, o, si se quiere, lo que ella sea, es mero *Dasein*, ser-ahí no más. Pero la existencia es distinta del ser-ahí. Pues bien, a través de lo que llama Jaspers “filosofía de la existencia” se abre un nuevo horizonte dentro de las concepciones antropológicas: el ser humano como posibilidad y proyección (correspondiendo este

102 T. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit (Jerga de la autenticidad)*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970.

último término –proyección (*Entwurf*)– al modo como Heidegger concibe al ser humano.

Si nuestro ser es pues posibilidad, poder-ser, ello quiere decir que es siempre un *siendo*, un *haciéndose, desenvolviéndose*, es decir, él no está nunca acabado, realizado, completado, resuelto. Jaspers muestra, según ya destacábamos a propósito del ser humano volitivo, cómo la concepción del hombre como posibilidad comienza a despuntar con Nietzsche, en el cual se entiende el hombre como “un ente que se produce a sí mismo” (*ein sich hervorbringendes Wesen*), a saber como “auto-producción”. Ello da cuenta nuevamente del parámetro de amalgama y sinergia dentro de nuestras concepciones antropológicas, y resulta obvio que ello se da siguiendo la diacronía en sentido inverso, lo que implica que es el ser humano como proyección el que se amalgama con el ser humano volitivo, y no al revés. Por lo demás, sólo en el sentido y dirección de esta diacronía inversa se da toda amalgama y sinergia entre las concepciones antropológicas. Desde el animal racional en adelante hemos comenzado a quedar atrapados no sólo en la flecha del tiempo, sino en lo que estimamos como “realidad”. Los sucesos, los eventos de esta realidad empírica, suponemos, no sólo se dan bajo una relación causal, sino sucesivamente. El *homo sacer*, en cambio, no sólo habita en un tiempo cíclico, y por lo tanto no está atrapado en la flecha del tiempo, sino que, por apoyarse en el mito, está también desligado de cualquier atadura con una supuesta “realidad empírica”. Es así como sólo para el *homo sacer* sería posible una diacronía en ambas direcciones, hacia atrás y hacia delante.

Si no hay en rigor una naturaleza o sustancia humana, y nuestro ser es esencialmente posibilidad, encontramos en esto una incomparablemente fuerte relación contestataria con todas las concepciones antropológicas anteriores. En ellas siempre estuvo en juego concebir al hombre de acuerdo a algo *dado* en él, que lo distingue de los demás entes: una capacidad, una facultad, alguna marca diferenciadora. Teniendo en cuenta este trasfondo histórico-filosófico, cabe decir que con la concepción del ser humano como posibilidad y proyección se inaugura una nueva era en las concepciones antropológicas. Ya nada de lo que sigue en ellas puede ser indiferente respecto de esta concepción. Mas, como suele suceder, pese a que esta concepción ya está claramente formulada en la primera mitad del siglo XX, en lo que se refiere a los tiempos de la filosofía, estamos todavía demasiado inmersos en esa concepción como para dimensionarla en su perspectiva filosófica actual y futura.

Con Heidegger se entiende el ser humano también como ‘*Dasein*’, sólo que aquí esta palabra tiene un alcance completamente distinto: es cierto que también significa ‘ser ahí’ y así ha sido traducida¹⁰³. Mas, este “ahí”, a diferencia de Jaspers, no alude a lo meramente dado, a lo que es “ahí no más”, sino que es nada más ni nada menos que el “ahí del ser”, vale decir, el ámbito, la estancia (*Stätte*) de apertura, en que se puede revelar u ocultar el ser y lo que *es* (los entes). Siguiendo con la comparación con Jaspers, podemos decir que el *Dasein* heideggeriano ya es la *Existenz*, y ello en la medida en que Heidegger reconoce en el *Dasein* a la vez un desafío; no hay aquí dicotomía entre uno y otro (cfr. SuZ, p. 309). Cabe agregar que ambos términos significan ‘existencia’ en alemán, sólo que ‘*Dasein*’ puede tener un alcance más amplio (como en Jaspers) y referirse a cualquier ente que es; ‘*Existenz*’, en cambio, se circunscribe (por lo general) a la existencia humana.

Heidegger sostiene en el Parágrafo 9 de *Ser y tiempo* que “La ‘esencia’ del *Dasein* radica en su existencia”. Esta sentencia es particularmente reveladora respecto de la concepción antropológica del ser humano como posibilidad y proyección. Ante todo ella quiere decir, así como veíamos con Jaspers, que el ser del hombre no está dado, que no hay sustancia ni naturaleza humana, y que, por lo mismo, nuestro ser, nuestra “esencia”, tiene recién que hacerse, proyectarse; nuestra esencia, nuestra definición se da con el existir. Pero, con Heidegger, a la vez que somos proyección, somos también “yección” (*Geworfenheit*), a saber, estamos lanzados o arrojados en nuestro ser y en el ser de la plenitud, en el mundo. Pero, así como somos apertura (*Erschlossenheit*), por de pronto porque somos el “ahí” en que se revela u oculta el ser, y somos también yección como a su vez proyección, estamos además igualmente determinados por la temporalidad, la espacialidad, la historicidad. Pues bien, todas estas determinaciones ontológicas corresponden a lo que Heidegger llama ‘existenciales’, y están concebidas en un nivel de igual originariedad (*Gleichursprünglichkeit*); los existenciales son pues co-originarios. A propósito de esto, ya hicimos mención que de aquí hemos tomado el parámetro de la co- originariedad entre las concepciones antropológicas. Tanto en Heidegger como en nuestras concepciones antropológicas se trata de una suerte de juego de espejos. De un lado, el hombre que se mira en los espejos de la apertura, resolución, historicidad, yección, proyección. Del otro lado, el hombre históricamente se mira y se refleja (y desde la atalaya que nos brinda nuestra época, con su correspondiente “altura del tiempo”) como *homo sacer*, ser humano finito, ser humano singular, *homo viator*, ser humano como

103 Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1962. Gaos traduce de esta forma y no así Jorge E. Rivera que opta por no traducir el término, convirtiendo con ello al término en un germanismo: Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Santiago: Universitaria, 1997. Ed. al.: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1977. En adelante: SuZ.

centro, y ciertamente también en tanto ser humano como proyección, siendo todas estas concepciones co-originarias.

3

El eje del pensamiento heideggeriano (y tal vez de todo pensamiento filosófico) está constituido por la relación ser –*Dasein*. En esta relación hay un doble movimiento: por parte del ser, éste se muestra, se revela, y en esa revelación nos llama, nos interpela (*ansprechen*); por parte de nosotros, del *Dasein*, se trata de si él corresponde (*entsprechen*) a esa interpelación o solicitud. El mencionado eje entre ser y *Dasein* se presenta, de este modo, como el movimiento de ida y vuelta entre interpelación del ser (*Anspruch*) y correspondencia del *Dasein* (*Entsprechung*) a esa interpelación.

Esto es extraordinariamente relevante para nuestra indagación de los modos como el hombre se ha concebido históricamente. En ello está en juego la relación del hombre con el mundo, con todo lo que *es*, con el ser en sus distintas manifestaciones. Por de pronto, cabe decir que junto con el reconocimiento de que hay distintos modos de lo que *es*, de los entes: entes físicos, psíquicos, biológicos, técnicos, valóricos, y otros, que son abordados por distintas ciencias, así también cabe preguntarse simplemente por el ser, que se puede manifestar de tan diversas formas, y esto es lo propio, lo que define la filosofía. Pues bien, con todo ello estamos siempre dentro la mentada relación de interpelación y correspondencia: *correspondo o no a la interpelación, a la solicitud, al llamado de la cordillera nevada, a la mirada de la otra persona con que estoy conversando, al rostro triste del niño que practica la mendicidad, al libro que estoy leyendo, al sabor del café que estoy tomando*. Interpelación y correspondencia es lo que asegura una relación viva y profunda con el mundo, con los fenómenos, y con todo lo que *es*.

A su vez, para Heidegger el ser es a la vez revelación (*Offenbarung*) y retiro (*Entzug*). Ello se vincula con su pareja concepción de la verdad: el ser está en identidad con la verdad. ¿Qué es lo verdadero? Lo verdadero es que *hay* algo, que algo *es*, que algo *se da* (*es gibt*). El alojamiento de la verdad está en el ser y en todo lo que *es*; ella se manifiesta precisamente en la revelación de aquello. Mas, al mismo tiempo, el ser de algo, de cualesquiera cosas, nunca se da por entero, y es por ello que el ser a la vez se retira (*sich entzieht*). En efecto, el ser de la naranja que me estoy comiendo nunca se revela del todo, como tampoco el ser de la persona que conozco desde niño, y ello no en función de alguna intención deliberada (al menos en el ámbito de lo humano) sino que, antes que ello: el ser, así como es revelación, es también retiro. Ello expresa el sentido originario del ser y de la verdad. En razón de esto se entiende también que, relativo a la verdad, Heidegger encuentre el término clave en el griego *aletheia*, que significa lo des-encubierto, lo des-velado. El ser y la verdad tanto se revelan como se retiran, tanto se desocultan como se ocultan.

Si entonces la verdad está originariamente alojada en el ser, secundariamente ha sido alojada ella en el juicio o proposición, así como especialmente lo ha llevado a cabo Aristóteles; ello se refiere al sentido de la verdad como adecuación entre cosa e intelecto (*adaequatio intellectus et res*). Heidegger plantea en *De la esencia de la verdad* que esta adecuación puede ser *adaequatio intellectus ad rem* (lo que es propio del realismo aristotélico-tomista) o puede ser *adaequatio res ad intellectum* (idealismo cartesiano-kantiano), pero pese a este giro histórico que tiene ver con el nacimiento de la modernidad (y con la constitución del ser humano como centro) se mantiene el sentido de la verdad como adecuación¹⁰⁴.

