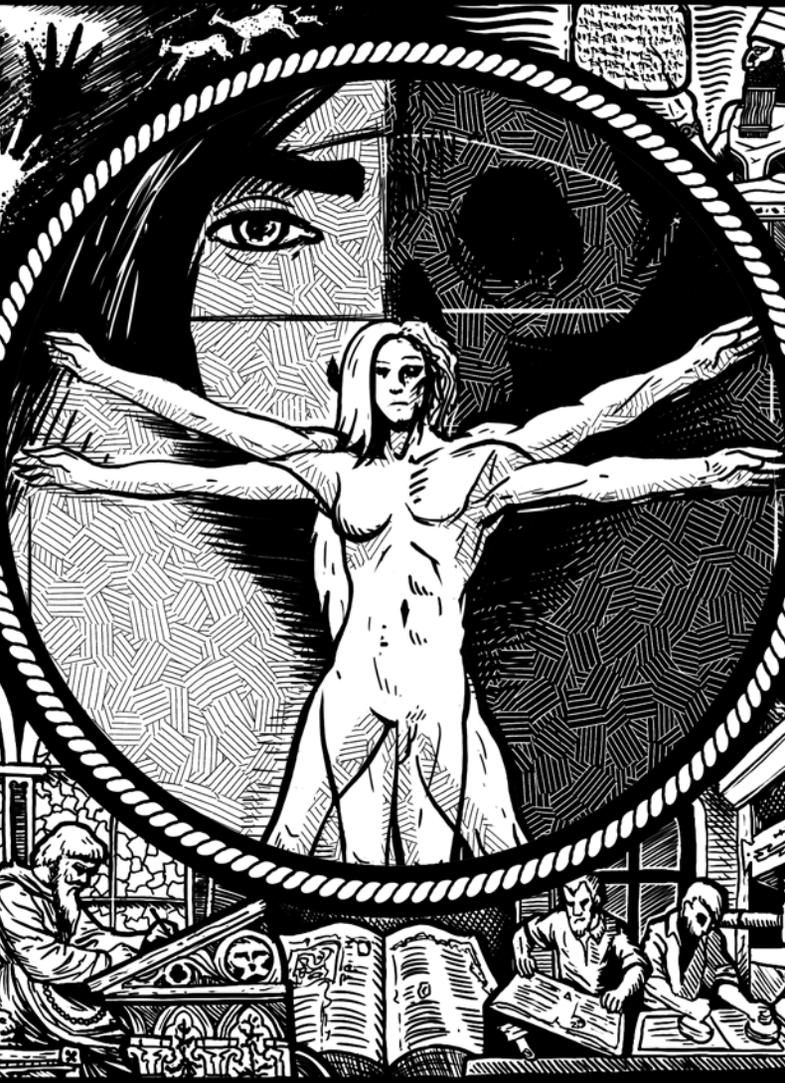




# PERCONTARI

Año 3 • Nº 10 • Santa Cruz de la Sierra, Bolivia • agosto 2016



## Lo humano

Revista del Colegio Abierto de Filosofía

## Colegio Abierto de Filosofía

*Percontari* es una revista del Colegio Abierto de Filosofía.

*Filosofar significa estar en camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas y toda respuesta se convierte en nueva pregunta.*

Karl Theodor Jaspers

### Dirección

Enrique Fernández García

### Consejo Editorial

H. C. F. Mansilla

Roberto Barbery Anaya

Blas Aramayo Guerrero

Alejandro Ibáñez Murillo

Andrés Canseco Garvizo

### Ilustración

Juan Carlos Porcel

### Seguimiento editorial

Gente de Blanco ☺

DL: 8-3-39-14

### Colaboran en este número

H. C. F. Mansilla

Gustavo Pinto Mosqueira

Gillermo Taberner Márquez

Juan Marcelo Columba Fernández

Emilio Martínez Cardona

Mario Mercado Callaú

Jorge Roberto Márquez Meruvia

Christian Andrés Aramayo Arce

Pablo Antonio Sanjinés Rojas

Luis Christian Rivas Salazar

Christian Canedo

Marco Antonio Del Río Rivera

Carolina Pinckert Coímbra

Eynar Rosso

Roberto Barbery Anaya

María Claudia Salazar Oroza

facebook.com/

colegioabiertodefilosofia

revistapercontari@gmail.com

revistapercontari.blogspot.com

Con el apoyo de:



Instituto de Ciencia, Economía,  
Educación y Salud

## La materia que nos distingue

La regla es que toda persona tiene siquiera un momento, así sea fugaz, gracias al cual nota su singularidad. En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz plantea que, cuando somos adolescentes, esta condición se nos revela, lo cual puede concebirse como un impacto mayor. Tomamos, pues, consciencia de que somos diferentes, pero también, como consecuencia del descubrimiento, nos sentimos solos. Una creencia como la de ser únicos, esencialmente irrepetibles, puede servir para el orgullo, aunque, por las exageraciones, causar también peligros. Pero esa certeza está asimismo en condiciones de conducirnos al desasosiego. Porque no todos los individuos se sienten a gusto con dicha condición; no encontrar seres con quienes haya coincidencias, aun en las desgracias, vuelve más pesadas las cargas que la vida nos impone. Por suerte, los elementos que nos unen a otros sujetos, aun cuando pertenezcan éstos a otras generaciones, distan bastante de ser falsos.

Encontrar lo que nos enlaza biológicamente con los demás es, sin duda, importante para entender nuestra naturaleza, pero resulta insuficiente. No se discute que, merced a la ciencia, el conocimiento de las particularidades del hombre haya sido provechoso, permitiendo, entre otros avances, sobreponernos a diversas enfermedades. Sería un absurdo negar que, durante los últimos siglos, esos exámenes del organismo, en distintos niveles, posibilitaron una comprensión más cabal de las conductas, decisiones y reacciones humanas. No obstante, allende lo físico, tenemos un patrimonio que nos hermana: la cultura. Tal como lo hace Michael Oakeshott, me refiero a todo aquello que, en las distintas épocas, hemos creado sin estar pensando sólo en la inmediatez del momento. Esas actitudes, comportamientos, así como experiencias e ideas, aun equivocaciones, constituyen un legado universal sin el que lo humano sería irreconocible. Porque, con esfuerzo, torpeza, ingenio y, ante todo, ganas de vivir, hemos complementado una realidad fisiológica, en resumen, para labrar nuestra propia esencia.

En diversas oportunidades, a menudo funestas, algunos mortales se han concentrado en acentuar las diferencias, pero no desde la perspectiva individual, sino grupal. Está claro que son incontables los criterios que pueden ser útiles para dividirnos. El reto está en propugnar lo que, sin provocar adhesiones irracionales, románticas y sectarias, sea adecuado para mejorar nuestra existencia, al igual que las relaciones con los semejantes. Es un fin de carácter ético que puede percibirse al leer las páginas del presente número. Afortunadamente, como notará usted, apreciado lector, quienes colaboraron en la entrega no consideran innecesario procurar el esclarecimiento de ese común denominador.

E. F. G.

# El corazón pensante<sup>1</sup>

H. C. F. Mansilla

Tomó prestado este título de George Steiner, quien en 1999 escribió un hermoso texto sobre la correspondencia entre Martin Heidegger (1889-1976) y Hannah Arendt (1906-1975), publicada poco antes. Dice Steiner como conclusión de su ensayo *El mago enamorado*: “Pedro Abelardo [1079-1142]<sup>1</sup> también escribió poesía. El paralelismo es obligado. Bien pudiera ocurrir que en los próximos siglos las epístolas entre Abelardo y Eloísa y las cartas entre Heidegger y Arendt se comunicaran unas con otras, iluminándose recíprocamente y levantando, en sus órbitas cruzadas, una cosmografía del corazón pensante”<sup>2</sup>.

La importancia de Martin Heidegger y Hannah Arendt es muy conocida como para volver a evocarla en pocas palabras. Una vinculación amorosa y apasionada entre dos portentos de la filosofía es, por supuesto, un tema de enorme interés. La relevancia de Heidegger ha crecido en las últimas décadas con el despliegue espectacular del postmodernismo y de teorías afines. Por ejemplo: una curiosa combinación de la doctrina heideggeriana con el marxismo ha generado en América Latina la llamada *Filosofía de la Liberación*, cuyo exponente más conocido es Enrique Dussel. Ya en 1959, mucho antes del florecimiento de las tendencias relativistas, Jürgen Habermas dedicó uno de sus primeros textos a la influencia de la filosofía heideggeriana, y haciendo un juego de palabras aseguró proféticamente que el renacimiento de este

pensamiento vendría de la resistencia francesa contra el nazismo<sup>3</sup>.

La oscuridad de los textos de Heidegger ha sido un poderoso ingrediente para fundamentar el dogma acerca de la profunda originalidad y la eximia calidad de la filosofía de este maestro, precisamente en nuestro tiempo, signado por la ciencia y la tecnología. Hoy mucha gente inteligente, que está a la intemperie en lo referente a los valores últimos de orientación, busca como compensación un saber esotérico, arcaizante y misterioso. Y como dice Steiner en su ensayo, “Heidegger parece dominar, si bien de un modo polémico e incluso enigmático [...], gran parte del espectro de la filosofía en el siglo que ahora termina y en los siglos venideros”<sup>4</sup>. La influencia intelectual de Heidegger es simplemente mundial y traspasa, como afirma Steiner, los límites de sus propios escritos para arrojar su luz y su sombra sobre casi todos los terrenos del saber, desde la arquitectura y las artes hasta los estudios sobre las nefastas consecuencias de la tecnología desbocada. Y añade Steiner que el existencialismo, la deconstrucción y la postmodernidad son, en el fondo, comentarios y notas a pie de página de su obra cumbre *Ser y tiempo* (1927)<sup>5</sup>.

Pudiendo equivocarme fácilmente, desde mis tiempos estudiantiles en Alemania (1962-1974) me ha parecido que la fascinación que ejerce Heidegger es algo así como una brillante tomadura de pelo, con rasgos de un fraude erudito y de un culto religioso, que, en el fondo, se asienta sobre un horizonte de prejuicios antiguos y bien enraizados. Precisamente por ello esta seducción de las conciencias representa un asunto fundamental en las ciencias

1 En 1999 tuve una interesante conversación-debate sobre esta temática con el Profesor Dr. Peter Waldmann (Augsburgo), a quien agradezco por sus muchas sugerencias e informaciones.

2 George Steiner, *El mago enamorado. La correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt y la luz que arroja sobre su filosofía y su actuación política*, en: REVISTA DE OCCIDENTE (Madrid), N° 220, septiembre de 1999, pp. 67-82, aquí p. 82.

3 Jürgen Habermas, *Die grosse Wirkung* (La gran resonancia) [1959], en: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Frankfurt: Suhrkamp 1998, pp. 72-81, aquí p. 74.

4 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), p. 67.

5 Ibid, p. 67.

sociales: ¿cómo es posible que textos esotéricos y abstrusos logren interesar y obnubilar a tanta gente en tan diferentes latitudes? En la universidad estudié las obras centrales de la Escuela de Frankfurt y especialmente las de Erich Fromm, y por ello me han interesado vivamente los regímenes políticos que se basan en el deslumbramiento de las masas y en la utilización de los prejuicios de vieja data, pero también en la manipulación del espíritu de gente culta. Algo así, pero de dimensiones más reducidas, generan los sistemas populistas de la actualidad latinoamericana con la ayuda entusiasta de intelectuales que se han formado leyendo a Dussel y a autores postmodernistas. En su libro *¿Qué es la política?*, Hannah Arendt ha expuesto un interesante teorema en torno a esta problemática: la efectividad, pero también la peligrosidad de los prejuicios colectivos se basa en que estos contienen siempre un trozo del pasado y, por lo tanto, una porción de verdad en sentido enfático para la comunidad respectiva<sup>6</sup>. El analizarlos, y aún más el cuestionarlos, significa poner en duda esa verdad. Los ideólogos del fascismo y los defensores del populismo han construido sus ideologías sobre un astuto remozamiento de esos prejuicios.