Como podemos observar, la verdad como adecuación goza de plena justificación y hacemos uso de ella todo el tiempo en nuestro desplazarnos por el mundo – tan sólo desde el momento que consideramos que la puerta está abierta o no, y ello sobre la base de juicios que no necesariamente formulamos expresamente. Con todo, antes que este estar predeterminados por la adecuación, la verdad está en identidad con el ser, está alojada en el ser. Y si la remitimos únicamente al juicio, proposición o teoría, significa ello que hemos desalojado a la verdad de su hogar originario. Esto es lo que Heidegger tematiza como olvido del ser y la verdad.

Ahora bien, la concepción heideggeriana del ser como revelación y retiro, de la verdad como *aletheia* y la relación entre ser y *Dasein* en el doble movimiento, y agreguemos ahora, en la circularidad entre interpelación y correspondencia, todo ello es de la mayor notabilidad para el impulso directriz de la actual obra *Ser-humano*. Ello es así porque se trata de concebir al ser- humano ontocéntricamente, *desde* el ser, y en este sentido particularmente como “ahí del ser”, como estancia iluminada, como *claro* (al modo de un “claro del bosque”) –*Lichtung*– en el que no solamente se revela o retira el ser de la plenitud, sino nuestro propio ser, y que por ello históricamente da lugar a una pléyade de concepciones antropológicas que, por lo mismo, tienen y tendrán siempre el carácter de pantallas o máscaras.

Mas, por otra parte, lo anterior no debe entenderse de tal modo que propongamos superar aquellas máscaras, bajo el supuesto de poder entendernos y vivirnos desde un lugar prístino, originario, virginal. No, se trata más bien y ante todo de reconocer lo inevitable que son estas máscaras históricas que vestimos y llevamos con nosotros a lo largo de las épocas. Pero, a la vez se trata de sentir y dejarse tocar, al menos en ciertos momentos, por la punta de hielo de nuestro ser-humano.

Como vemos, a nuestro juicio, la concepción del hombre como posibilidad y proyección tendría una particular cercanía con el ser-humano. Pero, ello no implica

104 M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, en: *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2001.

que se rompa el parámetro de la co-originariedad de las concepciones antropológicas. Cada una nos presenta caminos que, desde sus particulares aproximaciones, nos conducen al ser-humano: así, viniendo desde lo sacro, desde la razón o desde Dios mismo. No hay privilegios, prerrogativas o preeminencias ontológicas en esto. La co-originariedad se mantiene.

Al mismo tiempo sucede que, cuando nos asumimos como posibilidad y proyección y lo que va aparejado con ello, cual es el forjarse a sí mismo, pero también la angustia de la elección que hay en la vivencia de la libertad (máxime cuando no hay un camino a seguir preestablecido), ello fragiliza nuestro ser. Hay pues en el ser humano como posibilidad un anticipo del ser humano frágil, con el cual se da también una peculiar amalgama y sinergia.

Del mismo modo, cabe sostener que no se atenta contra el parámetro de la co-originariedad cuando se consideran de modo diferenciado los efectos y repercusiones históricas de cada una de las concepciones antropológicas. A mi modo de ver, la concepción del ser humano como posibilidad y proyección ha sido históricamente de las más revolucionarias, la que ha provocado un vuelco a tal punto enorme que es tan sólo comparable con el del animal racional, el *homo viator*, el ser humano como centro y el ser humano activo. Que el hombre se entienda como posibilidad, que su ser sea poder-ser, significa abrir un proceso de multiplicación gigantesco, en lo que se refiere a los modos particulares como nos vamos auto-entendiendo. Este efecto multiplicador es tanto mayor desde el momento que, de acuerdo al parámetro de amalgama y sinergia, el ser humano como posibilidad está aliado con el ser humano singular, lo cual suscita un proceso de individuación particular tremendamente diferenciado.

Excursio

En torno al hombre-masa

La diferencia entre un gran hombre y un hombre vulgar es que el primero tiene un entendimiento leal, abierto a todas las cosas, y el hombre vulgar tiene un entendimiento parcial y rectilíneo
Confucio

1

Salta a la vista que ya desde la primera mitad del siglo XX hace su entrada sobre la faz de la historia un nuevo tipo humano, el que a la vez ha sido amplia y profundamente pensado en la filosofía del mismo periodo: el hombre-masa (así llamado por José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, de 1930. Veamos como el filósofo inicia su indagación con el cometido de definir adecuadamente al hombre-masa, y su incidencia en la historia:

“El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo, sin alterarlo, a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas, sólo ni principalmente ‘las masas obreras’. Masa es el ‘hombre medio’ ”¹⁰⁵.

Luego precisa que no se trata de una cuestión meramente cuantitativa, de que actualmente haya aglomeraciones en todas partes, de que las calles, los locales, y demás, estén llenos de gente, sino que se trata de una cuestión cualitativa. Por de pronto tiene que haber, para que se constituya el hombre-masa, coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser. Pero, esto acontece con todo grupo social. Por lo demás, es lo que distingue a las minorías intelectuales o ideológicas, a saber, ciertos deseos e ideas que se diferencian de los de la mayoría. En razón de ello agrega el filósofo:

“Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que se siente ‘como todo el mundo’ y, sin embargo, no se angustia, se siente a saber al sentirse idéntico a los demás. Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales —al preguntarse si tiene talento para

105 J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid: Alianza, 1999.

esto o lo otro, si sobresale en algún orden— advierte que no posee ninguna cualidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá ‘masa’ ”.

A fin de cuentas, lo que distingue al hombre-masa es ante todo no exigir nada, acomodarse simplemente a una situación dada:

“Cuando se habla de ‘minorías selectas’, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer de la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva”.

2

Podríamos decir que el hombre-masa está anticipado (como tantas otras cosas) por Nietzsche en las *Contemplaciones intempestivas*, en donde habla de un hombre-neutro o eunuco, y mayor fuerza tiene aún el pensamiento del “último hombre” de la I Parte de *Así habló Zaratustra*, respecto del cual, dice, es como el pulgón o la filoxera que ataca la vid (que simboliza aquí la vida) y que es prácticamente inextinguible, el cual continuará existiendo por los siglos venideros, en razón de lo cual, el nihilismo que, a la vez, le es propio, también continuará.

Por otra parte, el tema del hombre-masa, naturalmente desde distintas aproximaciones, se continúa con el “se” o “uno” (*das Man*) de *Ser y tiempo* de Heidegger. Se dice lo que se dice, se piensa lo que se piensa, se hacen las cosas que se hacen. Este “se” es a la vez el poder y rige sobre nuestra cotidianidad.

Del mismo modo cabe traer a colación lo que Jaspers describe en particular en su obra mayor *Filosofía* (1931) como ‘*Dasein*’ (completamente distinto al *Dasein* heideggeriano) y que significa, según ya veíamos, ser nada más que ahí (*bloss da zu sein*), es decir, el modo de ser, de acuerdo al cual, nos atenemos a lo meramente *dado* en nosotros, determinado por códigos sociales, económicos, familiares, institucionales. Nótese aquí la coincidencia con el hombre-masa orteguiano que, ya destacábamos, no *se exige* nada a sí mismo. Desde el pensamiento desplegado en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, se puede caracterizar nuestra época como que en ella se estaría librando una “última batalla” una vez que se han dado todas las demás, la cual sería precisamente contra el sí-mismo (GSZ, p. 274). En otras palabras, estaríamos a punto (dicho esto hace casi 80 años) de asistir al triunfo definitivo del mero *Dasein*, desapareciendo con ello todo atisbo que pudiera haber de un supuesto sí-mismo, distinto de él.

Años más tarde, en 1964, aparece *El hombre uni-dimensional* de Herbert Marcuse en que, de uno u otro modo, se reanuda el pensamiento en torno al hombre-masa, bajo nuevas perspectivas. Lo mismo habría que decir de *Las estrategias fatales* (1983) de Jean Baudrillard, como de *El imperio de lo efímero* (1990) de Gilles Lipovetzky.

Como observamos, el *factum brutum* del hombre-masa y el pensamiento sobre él atraviesa visiblemente el siglo XX de punta a cabo. ¿Acaso por ello sería la más relevante concepción antropológica de este siglo? En rigor, no.

¿Por qué?

Porque podría decirse que a lo largo de la historia íntegra ha habido realidades fácticas del ser humano, ya sea en términos de un ser humano en estado de ignorancia (en contraste con el animal racional), sumido en un *status corruptionis* (en contraste con el *homo viator*), no mayor de edad (*unmündig*) (en contraste con el ser humano finito), volcado hacia lo externo (en contraste con el ser humano singular), y otros. A nosotros pues, los que hemos vivido en la segunda mitad del siglo XX, nos ha tocado el hombre-masa, este pulgón que ataca la vida, y que sigue más vivo que nunca en los inicios del siglo XXI, probablemente hoy bajo un disfraz muy similar: como “animal consumidor”.

Que el hombre-masa, en cualquiera de sus versiones, sea nada más que un hecho consumado, un resultado, probablemente relacionado con el marxismo o el capitalismo, o más de fondo todavía, con lo que Jaspers describió como “planificación total” (*Totalplanung*) en *Origen y meta de la historia*, no constituye justificación suficiente para elevarlo a una concepción antropológica. Las concepciones en cuestión constituyen, en contraste con el hombre-masa, propuestas, posibilidades de zanjar un futuro de la humanidad.

11. Ser humano frágil

Toda obra nace del deseo, y todo deseo es, a la vez, rico y pobre
Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*

1

Sin duda uno de los rasgos notables de la filosofía del desenmascaramiento de Nietzsche lo constituye precisamente el desenmascarar todo quehacer humano como determinado por una implícita o explícita voluntad de poder, a ratos confesa, por lo general encubierta. El ser-humano *quiere más*, quiere siempre más, y a la vez él mismo es voluntad de superación (vale decir, no sólo quiere más, sino que quiere más para sí mismo, en relación a sus propios desafíos). Justamente en esto radica también el punto de quiebre con Schopenhauer: para Nietzsche no hay suspensión de la voluntad, no hay acciones altruistas, motivadas exclusivamente por el bien del otro, no hay la unión mística o la contemplación de la obra de arte, acompañadas por un abandono completo de la voluntad y sus demandas. ¿O las hay?