La utilización interesada y a menudo politizada de textos heideggerianos no ha hecho mella en la autoridad del gran maestro. Por el contrario, ahora tenemos la impresión, afirma Steiner, de que los fragmentos presocráticos representan una especie de oscuro comentario posterior a la obra heideggeriana. Platón, Aristóteles, santo Tomás de Aquino y, obviamente, Schelling, Nietzsche y Husserl emergen hoy *avant la lettre* como glosadores y epígonos del maestro. Hasta ensayistas muy críticos con su persona y obra, como el propio Steiner<sup>7</sup> y Rüdiger Safranski<sup>8</sup>, han dedicado a Heidegger voluminosos retratos intelectuales lindantes

con la gran literatura. Todos los postmodernistas son impensables sin Heidegger. Y entonces se pregunta un Steiner azorado: “¿Algún otro pensador occidental posterior a Hegel ha ejercido, para bien o para mal, un dominio tan absoluto?”<sup>9</sup>.

Al mismo tiempo es casi imposible separar totalmente la persona y obra de Heidegger de su implicación con el nacionalsocialismo alemán. Su involucramiento fue probablemente inferior al de miles de intelectuales de Europa Occidental con el estalinismo y posteriormente con el maoísmo y con otras modas de la izquierda-caviar hasta nuestros días. El caso emblemático ha sido Jean-Paul Sartre, de alguna manera el discípulo más ilustre de Heidegger. La actuación de este último durante los primeros tiempos del nacionalsocialismo alemán a partir de enero de 1933, así como su silencio después de 1945, le provocaron a Steiner “una náusea muy especial”<sup>10</sup>, porque hay que preguntarse, nos dice, si las dimensiones de la obra, el aura de su personalidad y el núcleo del pensamiento heideggeriano estarían o no contaminados hasta la raíz. En su notable obra titulada escuetamente *Martin Heidegger. Una introducción*, el gran ensayista que es George Steiner dedica largas páginas de una crítica severísima al gran filósofo por su “estridente apoyo”<sup>11</sup> al régimen de Hitler en 1933-34 y no le perdona que poseyera un carnet de miembro del partido nazi hasta mayo de 1945 y que se esforzara por pagar las cuotas mensuales del mismo cuando las tropas francesas ya habían ocupado y liberado Friburgo. Asimismo le duele profundamente “la infinitamente extraña utilización del silencio” que el maestro practicó tras la caída del Tercer Reich, también en todo lo referente al Holocausto<sup>12</sup>. Seguidamente asevera Steiner que Heidegger, “este titán del pensamiento y la poesía”<sup>13</sup>, cometió el desliz (o el imperdonable pecado) de comparar la agricultura intensiva y la producción industrial masiva de la Alemania hitleriana con el funcionamiento cotidiano de

6 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass* (¿Qué es la política? Fragmentos del legado póstumo), compilación de Ursula Ludz, Munich: Piper 2010, pp. 9-133, aquí p. 19.

7 George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung* (Martin Heidegger. Una introducción), Munich: Hanser 1989.

8 Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo), Frankfurt: Fischer 2000.

9 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 67-68.

10 Ibid., p. 68.

11 George Steiner, *Martin Heidegger...*, op. cit. (nota 7), 58; cf. también: ibid., pp. 31-33.

12 Ibid., p. 33.

13 Ibid., pp. 14-15.

Auschwitz<sup>14</sup>. Uno de los discípulos más fieles, Walter Biemel, halló la fórmula mágica para explicar este “asunto”, afirmando que el “error” de Heidegger era similar a la equivocación de Platón al apoyar al tirano de Siracusa y, por consiguiente, algo disculpable<sup>15</sup>.

Creo que Steiner estuvo y se halla todavía muy apesadumbrado por la ambigüedad de su admirado filósofo. En el ensayo arriba mencionado, nuestro autor asegura que *Ser y tiempo* es una genuina recreación de la lengua alemana, la más importante después de Martín Lutero. Dice Steiner a la letra: “De acceso extremadamente difícil incluso para quienes tienen el alemán como lengua materna, aunque directamente relacionado con Meister Eckhardt y el último Hölderlin, el lenguaje de *Ser y tiempo* ha producido una serie interminable de malentendidos e imitaciones vulgares, sobre todo entre los acólitos franceses, desde *El ser y la nada* de Sartre hasta los carnavales de la deconstrucción. Pero hasta una lectura inadecuada comunica una sensación de urgencia, de presión exultante de la que en la filosofía moderna existen pocos antecedentes fuera de Friedrich Nietzsche y, extrañamente, del primer Wittgenstein”<sup>16</sup>.

En su artículo-homenaje por los ochenta años de Heidegger (1969) —es uno de los testimonios más brillantes y breves de la creación intelectual en Occidente—, Hannah Arendt describió el “pensamiento apasionado” de su maestro<sup>17</sup>, el cual no conoce ni debe conocer límites, reservas, consideraciones de ningún tipo, pues se asemeja a una tempestad con rasgos tiránicos, que sería la misma que sopla aún hoy desde la obra del divino Platón. Todo gran pensador tendría algo de tiránico<sup>18</sup>. Y esta tormenta deja a su paso algo perfecto y acabado, que como todo lo perfecto, afirma Arendt, regresa a lo muy antiguo,

a lo arcaico y remoto<sup>19</sup>. Aquí Hannah ensalza a Heidegger como el filósofo que ha dado —o que ha devuelto— un nuevo significado al pensar mismo, aquel que se ha atrevido a revelar y expresar la profundidad misteriosa y secreta de la filosofía.

En este mismo homenaje dice Hannah: “[...] hay una persona que llega realmente a las cosas que había proclamado [Edmund] Husserl, que sabe que estas no son un asunto académico, sino que son lo que le importa al hombre porque piensa, y no desde ayer u hoy, sino desde siempre; hay una persona que descubre de nuevo el pasado, precisamente porque para esta persona se ha roto la continuidad de la tradición. [...] Probablemente esto no nos suena hoy en día completamente extraño porque ahora lo hacen tantos; pero antes de Heidegger nadie lo había hecho”<sup>20</sup>. Acerca de esta persona se expandía alrededor de 1924, según Arendt, un rumor que proclamaba: “El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes a las que de manera desconfiada se había supuesto. Hay un maestro; quizá el pensamiento se pueda aprender. Hay, pues, un rey oculto en el reino del pensamiento [...]”<sup>21</sup>. Sólo Heidegger podía ser ese rey oculto. Y, como deja entrever Steiner, lo que anhelaba Hannah era coronar a ese rey secreto y así coronarse ella misma. Desde joven Hannah no cultivaba la virtud de la modestia. En este punto hay unanimidad de pareceres entre los admiradores y los detractores de Arendt. Pero ¿puede un genio ser modesto?

En comparación con Heidegger, Hannah Arendt representa un tipo muy diferente de intelectual. Su estilo es claro y luminoso; da cuenta exhaustiva de sus fuentes y cita con respeto y admiración a pensadores y escritores de muy distinta procedencia. Sus temas son casi siempre políticos y centrados en los acontecimientos decisivos de su época. Se la puede considerar como uno de los espíritus más lúcidos y críticos de la tradición racionalista y

14 Ibid., pp. 34-35.

15 Walter Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek: Rowohlt 1973, p. 7.

16 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 71-72; cf. también: George Steiner, *Martin Heidegger...*, op. cit. (nota 7), p. 16.

17 Hannah Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (Martin Heidegger cumple ochenta años) [1969], en: Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten* (Hombres en tiempos oscuros), compilación de Ursula Ludz, Munich: Piper 2013, pp. 181-194, aquí pp. 187-188.

18 Ibid., p. 194.

19 Ibid., p. 194.

20 Ibid., p. 184.

21 Ibid., p. 184.

democrática. Reflexionando a partir del legado de la Ilustración, Arendt, gran admiradora de Montesquieu, creyó que la función más noble del Estado era irradiar luz sobre los asuntos humanos mediante un buen sistema educativo. Como toda persona inteligente, Hannah tenía una opinión escéptica acerca de la política y la historia. En *¿Qué es la política?* (1993), su libro póstumo y el de prosa más elegante, la autora cree que una renovación de los asuntos públicos hacia lo positivo constituye algo cercano a un milagro; al mismo tiempo, afirma que los milagros son muy raros en la esfera política, pero que ocurren junto con cada nuevo comienzo en la existencia colectiva<sup>22</sup>. La política, para nuestra autora, es un medio para fines más elevados, es decir, para hacer la vida más segura en todo sentido. Y siguiendo la tradición aristotélica, sostiene que el ser humano no es totalmente autónomo, sino que depende de los otros para realizarse plenamente. Esta constelación de acción colectiva, decidida mediante deliberaciones racionales, es la que da un sentido positivo a la actividad política. Se trata, claramente, de temas y proposiciones muy alejadas de la filosofía heideggeriana.

Algunos libros de Hannah Arendt se han convertido en clásicos de la filosofía política, como *Orígenes del totalitarismo* (1951), *Vita activa* (1958), *Eichmann en Jerusalén. Sobre la banalidad del mal* (1963) y *Hombres en tiempos oscuros* (1968). Su estudio sobre las causas y las consecuencias de los regímenes totalitarios es simplemente una obra maestra sobre el tema, llena de datos empíricos y documentales y con una interpretación muy plausible sobre la histeria y el fanatismo de las masas, lo que debería llevarnos a examinar con más cautela la calidad de muchos gobiernos surgidos de elecciones formalmente libres. *Orígenes del totalitarismo*<sup>23</sup> fue, además, uno de los primeros análisis exhaustivos de esos regímenes, cuando la filosofía política no tenía aún modelos para tratar este terrible fenómeno asociado a Lenin y Stalin, Mussolini y Hitler. Ella estudió detalladamente

los vínculos entre ética y política –el gran tema ajeno a Heidegger<sup>24</sup>–, mostrando la complejidad de esos nexos en la actualidad, pero sin renegar de la idea clásica de Aristóteles, quien concebía la política como la continuación de la ética. En su libro sobre la banalidad del mal, nuestra autora muestra que la falta principal de Eichmann y de funcionarios afines del Tercer Reich fue dejar de pensar, es decir: abandonar lo característico y lo más noble del ser humano, que es discernir entre el bien y el mal, entre lo lícito y lo ilícito, justamente en situaciones de guerra y emergencias<sup>25</sup>. Y con esta obra Arendt postuló la idea, que hoy parece anacrónica e ingenua, de que comprender no es perdonar y menos justificar.

Hannah Arendt era consciente de la necesaria posición marginal de los espíritus críticos en la sociedad moderna. El no conformismo social, afirmó más tarde, es la *conditio sine qua non* de grandes logros intelectuales: una expresión impensable para el gran maestro. Y, sin embargo, esta notable pensadora, una de las glorias de la cultura occidental de todos los tiempos, fue discípula, amante y admiradora de Heidegger. El primer encuentro entre ambos ocurrió en 1924, en las clases y seminarios de Heidegger en la Universidad de Marburgo. En los medios literarios alemanes esta curiosa *liaison amoureuse* se ha convertido en un acontecimiento legendario. Como cuenta la biógrafa de Arendt, Elisabeth Young-Bruehl, Hannah percibió a Heidegger como el héroe de una novela: un hombre muy apuesto, con rasgos poéticos, vital, enérgico, deportista, muy audaz y original en el

22 Hannah Arendt, *Was ist...*, op. cit. (nota 6), p. 50.

23 Sobre esta temática cf. el brillante estudio de Kurt Sontheimer, *Hannah Arendt. Der Weg einer grossen Denkerin* (Hannah Arendt. El camino de una gran pensadora), Munich: Piper 2013, pp. 70-86.

24 Como lo vio acertadamente George Steiner: la carencia de la dimensión ética en Heidegger abre las puertas al enaltecimiento del oportunismo político. Cf. George Steiner, *Martin Heidegger ...*, op. cit. (nota 7), pp. 40-41; y la temprana crítica de Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (Heidegger. Pensador en tiempo mezquino), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.

25 Sobre esta temática cf. la propia interpretación de Hannah Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus* (Entrevista televisiva con Günter Gaus), en: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (Yo quiero comprender. Informaciones de la autora sobre la vida y la obra), compilación de Ursula Ludz, Munich: Piper 2013, pp. 46-72.

pensar<sup>26</sup>. Llevaba a menudo la vestimenta típica de los campesinos meridionales alemanes y cultivaba simultáneamente una actitud distanciada, cuando no desdeñosa, hacia estudiantes, catedráticos e intelectuales en general.