Pues bien, si las hubiera, en lo concreto ello no afectaría en nada al hecho indiscutible que la historia de la humanidad se explica en gran medida a partir de la puesta en acción y despliegue de la voluntad de poder. De todos modos corresponde aquí tener en cuenta la esclarecedora interpretación heideggeriana de la voluntad de poder (*Wille zur Macht*) como “voluntad de la voluntad” (*Wille zum Willen*) (HN, vol. 1, p. 46) en el sentido de que ante todo el poder es en primer lugar la propia voluntad, y secundariamente algún poder específico, ya sea el poder económico, político, el que concierne al saber en cualquiera de sus formas, y —cómo no— también el poder de la fe, del mito.

Es aquí donde corresponde abrirle las puertas a una nueva concepción antropológica, cual es la del ser humano frágil. Esta concepción se debe ante todo a Paul Ricoeur, el cual ya en su obra de 1960, *Finitud y culpabilidad*, formula una “antropología filosófica del hombre lábil”. Y así como posteriormente con Vattimo entra en juego la concepción del “hombre débil”, prefiero optar, por nuestra parte, por la ya mencionada expresión: ser humano frágil.

Al iniciar el abordaje del pensamiento de Ricoeur sobre nuestra intrínseca fragilidad, tengamos a la vista que él parte por destacar algo peculiar: si bien con Descartes podemos hablar de un sujeto fuerte (el ser humano como centro), en el propio pensador y fundador de la modernidad tiene esto su contracara. Ricoeur:

“Esta idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer,

según nuestra hipótesis de trabajo, es totalmente accesible a la reflexión pura y señala una característica del ser humano. Como dice Descartes al comienzo de su *IV Méditation*, este ser está constituido de tal forma que ‘me veo expuesto a una infinidad de fallos; así que no debo extrañarme de mis deslices’. Pues bien, eso es lo que quiere hacernos comprender el concepto de labilidad o falibilidad, a saber: cómo se ve el hombre ‘expuesto’ a resbalar” (Fyc, p. 25).

Con ello tenemos una “primera hipótesis de trabajo” que supone que la fragilidad o labilidad es constitutiva del ser humano, y este reconocimiento ha tenido en la tradición algunas anticipaciones, como en el propio Descartes, agregándose a estos anticipos Pascal y Kierkegaard.

Veamos ahora de qué trata la “segunda hipótesis”:

“Mi segunda hipótesis de trabajo afecta al fondo de la investigación y no ya exclusivamente a su forma racional. En ella supongo que ese carácter global consiste en cierto desplazamiento o incoincidencia del hombre consigo mismo; esa ‘desproporción’ del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. ‘No debo extrañarme’ de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo” (Fyc, p. 26-27).

Con ello Ricoeur adelanta además el cometido de la obra en sus pasajes iniciales: abordar el tema del mal: qué es el mal, de dónde proviene, y demás. Prefiere no llamar a ello ‘teodicea’ para no quedar preso de antemano en ese marco, y deja la investigación que emprende en torno al mal sin nombre (¿un nombre posible sería ‘cacodicea’?).

Ricoeur nos recuerda además como en los inicios de la *IV Meditación* Descartes concibe al hombre, en vista de sus errores, fallos y deslices, como situado entre Dios y la nada. Descartes:

“Al tratar de averiguar más de cerca la causa de esos errores, observo que no sólo surge en mi pensamiento la idea real y positiva de Dios, o de un Ser soberanamente perfecto, sino, además, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que dista infinitamente de toda clase de perfección; y entonces me encuentro como un eslabón entre Dios y la nada /.../” (Fyc., p. 26).

A su vez, el hombre frágil o lábil concebido por Ricoeur se vincula con la idea de ser intermediario o mediador entre dos potencias que hay en él y que lo llevan en una u otra dirección, que lo hacen subir o caer. Por de pronto, nos aclara que ese carácter de intermediación no hay que entenderlo al modo de cierto lugar intermedio en que se encontrara el hombre, como entre el ángel y la bestia, sino al modo de asumirse y vivenciarse a sí mismo en términos de un activo mediar

“entre su yo y su yo”. En otras palabras, si se quiere, hay distintas determinaciones en cada cual que se perfilan y plantean como “yo”, pero éste al fin y al cabo no es sino mediación. Veamos cómo se describe al ser humano en tanto mediación, destacando a la vez los hitos tradicionales de su indagación:

“Es intermediario porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. Por eso no explicaremos a Descartes por Descartes, sino por Kant, Hegel y Husserl /.../” (Fyc, p. 27).

Si bien probablemente teniendo únicamente como tras bambalinas la obra de Proudhon, *Filosofía de la miseria*, a la que Marx replicara con *Miseria de la filosofía*, Ricoeur le da a su vez la dimensión de una así llamada “patética de la miseria” a su antropología del hombre lábil. Esto quiere decir que la mencionada labilidad, consustancial al ser humano, se descubre a la vez como miseria:

“¿Dónde encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil? En la *patética de la ‘miseria’*. / Este *pathos* es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óptica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad. Pero ese *pathos* hay que tomarlo en su más alto grado de perfección; aun prefilosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión; y, lo es por su carácter de palabra perfecta, dentro de su orden y de su propio nivel. Por eso buscaremos algunas de esas hermosas expresiones que nos revelan cómo el hombre se ha precomprendido a sí mismo en su aspecto de ser ‘miserable’ ” (Fyc, p. 28).

Fragilidad, incoincidencia, desproporción, y luego a la vez mediación, no valen aquí únicamente como distintos modos de nombrar nuestra labilidad, sino que representan distintas aproximaciones que descubren rasgos de ella; así también la concepción tanto del *Eros* platónico como del “mito de las almas aladas” del *Fedro*. De *Eros*, junto con su carácter creatriz, destacado en *El Banquete*, en cuanto es *poiético* y conduce del no-ser al ser, se destaca también naturalmente su procedencia materna de *Penía*, que significa ‘pobreza’ o ‘miseria’, y, por parte paterna, del dios *Poros*, que simboliza riqueza. También aquí pues se anuncia la patética de la miseria y el hombre lábil.

Del mito de las almas aladas sobresale especialmente lo tímico, el *thymos*, en tanto intermediario entre el deseo y la razón. Ricoeur:

“Entonces aparece el alma como un campo de fuerzas, sujeta a la doble atracción de la razón, a la que Platón denomina ‘lo que manda’ (*to kelúon*), y del deseo, al que caracteriza con el apelativo de “lo que se opone” (*kolún*) (439 c). Entonces es cuando se presenta, enigmático, el tercer término –que Platón llama *tymos*

o “ánimo”—: el *tymos* no es una “parte” dentro de una estructura estratificada, sino una potencia ambigua expuesta a la doble atracción de la razón y del deseo: tan pronto se alía (*symakon*) con el deseo, transformándose en irritación y furia, como se pone a las órdenes de la razón, convirtiéndose en indignación y aguan-te” (Fyc, p. 32).

Y continúa:

“El *tymos*—ánimo, cólera, valor, corazón— representa la función inestable y frágil por excelencia. Esta situación ambivalente del *tymos* del ‘coraje’, presagia dentro de una ‘estática’ del alma todos los mitos del intermediario. Dentro de una concepción estática, el intermediario es un ‘medio’, situado *entre* otras dos funciones o partes; pero dentro de una concepción dinámica, va a convertirse en una ‘mezcla’. Pero entonces la alegoría que todavía se adaptaba a una concepción estática, nos remite al mito, que es el único que puede contarnos la génesis del intermediario” (Fyc, p. 32).

2

El ser humano frágil, el hombre como mediación, como intermediario de sí mismo, como el propio supervisor que pone en entredicho las tendencias a creer que se es más o que se es menos de lo que se es. Esta nueva idea del ser humano de Ricoeur se vincula patentemente a su vez con su pareja concepción del sujeto narrativo. Entra en juego aquí en particular la distinción entre *idem* e *ipse*, a saber, entre cierta *mismidad* que se mantiene en el tiempo y la *ipseidad*, que da cabida a cierta alteridad que va enriqueciendo nuestra identidad, que precisamente en función de ello, tiene un carácter narrativo. Todo ello apunta a la vez a nuestro *yo*, a lo que somos. En *Sí mismo como otro* remite a la obra en que ha comenzado a cobrar fuerza aquella concepción: *Temps et récit, Tiempo y narración*. En una nota al pie del “Quinto Estudio” leemos:

“La noción de identidad narrativa introducida en *Temps et récit III*, respondía a otra problemática: al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos. Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción”¹⁰⁶.

En una línea que ha iniciado Nietzsche de la consideración del yo como ficción, continúa el pensador galo:

“Según la precomprensión intuitiva que tenemos de este estado de cosas, ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en fun-

106 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, D.F.: Siglo XXI, p. 107. En adelante: Sco.

ción de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y si esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se le aplican modelos narrativos –tramas– tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)?” (Sco, p. 107).

Respecto de nuestras concepciones antropológicas, esto es de la mayor incidencia: la consideración de que nuestra identidad y, a la vez, la identidad del ser humano, no sólo es histórica, en términos diacrónicos y genealógicos, sino narrativa, y como tal, ligada nada menos que a la ficción. Desde luego ello justamente fragiliza nuestro estar humanamente constituidos y da lugar por ello a la concepción del ser humano frágil. Sigue Ricoeur:

“Parecía, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia una vida, una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias” (Sco, p. 107).

Pues bien, lo que Ricoeur reconoce, al tomar en cuenta su obra anterior, *Tiempo y narración*, es que respecto de la narratividad y de la constitución identitaria, falta una debida consideración de la temporalidad, a saber, de cómo la narratividad es temporal. Por de pronto, el *idem* que somos, la mismidad, no garantiza nada de esto; es más bien el *ipse* el que imprime su determinación temporal; respecto de este último, entra a tallar no sólo *el otro*, sino *lo otro*, la alteridad en su más amplio espectro. Esto nos lleva a recordar *ensimismamiento y alteración* de Ortega y Gasset¹⁰⁷. Nuestra identidad, en términos orteguianos, se va formando a partir de ambos, es decir, justamente a través de la asimilación de *lo otro* que va alterando, transformando nuestro ensimismamiento.

Volviendo a Ricoeur, independientemente de que, así como en Kant, la mismidad puede ser tanto cuantitativa como cualitativa (al fin y al cabo uno es el que es y se le reconoce como tal, como cierta permanencia en el tiempo) interesa aquí destacar como ella, el *idem* que somos, se mantiene sobre la base tanto del *carácter* como de la *palabra dada* (y esto último se relaciona con la promesa). El carácter lo entiende Ricoeur en el sentido de que “designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona” (Sco, p. 115). Con base en la ética aristotélica, en ello actúa la doble acepción de *ethos*, que alude tanto al carácter (*ethos*) como a la costumbre (*ethos*). Notable es en esto: cómo el carácter va dando lugar a una disposición adquirida (*héxis*), en lo que interviene el hábito (y así llegamos a la vez a la costumbre): “las virtudes son tales

107 Cfr. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid: Revista de Occidente, 1959, p.80.

disposiciones adquiridas, conforme a la regla recta y bajo el control del juicio del *phrónimos*, del hombre prudente (*Ética a Nicómaco*, 1112 a 13)” (Sco, p. 116).

Respecto de la palabra dada, ello tiene que ver con los desafíos más grandes, que apuntan a ceñirse a normas y valores que nos proponemos cumplir. En todo ello, es la ipseidad con su inclusión de la alteridad, la que va modificando al mismo tiempo nuestra identidad.

3

Con Ricoeur claramente asistimos a un desenmascaramiento del supuesto poder del hombre, que históricamente se ha afirmado por el lado de la razón o del instinto y del inconsciente. Ello es lo que expresa el ser humano frágil, y por eso, en cierto modo, a la vez un haber sido desvestido de muchos ropajes para quedar allí finalmente desnudo. Si aplicamos esto a nuestra época, ello se revela en una incapacidad de variada índole: de una moral convincente y que suponga un consentimiento suficientemente amplio, de un gran proyecto político, de una toma de decisiones que conciernen a asuntos tan decisivos como la posibilidad de la clonación humana, formas alternativas de familia, el aborto, la eutanasia, y otros. Pero, si bien hay en todo ello incapacidad, de todos modos ello mismo da cuenta de sinceridad. Con el hombre frágil el hombre finalmente acaba por sincerarse de quién es, para dejar de caer en vanas y peligrosas ilusiones.

De modo radical se presenta esto en *La condición post-moderna* de Jean Francois Lyotard¹⁰⁸, que es considerado como texto fundacional del post-modernismo: se trata de la caída del “meta-relato”, es decir de una cierta narración metafísico-teológica que, al modo de un fundamento originario, le habría estado dando una orientación al hombre a lo largo de la historia. Podríamos decir que ese meta-relato tradicional se lo hemos debido fundamentalmente al animal racional y al *homo viator*.

Hay algo atractivo en esto, en la medida en el que el hombre comienza recién ahora a mostrarse tal cual es, y tal vez en ello encuentra nuevamente su fuerza. Del mismo modo, nos damos cuenta que claramente hay algo de índole dialéctico en esto: encontrar la fuerza en la fragilidad.

Desde uno de los más destacados pensadores del post-modernismo –Jean Baudrillard– se puede observar también la fragilidad en cuestión. En *Las estrategias fatales* –1983– encontramos los puntos capitales de su pensamiento: hiperrealidad, transpolítica, objeto extático, seducción. Obras posteriores como *La ilusión del fin*, *La transparencia del mal*, de alguna manera arrancan de conceptos vertidos en *Las estrategias fatales*.

108 J. Lyotard, *La condición post-moderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid: Cátedra, 1989.

Cada uno de los términos mencionados (hiperrealidad, y otros, incluyendo en ello también las propias *estrategias fatales*) da testimonio de la concepción del ser humano frágil. Por de pronto, las estrategias fatales se refieren a las estrategias del sujeto moderno en su afán de definir, controlar y dominar la realidad y el mundo, en lo cual se ve completamente sobrepasado, deviniendo sus estrategias, por ello mismo, precisamente en una fatalidad. Ellas provocan a fin de cuentas un *efecto bumerang*. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la medicina, la cual, al generar ambientes asépticos, con una higiene y una profilaxis cada vez mayores, nos lleva a tener problemas inmunológicos, quedando expuestos a bacterias y virus mutantes que se ciernen hoy sobre inmensas poblaciones humanas. Baudrillard describe esto al modo de un tránsito que va primero del *valor de uso* de las cosas a un *valor de cambio*, y luego de este último a un *valor fractal*, en el que acabamos en el extravío. Así, sucede con las armas, que han tenido primero un valor de uso (la cacería), luego un valor de cambio (y hasta este punto ha estado todo bajo un relativo control), para desembocar finalmente en el valor fractal, que corresponde a la fabricación de armas atómicas, capaces de destruir miles de veces la vida en el planeta, con lo cual la estrategia de la fabricación de armas se vuelve fatal. Al mismo tiempo, estos objetos –como las armas o la medicina– quedan *fuera de sí*: desde el momento que se precipitan en la mencionada fractalidad, convirtiéndose en *objetos extáticos*.

En razón de lo anterior, podemos ver a Baudrillard como el pensador del *éxtasis del objeto* o del *objeto extático*. En rigor, el alcance que tiene esto es universal, ya que cuando el filósofo-sociólogo habla de objeto alude a la totalidad de la realidad en su relación con el sujeto humano (en lo que se adivina notoriamente un presupuesto kantiano). Por eso, en definitiva junto con el objeto, es la realidad la que queda fuera de sí. A ello se debe que en nuestra época se da esta relación tan singular con la realidad, que ya no la podemos definir, controlar y, mucho menos, dominar; por eso su caracterización como hiperrealidad.

Este haber quedado el objeto, la realidad, fuera de sí, se puede especificar, según veíamos, en la medicina o en las armas, pero también en los más diversos ámbitos –lo cierto es que prácticamente no queda nada fuera. Así la educación: desde el momento que entra la sospecha que lo que llamamos educación o formación más bien deforma, la educación queda fuera sí, es parte del objeto extático, y no menos sucede que desde el momento que entra la sospecha de que este mundo de unos ciudadanos llamados “cuerdos” en verdad semeja la locura desatada, y que probablemente un esquizo-frénico o un loco son más cuerdos que los sujetos llamados “normales”, entramos en la anti-psiquiatría; de este modo, la psiquiatría queda también fuera de sí. Asimismo desde el momento que la moda tiene mucho más poder que la estética, la estética pasa también a ser parte del éxtasis del objeto.

Mas, por otra parte, todos estas manifestaciones particulares del objeto extático, si acaso se hicieran completamente efectivas, el desastre equivaldría a una suerte de cataclismo apocalíptico, y es por ello que Baudrillard a su vez piensa nuestra era como “Era Orbital” en la que sucede que las todas las manifestaciones del objeto extático, por decirlo así, quedan en órbita, circundan el planeta como posibilidades virtuales: así las armas atómicas, la anti-psiquiatría, la anti-pedagogía, la trans-política¹⁰⁹.

De todos modos, para el pensador francés lo que conocemos como historia y, según veíamos, realidad, ya ha quedado atrás, desapareció en la noche de los tiempos, en un punto, un momento relativamente indefinido del pasado que él llama “punto Canetti”, tomando en cuenta que el escritor Elías Canetti ha concebido una idea similar¹¹⁰.

Baudrillard nos hace ver que cuanto más poder ha tenido el hombre con la producción, que es producción no sólo de materiales, herramientas, sino también de finalidades y valores, en definitiva, de sentido, tanto más acechado está por la seducción, por el desvío de lo que con la producción persigue. En rigor lo que triunfa es la seducción y ello se refleja particularmente en la realidad que ya no cae bajo el dominio humano, porque lo sobrepasa la hiperrealidad. Uno de los ejemplos más impactantes de ello desde hace algunos años es todo lo que trae consigo el terrorismo.

4

Ya con el ser humano como posibilidad y proyección, sea concebido éste desde Jaspers o Heidegger, asistimos a una decidida de-sustancialización, de-subjetivación o desfondamiento del ser humano: somos posibilidad, no hay propiamente, por lo tanto, una sustancia o naturaleza humana. Pues bien, con el ser humano frágil esta desustancialización continúa y adopta renovados perfiles: con Ricoeur ella está referida a la afirmación de lo tímico, la mediación, y al mismo tiempo la distancia respecto de toda idea de una supuesta fortaleza humana; con Lyotard se trata de la caída de un meta-relato unificador; con Baudrillard el sujeto particular, caracterizado por la producción, y junto con ello por la posibilidad de control y dominio de la realidad, se ve permanentemente sobrepasado por ésta, generándose de este modo la hiperrealidad. Probablemente la alternativa aquí no es la de enfrentar esta hiperrealidad con más y más producción (esto es precisamente lo que está condenado al fracaso) sino asumir nuestra consustancial fragilidad y que se constata justamente en el hecho de que nuestras producciones de sentido, suelen estar afectas al desvío de la seducción.

109 Cfr. Baudrillard, *La transparencia del mal*, trad. de Joaquí Jordá, Barcelona: Anagrama, 1995, p. 36 ss.

110 Cfr. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jodrá, Barcelona: Anagrama, 1991, p. 12.

Con Vattimo el sujeto débil se expresa a su vez en un pensar débil que tiene que abandonar el supuesto de una verdad universal. En *Más allá del sujeto* clarifica el filósofo italiano que el pensamiento desarrollado allí, tiene sus bases en Gadamer, el cual a su vez se apoya en Heidegger. El nexos con Gadamer apunta parejamente a Nietzsche, puesto que guarda relación con la hermenéutica; aquí el asunto que compete es el asumir que sólo hay *interpretar* y no más un saber constituido. El nexos con Heidegger guarda relación especialmente con la concepción del ser como *acontecer* (*Ereignis*). Todo ello se expresa, nos dice Vattimo, en una triple dirección, a saber:

“a. la de la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres ‘débiles’, ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser ‘acontece’, crece, deviene, según una perspectiva ya ejemplarmente presente en el pensamiento ‘genealógico’ de Nietzsche; b. la de una definición del hombre en términos de ‘mortalidad’: sólo la finitud temporal de la existencia, el efectivo sucederse de las generaciones, y por tanto la muerte entendida no sólo ‘ontológicamente’, sino también ‘ónticamente’ (en la terminología de Heidegger), funda la posibilidad de la historia como trans-misión de mensajes, como acontecimiento no accidental, sino ontológicamente relevante, de la alternancia de las interpretaciones; c. la de una ética que se deberá situar bajo el signo de la *pietas* para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de la acción ‘realizadora de valores’ ”¹¹¹.