En lo personal y en lo intelectual, Heidegger dejó profundas huellas en su alumna, pues representaba una tempestad, como la entendieron los románticos alemanes del siglo XIX. Arendt había crecido en Königsberg, en aquel tiempo la capital de la provincia de Prusia Oriental, que se hallaba en plena declinación económica y política y en la que la actividad filosófica de su hijo más ilustre, Immanuel Kant, era un mero recuerdo literario. Cuando ella apareció en Marburgo en 1924, ciudad gris, tediosa y provinciana, su elegancia sensual y su inteligencia inocultable llamaron la atención de docentes y estudiantes. Dice Steiner sobre ese ambiente: “La calculada rusticidad de Heidegger, su hipnótico sistema de enseñanza, aquellos famosos silencios que reducían a los alumnos más inteligentes a un fascinado terror, hechizaron a la señorita Arendt”<sup>27</sup>. De acuerdo a Steiner, aunque hay algunas dudas, fue Hannah quien solicitó la primera entrevista al señor profesor: “Una jugada audaz que evidentemente hizo que él se sintiera halagado y excitado”<sup>28</sup>. El encabezamiento de las muchas cartas y notas de Heidegger a ella lo dice todo: la primera va dirigida a la “Estimada señorita Arendt”. A los pocos días se transforma en “Querida Hannah”, e inmediatamente después en “Amada” y “Amadísima”<sup>29</sup>. No hay duda de que Heidegger fue tocado por un espíritu superior –por un fuego filosófico que recuerda los primeros tiempos del pensamiento griego– que inspiró desde entonces toda su obra. Él mismo reconoció posteriormente que el periodo entre 1924 y 1928 –precisamente los años de la relación con Hannah– fue “en extremo exci-

tante, concentrado y productivo”<sup>30</sup>. El maestro admitió también que Hannah fue “la pasión” de su vida<sup>31</sup>. Me atrevo a decir que estamos ante uno de los ejemplos más hermosos de la constelación clásica: la vinculación entre *eros* y *logos*. Y hasta podríamos afirmar que ideas centrales de *Ser y tiempo* nacieron de aquella etapa de concentración y creación, generada por el amor tempestuoso entre el maestro ya maduro y la joven alumna.

Han sobrevivido pocas cartas de Hannah Arendt a Heidegger en este periodo. La manifestación más importante de ese despertar erótico-filosófico es el poema *Sombras*, compuesto por Hannah en abril de 1925. Ella se ve a sí misma como extraordinaria y, al mismo tiempo, como muy vulnerable<sup>32</sup>. Recuerda con intensidad dolorosa la presencia del maestro, pero, muy literariamente, supone que se puede comprender mejor una historia de amor cuando se la transforma en un texto y cuando el presente es convertido en pasado. “Todo sufrimiento”, dice Hannah, “se vuelve soportable si se lo integra a una narración”<sup>33</sup>. Pero le tomó mucho tiempo, toda una vida, el liberarse de la influencia del *magos* de las palabras, el campeón de la retórica filosófica, el encantador de serpientes. Aquí hay que añadir, con frialdad racionalista, que este juego presupone siempre la presencia de aquel que quiere ser encantado, arrullado y adormecido por el canto ilusorio del amor y la admiración. Curiosamente en su ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (1948), Arendt llegó a decir que Heidegger era el último romántico y que su completa falta del sentido de responsabilidad se debía a su carácter juguetón (*Verspieltheit*), que, a su vez, provenía de la locura genial y de la desesperación<sup>34</sup>. En un rapto de indignación, llegó a afirmar (en una carta de 1950 a su esposo, Heinrich Blücher)

26 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit* (Hannah Arendt. Vida, obra y tiempo), Frankfurt: Fischer 2013, p. 92.

27 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 71-72.

28 Ibid.

29 Cf. el análisis en: Thomas Wild, *Hannah Arendt. Leben Werk Wirkung* (Hannah Arendt. Vida obra resonancia), Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 18-21.

30 Testimonio recogido por Walter Biemel, *Martin Heidegger*, op. cit. (nota 15), pp. 33.

31 Testimonio recogido por Thomas Wild, op. cit. (nota 29), p. 19.

32 Fragmentos de *Las sombras* en: Elisabeth Young-Bruehl, op. cit. (nota 26), pp. 91-95.

33 Testimonio recogido por Elisabeth Young-Bruehl, op. cit. (nota 26), p. 93.

34 Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?* (¿Qué es la filosofía de la existencia?), en: Hannah Arendt, *Sechs Essays* (Seis ensayos), Heidelberg: Schneider 1948, pp. 49-51.

que después de la guerra Heidegger no había cambiado y que todas sus expresiones eran “la misma mezcla de vanidad, mentira y cobardía”. Pero en la carta más hermosa y sentida que envió a Heidegger (junio de 1972), Hannah recuerda con nostalgia las décadas del sagrado vínculo y le dice a Martin que él le ha enseñado a leer: “Nadie lee ni ha leído jamás como tú”<sup>35</sup>.

El aspecto práctico-cotidiano de esta relación fue la clandestinidad, desde el primer hasta el último día. Nunca vivieron juntos, nunca aparecieron juntos en público. Ella debió sufrir su amarga cuota de humillación, que, según Steiner, estimuló y amortiguó simultáneamente su apetito. En efecto: ella le rogó textualmente que la poseyera como y cuando él deseara. Era la “entrega abnegada a un único”<sup>36</sup>, como ella misma admitió. Frente a Heidegger, Hannah se mostró siempre, en sus propias palabras, “gozosa, radiante y libre”<sup>37</sup>. En abril de 1928, ya terminada la primera fase del encandilamiento, Arendt concluyó una nota dirigida a Heidegger con una cita de Elizabeth Barrett Browning: “Y, si Dios lo quiere, / os amaré aun más después de la muerte”<sup>38</sup>.