Dentro de nuestras concepciones antropológicas la desustancialización del hombre, distintamente con apoyo en Jaspers, Heidegger, Ricoeur, Lyotard, Baudrillard y Vattimo, es decisiva, ya que no podemos propiamente asumir lo que es ser-humano si no es a partir de ella, que supone a la vez un *desfondamiento* del sujeto. Si con el ser humano como posibilidad y proyección este proceso se ha iniciado y continúa adelante con el ser humano frágil, el ser humano consciente es el llamado a completarlo.

111 G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, trad. de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona: Paidós, 1992, p. 5-6.

12. Ser humano consciente

El comienzo de la sabiduría es el silencio

Pitágoras

*Obra de tal modo, que los efectos de tu acción
sean compatibles con la permanencia de una
vida humana auténtica en la tierra.*

*Obra de tal modo que los efectos de tu acción
no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida.*

*No pongas en peligro las condiciones de la
continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.*

*Incluye en tu elección presente,
como objeto también de tu querer,
la futura integridad del hombre.*

Hans Jonas, El Principio de Responsabilidad

1

Parménides con su pensamiento del eterno presente del ser, que está pensado sobre un fundamento ontológico, deja una brecha abierta para continuar pensando en el posible correlato existencial que ello tiene. Podemos observar que en las vivencias humanas más profundas se muestra el anhelo de perpetuar el presente. Ello se expresa en vivencias de completud, de plenitud en las que sentimos precisamente algo completo e íntegro, sin que falte nada, ni nada esté pendiente. Estas vivencias se dan a través de distintos caminos. Si bien uno de esos caminos es el del erotismo, incluyendo ello tanto la sexualidad como el amor, cabe destacar que otros caminos suponen igualmente algún componente erótico: la mística, la meditación, el juego, la creación artística, la contemplación estética, la fiesta, el ritual.

Ya tan sólo al detenernos en esta improvisada lista advertimos que principalmente las vías (a las que remiten aquellos caminos) que conducen a perpetuar el presente, a ser plenamente “ahora” son ante todo dos: una inconsciente y otra consciente. De un lado en estas vivencias podemos ser atrapados por algo Otro, sea esto un tema de arte, una inspiración poética (el “llamado de las musas”), una persona que nos atrae, un juego, la música, el baile, la invocación de un espíritu, y entramos en trance, en éxtasis, en distintos grados. De otro lado, nos podemos elevar con la meditación y también con el pensamiento hasta tal punto que conscientemente nos hacemos gradualmente unos con el ser o la nada, al vaciar nuestra mente por completo. Incluso corresponde agregar al propio pensar, y como recién decíamos, como camino consciente de inserción en

la plenitud del ahora, puesto que, desde antiguo, en particular desde el propio Parménides, la filosofía obedece al impulso de hacerse uno con el ser. Desde la sentencia parmenídea: “Lo mismo es pensar y ser” en adelante este impulso se hace manifiesto casi en todo gran pensador. En Heidegger corresponde ello a lo que atañe al *Denken* (pensar) que para ser radical debe ser *Andenken* (conmemoración, en términos de la “memoria del ser”) (WhD, p. 6). *Andenken* podemos traducirlo también provocativamente como “pensar desde el ser”, ya que eso es precisamente lo que está en juego: que no sea más un pensar, como, según Heidegger, ha sido el pensar tradicional. En este último pensar, de uno u otro modo, hay un sujeto tras él que lo conduce en la dirección que este último se propone y de acuerdo con reglas lógicas. En contraste con ello, con el *Andenken* el pensar debe ser tan radical que en él sea el propio ser el que “habla” y revela su verdad.

Por los alcances que tiene el filosófico “hacerse uno con el ser”, resulta cuestionable hablar de que la filosofía ha estado “persiguiendo” aquello, o aun que haya habido una búsqueda, un anhelo, o —la expresión que nosotros mismos usábamos— un impulso, ya que se trata justamente de un movimiento contrario: que lo Otro, lo absolutamente Otro, el ser, se apodere de ti, que, por lo tanto, incluso no se manifieste en ello tu “yo” habitual que dirige, maneja, controla, se propone esto o aquello, sino que sea un yo, para decirlo con Meister Eckhart, *desasido*, desapegado, para que recién entonces el ser pueda revelarse en su verdad. Por otra parte, esta “verdad”, siguiendo en ello también a Heidegger, no es algo *más* que pudiéramos esperar que se diera o pusiera de manifiesto, sino que la verdad no es sino el ser mismo, en otras palabras, que el ser *es*, diríamos, el ser nada más que en su ser.

Ya adelantábamos que el primero en abrir lo que podemos describir como “el correlato existencial del eterno presente del ser” es Kierkegaard, y no sólo en *El instante (Der Augenblick, 1855)*¹¹², sino en muchas otras obras. Con Kierkegaard se trata del “instante que se eterniza” y como el pensador danés piensa este instante sobre todo en conexión con la elección (*Wahl*) y la reiteración (*Wiederholung*) a perpetuidad de esa elección, que tendría que ser ante todo elección de “sí mismo”, se trata en ello claramente de una vía consciente de “ser plenamente en el ahora”. Ya vimos a su vez que aquél sí-mismo auténtico tiene que ver en Kierkegaard con un “ser en Dios”, y como agregábamos, con un “segundo nacimiento” de Cristo en ti.

Con Kierkegaard pues hay no solamente una vía consciente de inserción en el ahora pleno, sino que esta vía se da a través de la elección reiterada. Ello nos hace percatarnos que, en mayor o menor grado, cada cual está determinado por un presente que se perpetúa a través de nuestras elecciones decisivas, relativas a familia, profesión o una causa por la que nos jugamos. Ello corresponde a la

112 S. Kierkegaard, *El instante*, trad. de Andrés Roberto Albertsen, Madrid: Trotta, 2006.

vez a lo que podemos describir como “fuentes persistentes de sentido”; por lo general las “fuentes ocasionales de sentido” quedan remitidas a las primeras. Mas, las fuentes persistentes de sentido, por muy justificadas y necesarias que sean respecto de nuestra orientación existencial, a la vez se afirman en el tiempo lineal, en la división entre pasado, presente y futuro de la flecha del tiempo. Es más, en esas fuentes persistentes estamos tan obsesionados por las metas a cumplir que tendemos a aceptar únicamente fuentes ocasionales de sentido que las mantengan o refuercen, evitando toda fuente ocasional que pudiera apartarnos de su camino. Todo ello se traduce en definitiva en un penoso permanente sacrificio del instante, en un no ser jamás propiamente en el ahora.

Y si se trata de ser plenamente en el ahora, de perpetuarlo, de hacer del ahora una *momentum*, ello no significa, desde nuestra perspectiva, que deje de haber metas y objetivos por los cuales jugárselas, sino que el desafío es siempre ser plenamente en el ahora, en el camino, yendo paso a paso al objetivo.

A su vez, ello está ligado a un componente que en particular es esencial al juego: el placer de jugar, lo que Roger Caillois ha descrito como *paidiá*, término griego, muy cercano a *paidos*, y que significa ‘alegría’, que puede ascender a algarabía y éxtasis. Justamente lo que caracteriza al niño es el entregarse placentera y espontáneamente al juego. De este modo, jugando, estando el niño plenamente inmerso en el juego, es entonces en el ahora que a la vez se perpetúa. Por su parte, Fink piensa el tiempo propio del juego no sólo como un “alegre presente que permanece en sí mismo” (Ffeh, p. 159), como “oasis de la felicidad”, sino como “tiempo libre” (Ffeh, p. 174).

Es así como perpetuando el ahora, experimentamos no sólo placer en bajar la escalera, sino también en subirla, y en cada paso que damos. El placer no está únicamente al final, en el objetivo, en el lugar hacia donde nos dirigimos, sino también en el camino hacia allá.

Sin embargo, en lo relativo a la inmersión o inserción en el ahora, no se trata de plantear una *filosofía del ahora*, como por ejemplo lo hace en la actualidad quien es conocido como el maestro espiritual Eckhart Tolle en *El poder del ahora*. Hay en ello una posición extrema que descuida el hecho de que, por mucho que el tiempo sea una ilusión, justamente lo que distingue al ser humano es tradición y proyección, y que el presente esté siempre siendo el resultado del encuentro entre ambos, entre pasado y futuro. Debido a ello, igual corresponde justipreciar la capacidad de recogerse desde el pasado y proyectarse al futuro como una capacidad y virtud humana, y por lo que conocemos hasta aquí, exclusivamente humana que distingue al ser humano como tal.

Es cierto que siempre somos en el ahora. Ahora estoy escribiendo estas letras, pero también ahora fue mi primer día de clases en el colegio y ahora se publica este mismo libro, aunque lo primero haya sido hace muchos años, y lo último

todavía no ocurre, mas igual es siempre ahora, como lo plantea muy lúcidamente Eckhart Tolle (LnT). Ahora nace Sócrates, ahora le pregunta al General Laques qué es la valentía, ahora Sócrates es condenado a muerte. Todo es siempre ahora. Es más, interesa a la vez que nuestro “ahora existencial”, el de cada cual y de todo momento, dentro del orden macrocósmico, es nada más que parte de sucesivos *ahora* de constelaciones más amplias. Si pertenecemos al “brazo quilla orión cisne” de la vía láctea, en una sola rotación nuestra galaxia demora 225 millones de años, de tal manera que lo que conocemos como humanidad alcanza a lo más para una milésima parte de esa rotación. Si suponemos a partir de ello que un “año” de la vía láctea corresponde precisamente a 225 millones de años nuestros, resulta de ello que un segundo de la rotación de nuestra galaxia equivale aproximadamente a un siglo terráqueo.

Visto desde esta perspectiva macrocósmica se trata entonces de que en nuestras vivencias de inserción en el ahora nos vaciemos de todo contenido temporal y procuremos estar con la mente y el cuerpo, en definitiva con nuestra conciencia como apertura en el eterno ahora del ser.

2

La propuesta del ser humano consciente como 12ª concepción antropológica se justifica en las siguientes consideraciones:

1. Hay una vía inconsciente y otra consciente de inserción en el ahora y de perpetuarlo. Pero, de la primera únicamente podemos hablar en la medida en que estamos conscientes de ella. Ello le da una primacía a la conciencia. Pero, no por ello este camino de la conciencia de ninguna manera excluye la vía inconsciente.

2. Hay conciencia como apertura y conciencia como orientación. La conciencia no sólo supone apertura del ser, de lo que es y de nuestro propio ser. Ella es apertura, es conciencia abierta al ser, pero también, está en ella la posibilidad de la orientación existencial. Esto significa que ella está ligada tanto a la pregunta por el sentido existencial como al *ethos*, al modo de habitar el mundo.

3. Y justamente porque la conciencia supone no sólo apertura, sino orientación, en ella está la clave del mundo que queremos habitar. Ella es la mediación en la que sucede que en su apertura se le revela algo que es clave para imprimir una orientación, lo que induce a su vez a la decisión y finalmente a la acción. Ello nos muestra que, si queremos cambiar el mundo y precisamente porque se encuentra en una profunda crisis tanto la relación con los otros como con el entorno, no tenemos más alternativa que apelar a la conciencia. De la conciencia como apertura que advierte esta situación mundanal actual tiene que surgir la orientación. Por eso, el ser humano consciente constituye la salida y el camino a seguir.

Peter Sloterdijk propone en una Conferencia titulada “¡Tienes que cambiar tu vida!” (*Du musst dein Leben ändern!*), aparte del libro del mismo nombre, un pensamiento que acogemos aquí plenamente, cual es que de cara al futuro del mundo, no se trata de grandes proposiciones y programas de cualquier índole: tecnológica, económica, política, u otra, sino de un cambio que te concierne a ti mismo¹¹³ (lo cual ciertamente revela cierta impronta platónica). En efecto, desde los inicios mismos de la filosofía, desde los primeros filósofos como Pitágoras y posteriormente con Platón, se expresa el desafío de ampliar la conciencia y ello está íntimamente asociado con la *paideia*, la formación, la educación. El giro dado en las concepciones antropológicas hacia el ser humano singular retoma este mismo impulso, de acuerdo con el cual únicamente podemos pretender cambiar el mundo en la medida en que partimos con un cambio en nosotros mismos. Y a la vez se trata de vivenciar y asumir lo más cabalmente que podamos el ahora, el instante. Mas, en rigor no “se trata” de nada, por cuanto no es el *tratar algo* lo que aquí importa, sino más bien el asunto es *dejar* que el instante se manifieste por sí mismo. A cada instante se juega nuestro ser, de ser tanto lo que queremos como lo que debemos ser. A cada instante se decide quién y qué eres (algo en lo que Sloterdijk pone particular énfasis en su Conferencia).

Agreguemos que es en relación con la primacía ontológica del instante que debe entenderse a su vez el hombre como posibilidad. Nuestro ser posible se juega ahora en este instante. Pero, esto no significa de ninguna manera atomizar cada instante, y a partir de ello saltar de uno a otro. Si nos ejercitamos en sumergirnos cada vez más en el instante, con Kierkegaard podemos decir que entonces él mismo acaba uniéndose, como por una cadena de plata, con la eternidad.

Y así como el instante kierkegaardiano está pensado desde la improbabilidad, la imposibilidad de que algo ocurra y, sin embargo, ocurre, expresándose esto sobre todo en la elección de aquello, así también en Hannah Arendt la acción que puede cambiar el estado de cosas vigente en un momento, en una época dada, está pensada también desde un “infinito improbable” en el artículo “¿Qué es la libertad”, y esto lo relaciona a su vez con uno de sus pensamientos decisivos –la natalidad: la acción que suscita un cambio radical es un nuevo nacimiento, más precisamente, un “segundo nacimiento”. (Como observamos, vuelve a aparecer aquí el “segundo nacimiento” al que nos referíamos antes con base en Meister Eckhart y en Kierkegaard, sólo que ahora en un vínculo singular, a saber, con la acción).

Podríamos decir que el cambio en la conciencia que pudiera provocar un cambio en nuestro modo de habitar el mundo, se presenta como este “infinito improba-

113 P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern (Tienes que cambiar tu vida)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.

ble”, pero que igual deja margen a una probabilidad, por mínima que sea. Arendt contrasta esto con el automatismo que es propio por de pronto de los procesos cósmicos, pero que también determina muy fuertemente nuestra conducta; en cierto modo, ello tiene que ver con cierta domesticación que recibimos y que nos deja presos en una tediosa rutina:

“La verdad es que el automatismo es inherente a todos los procesos, más allá de su origen; ésta es la razón por la cual ningún acto singular, ningún evento singular, puede en algún momento y de una vez para siempre, liberar y salvar al hombre, o a una nación, o a la humanidad. Está en la naturaleza de los procesos automáticos a los que está sujeto el hombre, pero en y contra los cuales puede afirmarse a través de la acción, el que estos procesos sólo pueden significar la ruina para la vida humana. Una vez que los procesos producidos por el hombre, los procesos históricos, se han tornado automáticos, se vuelven no menos fatales que el proceso de la vida natural que conduce a nuestro organismo y que, en sus propios términos, esto es, biológicamente, va del ser al no-ser, desde el nacimiento a la muerte. Las ciencias históricas conocen muy bien esos casos de civilizaciones petrificadas y desesperanzadamente en declinación, donde la perdición parece predestinada como una necesidad biológica; y puesto que tales procesos históricos de estancamiento pueden perdurar y arrastrarse por siglos, éstos llegan incluso a ocupar lejos el espacio más amplio en la historia documentada; los períodos de libertad han sido siempre relativamente cortos en la historia de la humanidad. / Lo que usualmente permanece intacto en las épocas de petrificación y ruina predestinada es la facultad de la libertad en sí misma, la pura capacidad de comenzar, que anima e inspira todas las actividades humanas y constituye la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas”¹¹⁴.

Arendt está pensando al mismo tiempo en lo singular (tal vez el *imposible* del instante kierkegaardiano, es decir, de lo que contra todo lo esperado, ocurre, acontece). Ya en la *Lógica* aristotélica lo singular goza de un estatuto especial. La proposición “Sócrates es mortal” no es particular, sino universal, y digamos que lo es porque se refiere universalmente a “todo Sócrates”. En efecto, Sócrates, como cada cual, es un individuo singular, único e irrepetible. Proposiciones particulares, por lo demás, dentro de esa *lógica* serían aquellas proposiciones con ciertos cuantificadores (“*algunos seres humanos son locuaces*”).

Con apoyo en la “nueva retórica” de Chäim Perelman, la retórica como teoría de la argumentación, entre muchos argumentos clasificados hay uno que caracteriza muy marcadamente nuestro mundo: el de comparación. De alguna nuestra orientación en el mundo exige la comparación entre esto y lo otro, y ella a la vez nos permite tomar decisiones en términos de lo que preferimos y desdennamos. Mas, la comparación tiene límites –y podríamos agregar que con ello se le pone

¹¹⁴ http://www.dooos.org/articulos/otros/Hannah_Arendt.htm

también límites a la racionalidad, al animal racional— ya que hay también la vivencia de lo incomparable, que nos determina Tda, p. 378). Por cierto que esto guarda relación con lo singular, pero más que eso, con ciertas singularidades únicas con las que nos identificamos profundamente. Así, como varios filósofos del erotismo lo han visto, es lo que sucede con *Eros*. Entre ellos, Jaspers en su *Psicología de las concepciones de mundo*, destaca cómo el amor es la única relación humana que ve al otro como individuo, como persona, y no meramente como medio, caso o modelo:

“Lo amado es siempre *individuo*. El individuo es otra expresión para lo absolutamente concreto. La categoría lógica del individuo se *realiza* sólo en el movimiento del amor. Por lo demás siempre indiferente, el individuo es tal únicamente para el amante, y para todos sólo particularidad, como un individuo entre muchos. Para el cognoscente es caso, para el que actúa medio, para el historiador vinculado con lo valórico y construido, para el lógico sin-fin y por ello inaprensible. El individuo empírico es la infinitud, que jamás puede ser agotada por el observador” (PW, p. 124).

Pero, estas singularidades pueden ser de pronto también objetos, un juguete, un paisaje, el hogar. Y resulta que, justamente porque todo ello tiene un valor que sobrepasa toda medida para ti, pasa a romper el esquema, tornándose invaluable. Pues bien, ello nos muestra que ciertas singularidades siguen siendo invaluable para nosotros.

Cuando en 1934 Heidegger recibe el llamado a ocupar la cátedra más importante de Alemania, la cátedra de la Universidad de Berlín, quien era entonces su íntimo amigo, Karl Jaspers, lo ha felicitado cálidamente por ello, y ocurre que pasado un mes Heidegger rechaza aquella cátedra; podemos encontrar la explicación de ello en su bello texto *¿Por qué permanecemos en la provincia?* Leemos allí el siguiente pasaje:

“Este es mi mundo de trabajo visto con los ojos mirones del huésped o del veraneante. Yo mismo nunca miro realmente el paisaje. Siento su transformación continua, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos totalmente recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria”¹¹⁵.