En 1925 Arendt abandonó Marburgo y continuó sus estudios en las universidades de Friburgo y Heidelberg, donde se doctoró (1928) bajo la tuición de Karl Jaspers, quien se convirtió en el amigo más cercano por el resto de la vida. Era lo opuesto a Heidegger: éticamente intachable, enemigo del nacionalsocialismo, leal, discreto y modesto, siempre dispuesto a ayudar al prójimo. La tesis doctoral de Hannah, titulada *El concepto de amor en san Agustín*, fue indudablemente inspirada por el mago y encantador, pues él le escribió por entonces: “Estar en el amor es estar arrojado a la auténtica existencia. *Amo et volo ut sis*’, dijo en una ocasión san Agustín, y yo te amo y quiero que tú seas lo que eres”<sup>39</sup>. Está claro que

este querer es también una orden: Hannah debe llegar a ser ella misma, pero esta identidad debe estar subordinada al maestro. De este periodo provienen las cartas más interesantes intercambiadas entre Hannah y Martin, epístolas en las cuales se trasluce una intensa preocupación filosófica, combinada con una pasión amorosa a menudo desbordante, sobre todo de parte de Heidegger. Este le va comentando en detalle a Hannah el desarrollo de *Ser y tiempo* y da a entender cómo los conceptos más abstractos están teñidos por los efluvios de un corazón pensante. “Sólo en Sören Kierkegaard”, dice Steiner, “encontramos algo parecido a esta fusión de espíritu y sexualidad, de juego metafísico y erotismo”. Y añade: “De las cartas se desprende una especie de ternura feroz (la expresión es probablemente ingenua, pero no sé de qué otra forma decirlo)”<sup>40</sup>.

Thomas Wild, en modo más sobrio, calificó este vínculo como una historia de rompimientos y fases vacías<sup>41</sup>. En febrero de 1950, durante el primer viaje de Hannah a Europa después de la guerra, ocurrió un encuentro entre ella y Martin que también ha ocupado a los literatos. En el “luminoso amanecer” de esta “epifanía”, después de más de veinte años sin verse, relata Hannah, Heidegger reconoció “la culpa de su silencio”. Pero, para desilusión de Arendt –y del mundo culto–, el silencio no se refería a las implicaciones de Heidegger con el nazismo, sino simplemente a su incapacidad para reanudar el diálogo con la amada después de 1928. A partir de 1967, nos dice Steiner, floreció de una manera misteriosa “un tercer periodo de intimidad espiritual. Otoñal pero intenso, duraría hasta el final”<sup>42</sup>. En julio de 1975, poco antes de su propio fallecimiento, Hannah se encontró en Alemania con su sobrina Edna Brocke, especialista en temas de antisemitismo, quien le reprochó que fuese a visitar a Heidegger. Hannah le habría contestado a modo de justificación: “Hay cosas que son más fuertes que el ser humano”<sup>43</sup>.

35 Testimonios citados en: George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 76-77.

36 Testimonio recogido por Elisabeth Young-Bruehl, op. cit. (nota 26), p. 97.

37 Citado en: George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), p. 73.

38 *Ibid.*, p. 74.

39 Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen* (Cartas de 1925 a 1975 y otros testimonios de los legados póstumos), compilación de Ursula Ludz, Frankfurt: Klostermann 1998, p. 31.

40 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), p. 76.

41 Thomas Wild, op. cit. (nota 29), p. 20.

42 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), p. 76.

43 Edna Brocke / Frank Olbert, “*Judenfeindschaft ist ein Gefühl*” (“La enemistad hacia los judíos es un sentimiento”) [entrevista], en: KÖLNER STADT-ANZEIGER (Colonia) del 29 de julio de 2015, p. 21.

Con el paso del tiempo, Hannah, a pesar de que conocía la verdad sobre el oportunismo de Heidegger, se convirtió en el agente literario, la traductora y, ante todo, en la defensora más adecuada del maestro, pues sobre ella no recaía ninguna sospecha de simpatías por el Tercer Reich y el fascismo. Como dije, Arendt nunca conoció la virtud de la modestia, pero se comportó de modo casi servil y humillante frente a su mentor. Cuando Hannah retornaba a Alemania y a los brazos del encantador de serpientes, se convertía de nuevo en la estudiante postrada a los pies del genio. George Steiner describe así esta situación: “Esta fidelidad casi ilimitada, a la que Heidegger debió una gran parte de su rehabilitación, al menos con toda certeza en el mundo angloamericano, es más sorprendente por su unilateralidad. Sólo muy poco a poco, y con apenas disimulado disgusto, Martin Heidegger se dio cuenta del alcance de las obras de Hannah Arendt y de la celebridad internacional que la rodeaba. La condición de estrella que ella había alcanzado en los ambientes académicos, los honores que se le dispensaban, especialmente en Alemania, le parecían un poco desconcertantes, e inclusive tal vez ofensivos. ¿No le bastaba con la gloria de servirle a él?”<sup>44</sup>.

Según Steiner la correspondencia entre Martin y Hannah se parece a la de Abelardo y Eloísa por el intercambio de poemas. Los de Arendt son flojos, de acuerdo a Steiner, pero los de Heidegger son un prodigio de elegancia y concisión, de belleza estética y de alto contenido filosófico<sup>45</sup>. La creación de expresiones desacombradas es única y los juegos verbales son espléndidos. A esto no hay nada que agregar.

Mi largo, tedioso y confuso texto tiene dos objetivos muy limitados: rendir homenaje a esa pensadora excepcional que fue Hannah Arendt y demostrar que el amor a un genio no significa ser esclavo suyo y ni siquiera seguidor de sus ideas. Wolfgang Heuer, otro biógrafo de Hannah, señaló que la influencia de Heideg-

ger sobre ella era evidente, pero restringida a la recuperación de la Antigüedad clásica para enriquecer el saber contemporáneo, a la revaloración de la poesía para entender el mundo y al rechazo del determinismo histórico<sup>46</sup>. En la elección de sus grandes cuestiones de estudio, en su estilo literario y en sus convicciones éticas, Hannah siguió caminos propios.

Hace más de cincuenta años escuché en las universidades alemanas conferencias de notables intelectuales, como Karl Jaspers, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Richard Löwenthal y Karl Löwith. Eran brillantes oradores, sin duda alguna, y lo que decían era importante y acertado. Pero Hannah Arendt era extraordinaria: parecía que improvisaba, pues hablaba sin ningún manuscrito. Brindaba un discurso muy bien estructurado, con muchos ejemplos concretos y sin perder nunca la conexión con asuntos actuales, por más abstracto que fuese el tema general. Y lo que decía lo expresaba con pasión, a momentos con una fina ironía y frecuentemente tocaba fibras emotivas íntimas. Ella misma se iba entusiasmando al exponer sus ideas y al final lograba el favor del público, aunque a propósito exponía tesis incómodas para obligarnos a reflexionar de forma autónoma. Distanciándose de Nietzsche y Heidegger, aseveraba que la pasión del pensar y la voluntad del poder deben tener siempre un objetivo racional y razonable, y que para ello era indispensable elaborar juicios valorativos bien fundamentados<sup>47</sup>. Con ello anticipaba una crítica a las actuales corrientes relativistas. Aprendió mucho de su maestro, a quien nunca dejó de amar, pero como Aristóteles con respecto a Platón, siempre fue más amiga de la verdad. El corazón pensante sigue siendo, por suerte, un enigma.



44 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 77-78.- Heidegger habla también acerca del amor de Hannah como un “amor al servicio de mi trabajo”. Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe...*, op. cit. (nota 39), p. 25.

45 George Steiner, *El mago...*, op. cit. (nota 2), pp. 80-81.

46 Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt*, Reinbek: Rowohlt 1987, p. 20.

47 Hannah Arendt, *Fernsehgespräch...*, op. cit. (nota 25), pp. 68-69.

# Lo humano, ¿qué es? ¿Qué nos hace «humanos»?

Gustavo Pinto Mosqueira

¿Por qué soy “humano”? ¿Qué me hace “humano”? ¿El hecho de nacer de una mujer ya nos “hace” humanos? ¿El hombre de por sí ya es “humano”? ¿O se requieren algunas condiciones para volverse “humano” durante la vida? Es decir, ¿el hombre se “hace hombre”? O más bien, como pensó Jean-Paul Sartre, “lo hacen”. Si, para algunos, el hombre debe conquistar su libertad durante su existencia en este mundo, ¿se puede sostener análogamente que también debe “conquistar su humanidad”?

¿Qué nos hace humanos, por tanto, diferentes a otros seres o cosas de la naturaleza? La sociedad (?), la cultura (?), el Estado (?), la familia (?), la escuela (?), el trabajo (?), Dios (?), mi subjetividad (?), mi conciencia (?). Son muchas cuestiones para responder. Algunas, sí, serán dilucidadas en este escrito; otras, no. Aunque todas ellas nos hacen pensar en uno mismo y en los otros.

Durante la Edad Media, el hombre se sentía un “pasajero” en este mundo. Dios era el centro de todo. El teocentrismo ocupaba la mente humana. Había que salvar el alma, castigando el cuerpo. Pero entre este periodo y el Renacimiento, el “humanismo” de algunos teólogos, filósofos y literatos puso al hombre en la centralidad de todo, surgiendo así el antropocentrismo: el hombre, no Dios, es el centro del universo. Incluso a Dios se lo humaniza; se lo vuelve cercano al hombre. Esto está significando una de las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina: Dios está tocando con su dedo en el paraíso al dedo de Adán, es decir, del hombre. Jesucristo también es humanizado. Él sufre como cualquier ser humano, como sufre la virgen María cuando tiene en su regazo a Jesús, su hijo, después de ser bajado de la cruz (véase la escultura *La piedad*, de Miguel Ángel). Ahora

hay que preocuparse por el hombre, hay que conocerlo.

El Renacimiento fomentará este deseo e interés por conocer al hombre, a parte de la naturaleza. Así, por ejemplo, Miguel Ángel y Leonardo da Vinci hacen disecciones de cadáveres para saber qué más hay detrás de la piel del cuerpo humano. La Mona Lisa expresa que hay también sonrisa combinada con una mirada a todos los lados.

Ese interés por saber qué es el hombre aumentará en la modernidad. A partir de René Descartes se desarrollará todo un saber sobre el hombre. En su *Discurso del método*, al hablar del hombre, dirá que lo que lo diferencia de los “brutos” (animales) es el lenguaje. Es más, el hombre, con su razón, será el fundamento de la verdad, ya no lo es ni la tradición ni la Biblia. Para descubrir la verdad de la naturaleza, necesita de un método universal; él propuso la *duda metódica*: no aceptar nunca algo como verdadero si no se presenta a mi mente de manera clara y distinta. Puedo dudar de todo, hasta de que no tengo un brazo, pero si dudo es que estoy pensado y si pienso, entonces, existo. “*Cogito, ergo sum*” será el principio que funda la filosofía o metafísica del sujeto o subjetividad en la modernidad. El hombre es un sujeto que primero *piensa*, que tiene *conciencia*. Montaigne, en sus *Ensayos*, sostuvo también que la primera realidad no es el mundo ni la divinidad, sino el sujeto. De manera que, a partir de la modernidad (siglos XVII y XVIII), comenzará la exploración de la conciencia o subjetividad humana, dimensión hasta entonces desconocida y que aún no ha concluido. Kant, Hume, Kierkegaard, Scheler, Heidegger, Sartre, Freud, Lacan, entre otros, continuarán tratando de conocer a este “ser que conoce”. En general, se puede decir con los modernos que lo que nos hace humanos es

que somos “sujeto” o “subjetividad”, o mejor, que tenemos conciencia; somos seres pensantes, racionales, que pueden conocer su interior (la *res cogitans*) y el mundo exterior (la *res extensa*) o mundo de las cosas físicas.

Esa mirada sobre el hombre nunca fue estática. Por suerte. En efecto, Sófocles, en su *Antígona*, antes de nuestra era cristiana, sostuvo que lo específico del hombre, lo que lo diferenciaba de las demás cosas y seres, era que “poseía destrezas para ingeniar recursos”, pero que éstos recursos lo podían encaminar “unas veces al bien, otras veces al mal”.

Platón, en su diálogo *Protágoras* (320d-322d), pensó que el hombre, por participar de lo divino, se distingue de los demás seres, “ante todo por el culto a los dioses”; también, por adquirir el “arte de articular sonidos y palabras, e inventar la habitación y el vestido, el calzado y la cama, y los alimentos sacados de la tierra”. Pero el hombre, viviendo con esos medios, era débil. Tuvo que inventar la técnica política para hacerse más fuerte que las fieras: el sentido del respeto y la justicia permitió crear ciudades en armonía y echar las bases para la amistad.

En esa línea, en su obra *Política*, Libro I, capítulo 2, Aristóteles dice “que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. [...] La razón de que el hombre sea un animal social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer. [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad”.

Somos animales. Pero, por la palabra, el lenguaje, somos distintos a cualquier otro animal. El lenguaje nos posibilita hacer una valoración moral de la realidad o de nuestra vida. Ergo, la palabra garantiza nuestro sentido moral o ético y éste a su vez nos lleva a vivir en sociedad.