115 M. Heidegger *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, en: Publicaciones especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, “De la experiencia del pensar, y otros escritos”, trad. de Jorge Rodríguez; aparecido originalmente en “Revista Eco”, No. 35, 1963, Bogotá. / También en sitio web: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm

Nuevamente vemos aquí cómo lo incomparable nos puede determinar e identificar, e incluso en lo más íntimo de nuestro ser. Es más, ello es propiamente lo que nos humaniza.

Ahora bien, si esto se da en lo cercano, en lo familiar, en lo que atañe a nuestro ser humano consciente, se trataría que se diera en la amplitud del ser, que se diera respecto del ser humano al menos como habitante del Planeta. Sin duda lo que antes destacábamos del modo cómo Agamben entiende lo sacro (recordemos en términos de una separación de algo que reconocemos que no está a disposición) nos ayuda a entender mejor el amplio alcance que puede tener la aludida singularidad. En medio de un mundo que el mismo Heidegger ha pensado en el sentido de que el ser se revela en nuestra época como mero *Gestell*, como lo dispuesto, intentamos salvar algo de ese *trend* avasallador. Y justamente el mundo se puede salvar en la medida en que somos capaces de sustraer lo que es *vital* no sólo para el ser humano, sino para el Planeta, y reconocerlo como intocable, como sacro.

4

Pensamos al ser humano consciente como ser-humano consciente, vale decir, consciente del guion que cumple, consciente de que el autor del guion es el ser, y que él es el actor. Él ha sido precisamente el actor de este guion a lo largo de la historia, representando los papeles de cada una de las concepciones antropológicas. Pero, entonces cada una de ellas se presenta sin guion, dado que la acompaña el presupuesto de ser una concepción originaria. No todas se han expresado, se han llamado en la época en que surgieron, de acuerdo con los nombres que hemos propuesto. Esos nombres tienen el cariz de fórmulas que no siempre se expresan de ese modo tan sucinto. Pero esto es más bien secundario. Lo primordial es el presupuesto de originariedad. Es por ello que el parámetro de la co-originariedad de las concepciones antropológicas históricas es el que más induce a tomar conciencia del guion teatral del ser-humano. Y, como decíamos, esa toma de conciencia es la que a la vez caracteriza al ser-humano consciente. Y ésta es también, por lo mismo, la razón por la cual el ser-humano consciente justamente lleva (o conlleva) el guion mencionado, lo hace suyo, lo asume, “conscientemente”.

Ahora bien, ante todo lo decisivo del ser-humano consciente es su relación, su estar abierto al ser de la plenitud. Es más, cada una de las concepciones antropológicas históricas supone este desafío, pero desafío que no asume la condición ontológica del guion, del papel, de la máscara, de la pantalla, del velo de Maya, propio de cada una de esas concepciones.

No sólo el parámetro de la co-originariedad contribuye a que haga su entrada el ser-humano consciente, sino quien lo formulara, Martin Heidegger, como también su concepción fundamentalmente ontocéntrica del *Dasein*. Pero también

las concepciones antropológicas paralelas del *homo ludens* y del buscador de sentido apuntan en la misma dirección. Por de pronto, el *homo ludens* porque nos hace tomar conciencia del guión teatral, que es justamente lúdico. Al respecto, cabe agregar que aquí es nuevamente el pensamiento de Heidegger el que es particularmente revelador, en este caso, porque ilumina de un modo clarividente al *homo ludens*, y ello en razón de que lo entiende, así como al *Dasein*, ontocéntricamente. En la Conferencia “La proposición del fundamento” se trata de que *el hombre juega porque está puesto en juego en el juego del ser*. Leemos allí lo siguiente:

“Apenas hemos experimentado este juego y no hemos pensado su esencia, a saber, en cuanto a qué es lo que juega, y quién lo juega, y cómo debe pensarse aquí el jugar. Si aseguramos que el aquí mentado juego, en el que el ser descansa, es elevado e incluso el más elevado juego, libre de todo arbitrio, entonces se dice poco con ello, si acaso esto elevado y lo más elevado no es pensado a partir del secreto del juego” (SvG, p. 186, trad. mía).

En segundo lugar, la concepción del ser humano como buscador de sentido también es afín con el ser-humano consciente. El énfasis está puesto aquí en el incesante buscar, explorar, y por lo mismo, en una aventura siempre abierta y pendiente que, justamente por ello, evita el detenerse en algún punto, establecerse y sustancializarse, pretendiendo haber alcanzado la originariedad.

Destaquemos también que si hemos dicho que el autor del guion es el ser, cabe reconocer que a la vez podría ser el posible Dios. Pero, si fuere así, el guion estaría ya escrito y equivaldría al guion que rigurosamente aprende, sigue y disciplinarmente lleva a cabo el *homo viator* a lo largo de la historia. Es por ello que en definitiva nos mantenemos en que el autor del guion es el ser abierto y abismal, y que posibilita que este último permanezca siempre abierto.

5

Por último, el ser-humano consciente, porque asume que ser humano equivale a un guion, se continúa con ello el proceso de de-subjetivación que en particular comenzara con el ser humano como posibilidad y proyección y se continuara con el ser humano en su estado actual, sumido en su fragilidad. Pero, con toda la cercanía que hay entre el ser humano frágil y el ser-humano consciente, hay a la par una diferencia crucial y en la que nos va el ser: es precisamente una toma de conciencia radical de nuestra co-pertenencia al ser, al cosmos, al entorno, junto a los otros seres humanos, lo que nos puede salvar. Como concluye Heidegger *La pregunta por el técnica*, citando a Hölderlin, “Donde está el peligro, ahí crece también lo salvador”, se trata —si interpretamos esto a nuestro modo— del tránsito del ser humano frágil al ser-humano consciente. Esto lo decimos en el sentido de que en buena medida lo que fragiliza al ser humano de nuestra época es habitar en la era de la técnica, y agreguemos, del imperio y la imposición

de la técnica y de la economía. Cada una de ellas opera aisladamente, se auto-justifica y auto-nutre de sus logros descomunales. Por un lado, la economía de mercado carece de un claro proyecto social, y del otro lado, la técnica carece de un proyecto ecológico. Pues bien, sólo puede haber un nuevo proyecto social y ecológico que se imponga y que revierta la situación en que nos encontramos en la medida en que haya un radical cambio de conciencia y que dé lugar a una nueva conciencia, que sea tanto humanitaria como ecológica. Mas, esta nueva conciencia es únicamente posible hasta tanto y cuando se asume cabalmente en lo que es, y ella es tanto apertura como orientación. La cuestión es entonces que a partir de la apertura a la plenitud del ser, al ser de los otros como del entorno, surja una nueva orientación, que se traduzca en un nuevo modo de habitar el mundo.

Es cierto que la propuesta de un cambio de conciencia es hoy por hoy un lugar común (incluso Al Gore la pronuncia con meridiana claridad y con apoyo en datos rigurosamente científicos). Pero también ella está formulada, entre otros, por Peter Sloterdijk. Sea que consideremos esta propuesta un lugar común o no-común, ello no le resta nada a su intrínseca legitimidad y validez. Sólo procuramos formularla a nuestro modo.

Por otra parte, podría criticarse la mencionada propuesta en el sentido de que un cambio de conciencia es insuficiente, ya que no necesariamente promueve a la acción. Podemos tranquilamente seguir nadando en las tibias aguas de nuestro sincero y desnudo ser humano frágil, esperando de brazos cruzados el Apocalipsis, la helada cósmica. Es como le ocurre al fumador, que sabe que se está matando, y sin ser un potencial suicida, está acortando su vida día a día. Dícese, por lo mismo, que la conciencia, la toma de conciencia, no basta. Lo que se suele agregar a ello es que hay que tocar fondo para que entonces sí la toma de conciencia te lleve a adoptar medidas y actuar. En el caso del fumador suele ser el scanner que detecta el tumor cancerígeno y la quimio- o radioterapia que sigue a continuación. Mas, este mismo ejemplo del fumador nos muestra que la toma de conciencia puede pues llevarnos a actuar. El asunto es únicamente ¿cuándo? ¿Cuándo ya es muy tarde y aparecieron metástasis, y tal vez, demasiadas?

Por otra parte ¿no vamos ya descaminados al hablar de “propuesta”? Los cambios sólo a nivel superficial se producen por “propuestas”. En contraste con ello, los cambios radicales surgen a partir del sentir, a saber, en lo que aquí nos interesa: sentir al otro, sentir el entorno, sentir la vida orgánica e inorgánica (pensando en el alcance que tiene la palabra ‘vida’ en Nietzsche). Como dice Jaspers: *los problemas de la técnica no se solucionan técnicamente*, o como dice Heidegger: *la esencia de la técnica no es técnica*, sólo cuando no respetamos esto, podemos quedarnos ilusoriamente satisfechos con “propuestas”. Por ello, en rigor ni siquiera tiene justificación el hablar de la “propuesta” de una “nueva” concepción antropológica. También ella tendría

que venir de un sentir la vida en toda su amplitud y radicalidad, su embrujo y enigma.

Probablemente a nuestro fumador lo que le ha faltado es precisamente sentir a tiempo la vida, y en particular, su propia vida, tomando conciencia de cómo la daña, para que se genere en él el cambio.

De tal modo que el cambio de conciencia sólo puede tener lugar arrancando de un sentir renovado. Cuando bien lo pensamos, es el sentir el que a su vez provoca los mayores cambios históricos que hacen avanzar la humanidad en distintos momentos y de modo decisivo, así como en particular el sentimiento fue capaz de darle un nuevo fundamento al matrimonio y la familia en la historia, en especial desde el siglo XIX en adelante. Lo mismo si tenemos en consideración que es el sentir el que ha permitido el acercamiento entre personas de distinta raza, religión, ideología, condición económica. Visto desde esta perspectiva, el sentir ha sido clave en el proceso de democratización de distintas sociedades contemporáneas.

Ha habido avances pues, pero también retrocesos, tanto en relación con los otros seres humanos como con el entorno. Si se quiere, los avances no alcanzan a responder a las necesidades imperiosas de salvaguardar mínimamente uno u otro.

He aquí el desafío del ser humano consciente.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Jargon der Eigentlichkeit (Jerga de la autenticidad)*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, trad. del it. al al. de Hubert Thüring, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002.
- Agamben, *Profanierungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005. Ed. Cast.: Profanaciones, Trad. de Flavia Costa y Adriana y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- Aristóteles, *Metafísica*, edic. trilingüe con trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1970.
- Balzac, Honoré de, *El Coronel Chabert*, Madrid: Valdemar, 1996.
- Barzun, Jacques, *Amanecer y decadencia de Occidente*, Madrid: Taurus, 2002.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, trad. de Antoni Vincens, Barcelona: Tusquets, 1992.
- Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, trad. de Joaquí Jordá, Barcelona: Anagrama, 1995.
- Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jodrá, Barcelona: Anagrama, 1991.
- Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres*, trad. de Jorge Ferreiro, México: FCE, 1967.
- Capra, Fritjof, *El tao de la Física*, trad. de Juan José Alonso Rey, Madrid: Cárcamo 1984.
- Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco, 2003.
- Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Descartes, René, *Meditationen*, Hamburg: Buchenau, 1954.
- Dostoievsky, *El gran Inquisidor*, Barcelona: Arola, 2008.
- Eckhart, Mesiter, *Tratados y sermones*, trad. de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983.

- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid: Alianza, 1993.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Reclam, 1997./ Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila: Aguilar, 1963.
- Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana)*, Friburgo: Karl Alber, 1995.
- Fink, *Hegel*, Frankfurt a/M: Klostermann, 2007.
- Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. de Cecilia Frost, Madrid: Siglo XXI, 1989.
- Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997. / Ed. Cast.: *El hombre. Su naturaleza y posición en el mundo*, trad. de Fernando Carlos Vevia, Salamanca: Sígueme, 1980.
- Gehlen, Arnold, *Die Seele im technischen Zeitalter (El alma en la era de la técnica)*, Hamburg: Rowohlt, 1957.
- Gogol, Nicolai, *El capote*, Madrid: Nórdica, 2008.
- Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 2004.
- Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona: Serbal-Guitard, 1991. / Ed. al.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1971. / Otra trad.: *El principio de razón; en ¿Qué es filosofía?*, trad. de José Luis Molinuevo, Madrid: Narcea, 1978.
- Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en: Heidegger. *Ciencia y técnica*, Prólogo de Francisco Soler e Introducción a «La pregunta por la técnica» de Jorge Acevedo, Santiago: Universitaria, 1993.
- Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1961. Edic. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. De Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.
- Heidegger. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (La estructura onto-teo-lógica de la metafísica)*, en: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.

- Heidegger, „Nietzsches Wort „Gott ist tot““, en: *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1977. / Ed. Cast.: “La palabra de Nietzsche “Dios ha muerto””, en: *Caminos del bosque*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1999.
- Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1962. Tb.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Santiago: Universitaria, 1997. Ed. al.: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1977.
- Heidegger, *De la esencia de la verdad*, en: *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger ¿Por qué permanecemos en la provincia?, en: Publicaciones especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, “De la experiencia del pensar, y otros escritos”, trad. de Jorge Rodríguez; aparecido originalmente en “Revista Eco”, No. 35, 1963, Bogotá.
- Heisenberg, Werner, “El descubrimiento de Planck y los problemas filosóficos de la física atómica”, en: *Hombre y átomo*, Ediciones Guadarrama, 24.
- Holzappel, Cristóbal, *A la búsqueda del sentido*, Edit. Sudamericana, 2005.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, trad. de Eugenio Imaz, Buenos Aires: Emecé, 1968.
- Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 1985. / Ed. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín, Madrid: Gredos, 1967.
- Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München: Piper, 1988.
- Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Del origen y meta de la historia)*, München: Piper, 1959. / Ed. cast.: *Origen y meta de la historia*, trad. de Fernando Vela, Barcelona: Altaya, 1998.
- Jaspers, *Nietzsche*, Berlin: Gruyter, 1981. / Ed. cast.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- Jaspers, *Philosophie*, München: Piper, 1994. Ed. cast.: Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 91. / Ed. Cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Edit. Labor, Barcelona, 1955.

- Kant, *Metaphysik der Sitten*. Ed. por Karl Vorländer, Leipzig, 1907. / Ed. cast.: *Metafísica de las costumbres*. trad. de Manuel García Morente, Madrid: Espasa 1921.
- Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? / Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?/*, en: *Kants Werke*, vol. 3, Edic. de August Messer, Berlin y Leipzig, s/a.
- Keller, Gottfried, *Kleider machen Leute (Los vestidos hacen a la gente)*, Gold Collection, Meisterwerke der Literatur.
- Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. de Jaime Grinberg, Buenos Aires: Losada, 1968.
- Kierkegaard., *Tratado de la desesperación*, trad. de Carlos Liacho, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1960.
- Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Alemania: GTB, 1981. /Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, *El instante*, trad. de Andrés Roberto Albertsen, Madrid: Trotta, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Barcelona: Paidós, 1995.
- Löwith, Karl, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (El concepto de mundo en la filosofía moderna) en: Informes de Sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg –clase histórico-filosófica– año 1960, 4, art.
- Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche (Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche)*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Liotard, *La condición post-moderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid: Cátedra, 1989.
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos (Del mito al logos)*, Stuttgart: Kröner, 1942.
- Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1, München: Gruyter, 1988.

- Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit.
- Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid: Alianza, 1999.
- Parménides, texto griego traducción y comentario de Alfonso Gómez Lobo, Buenos Aires: Charcas, 1985.
- Perelman, Chäim y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. de Julia Sevilla, Madrid: Gredos, 1994.
- Platón, *Apología*, Madrid: Gredos, 1992.
- Reeves, Hubert, *El primer segundo. Últimas noticias del cosmos, 2*, trad. de Cristián Vila Riquelme, Santiago: Andrés Bello, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Madrid: Taurus, 1991.
- Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, D.F.: Siglo XXI.
- Ross, Werner, *Der ängstliche Adler*, München: dtv, 1980.
- Russel, Bertrand, *Philosophie des Abendlandes*, München, Wien: Europa, 2002.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer*, Frankfurt a/M: Fischer, 2006.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Hamburgo: Spiegel, 2007.
- Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, (Filosofía de la revelación), en: *Ausgewählte Werke (Obras escogidas)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Schelling, *Erlanger Vorträge*, en: *Philosophisches Lesebuch*, vol. 3, editado por Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a/M: Fischer, 2007.
- Schelling, Friedrich, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1975. / Ed. cast.: *Sobre la esencia de la libertad humana*, trad. de Arturo Altmann., Buenos Aires, Juárez 1969.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores)*, Bern: Francke.
- Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, Buenos Aires: Losada, 1943.

- Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, München: dtv, 2005. / Ed. Cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Trotta, 2009.
- Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*, Stuttgart: Neske, 1998.
- Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske, 1982. / Ed. Cast.: Schulz, *El dios de la metafísica moderna*, trad. de Fidelfo Linares, México: FCE, 1961.
- Sloterdijk, Peter, *Du musst dein Leben ändern (Tienes que cambiar tu vida)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.
- Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien /La conciencia. Fenomenizaciones y teorías/*, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie /Escritos de Filosofía y Sociología/*, editados por Max Scheler, Bonn, 1925.
- Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ed. bilingüe trad. por Raimundo Suárez, Madrid: BAC, 1964. *Untersuchungen über die Wahrheit*, trad. al al. de Edith Stein, Friburgo en Brisgovia, 1955. Ed. cast. : *De veritate*, trad. prefacio y notas de Humberto Giannini y Oscar Velásquez. Santiago: Universitaria, 1978. *Antología*. Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Santiago: Gabriela Mistral, 1975.
- Toynbee, Arnold *Estudio sobre la historia*, Madrid: Alianza, 1971.
- Vattimo, Vattimo, *Más allá del sujeto*, trad. de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona: Paidós, 1992.
- Weischedel, Wilhelm. *Der Gott der Philosophen. Gundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo)*, vol. 1 y 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Weischedel, Wilhelm, *Die philosophische Hintertreppe*, München: dtv, 2003. / Ed. Cast.: *Los filósofos entre bambalinas*, México: FCE, 1972.

Artículos

Ochoa, Renato, “*Fichte, fundamentos de la querella sobre el ateísmo*”, *PHILOSOPHICA*, 27, 2004.

Holzapfel, Cristóbal, “¿Quién habla en la conciencia?”, *Revista de Filosofía*, vol. LIX (2003), Universidad de Chile.

Obras de consulta

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Köln: Komet, s/a.

1000 Jahre. Meilensteine der Weltgeschichte (1000 años. Hitos de la historia universal), Köln: NGB, s/a.

Historisches Wörterbuch der Philosophie (Diccionario histórico de la filosofía). Ed. por Joachim Ritter y Karlfriede Gründer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Die Fragmente der Vorsokratiker (Los fragmentos de los presocráticos), trad. de Herrmann Diels, Frag. 1, Alemania: Weidmann, 1956. /Vid.: *Antología de la filosofía griega* de José Gaos, México: El colegio de México, 1968.

Los filósofos presocráticos, Introducciones, traducciones y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid: Gredos, 1986, vol. 12.

Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der grossen Philosophen (¿Tiene el hombre una voluntad libre? Las respuestas de los grandes filósofos), Editado por Uwe an der Heiden y Helmut Schneider, Stuttgart: Reclam, 2007.

Philosophisches Lesebuch, 3 vol., editado por Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a/M: Fischer, 2007.

Chronik der Deutschen (Crónica de los alemanes), Dortmund: Chronik, 1983.

Los Hechos de los Apóstoles, en: *Nuevo Testamento, Salmos, Proverbios*, Los Geodeses Internacionales.

Ser-humano: (Cartografía antropológica)
por Cristóbal Holzapfel

Editor: Francisco Osorio

ISBN: 978-956-19-0874-1

Santiago de Chile, 2014

Cinta de Moebio Ediciones

Una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad de Chile, bajo una licencia
Creative Commons cc-by 4.0.