Pico della Mirándola, en su *Oración sobre la dignidad del ser humano*, sostiene que el supremo Artesano (Dios), “hizo del ser humano la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: ‘No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh, Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, éstos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que le hemos prescrito. Tú, no sometido a causas algunos angostos, te las definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras de ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas por tu propia decisión.’”

¡Ah! El libre albedrío está en la naturaleza humana para llegar a la bajeza o a la grandeza. Esta elección depende del ser humano mismo. ¡Será lo que él elija ser!

Aunque, como ser biológico, el hombre no puede escapar de las leyes de la naturaleza. Así, Teilhard de Chardin, en su escrito *El fenómeno humano*, sostiene que el ser humano ha evolucionado de lo “más simple a lo más extremadamente complicado”; este “enrollamiento particular de ‘complejidad’ se halla ligado experimentalmente a un aumento correlativo de interiorización, es decir, de *psiché* o conciencia”. Esta *psiché* le permitió pasar al ámbito de la “reflexión” la que a su vez le llevó a “acceder a una nueva forma de Biología”, caracterizada entre otras particularidades por la propiedad siguiente: “Despertar, finalmente, de la conciencia de cada elemento en particular (por causa de una aptitud nueva y revolucionaria de prever el futuro), de una exigencia se ‘sobrevida ilimitada’...”.

Ahora bien, desde la óptica descriptiva, el hombre, según De Chardin, no es más que una de las “innumerables nervaduras que constituyen el abanico, a la vez anatómico y psíquico,

de la vida. Mas, debido a que esa nervatura, o si se prefiere, ese radio, es el único que ha conseguido, gracias a una posición o a una estructura privilegiada, emerger fuera del instinto en el pensamiento, se muestra capaz, en el interior de ese campo todavía completamente libre del mundo, de manifestarse a su vez, de tal forma que llegue a engendrar un espectro de segundo orden: la inmensa variedad de tipos antropológicos que conocemos”.

Los seres humanos, entonces, somos diversos antropológicamente por evolución de la vida.

Max Scheler, en el *Puesto del hombre en el cosmos*, argumenta que la “esencia que hace del hombre un hombre” es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, solo puede serlo al fundamento supremo de las cosas. “Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’. Nosotros preferimos emplear para designar esta X, otra palabra más comprensiva; una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu”. En síntesis, para Scheler, lo que nos hace hombres o humanos es “el espíritu que poseemos” y que comprende lo racional, lo volitivo (los sentimientos de amor, honestidad, comprensión, empatía...), lo que, a su vez, nos permite intuir las esencias de los fenómenos.

Hasta aquí tenemos que lo que hace al hombre “humano”, lo que lo “humaniza”, es la invención de la técnica para trabajar y conseguir sus bienes de subsistencia; el lenguaje; la vida en una *polis*; el deseo de conocerse a sí mismo (Sócrates ya incitaba: “Conocete a vos mismo”); la conciencia; el libre albedrío; la capacidad de reflexionar y de prever el futuro; el espíritu que envuelve la razón y los sentimientos más nobles (amor, veneración, honorabilidad, arrepentimiento, amistad, etc.). Esto hace, nos hace, “complejos” a los seres humanos, no predecibles

ni prescriptibles, no monolíticos, sino seres abiertos a diversas posibilidades de ser que le depara el estar-en-el-mundo.

En este sentido, para Sartre, ya se lo dijo en otro escrito, el hombre (usted, los demás, yo) no es una esencia, sino una existencia; ésta precede a la esencia. En su ensayo *El existencialismo es una humanismo*, afirma: “El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho”.

Todas esas maneras de ver al ser humano, ateas o no, son positivas, alentadoras, esperanzadoras. Pero hay otras que lo ven desde la “otra cara”, por así decir. La concepción del hombre, moderna o contemporánea, también será cuestionada por otros pensadores. En efecto, Karl Marx observó que no existe la conciencia individual, sino que ésta es social; esto quiere decir que es la existencia social la que determina la conciencia de los hombres que viven en sociedad. Por tanto, la sociedad “hace su parte”, en la formación del ser humano.

Sigmund Freud rebatió también la idea de que la conciencia humana sea pura, racional y clara. Porque en cada hombre existe un inconsciente que lleva, impulsa a realizar acciones irracionales. Los *lapsus lingue* son un ejemplo de eso.

Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sostiene que la invención del problema del hombre es reciente. Se comenzó a tocar este asunto a partir del siglo XVI. “El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y sus secretos [...]. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como

aparecieron [...], entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. Foucault critica el hecho de que la tradición filosófica nos ha impuesto la discusión de ciertos temas como: ¿existe Dios?, ¿qué es el hombre?, ¿cuáles son sus derechos como especie?, respecto de los cuales cada uno tiene su postura u opiniones personales, y que estos temas tienen prioridad frente a lo que se debate en el campo político. El autor también cuestiona que la tradición filosófica nos ha legado la preocupación por encontrar el punto central de lo que es el hombre, ante lo cual sostiene que no existe tal centro, pues los seres humanos, piensa Foucault, son “nexos de creencias y deseos carentes de centros” y su lenguaje o palabras y opiniones están determinados por las circunstancias históricas; por lo tanto, existe la posibilidad de que la discusión sobre este tema sea más provechosa hacerla en el campo político. De ahí tal vez el afán de este autor de tratar el asunto del sujeto y el poder, por ejemplo (tema que presentamos en otra ocasión en esta revista).

Como se nota por lo dicho antes, no hay una sola mirada sobre “lo humano”, o sobre lo que nos hace “humanos”, lo que nos “humaniza” y nos distingue de los otros seres de la naturaleza. Aunque con todas nuestras cualidades y “limitaciones”, personalmente sostengo que hay otro elemento que nos distingue de los “brutos”, de las fieras y de una musaraña: el sentido de “religación con un ser trascendente”, con alguna divinidad, en base a la cual el hombre ha construido las religiones, por ejemplo, las monoteístas como el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y otras que llevan en su seno, y lo fundamentan, el siguiente principio moral o bíblico cristiano (que está expresado de otra forma en las otras religiones, pero cuyo contenido es el mismo): “Portaos con los demás como queréis que los demás se porten con vosotros. ¡En esto consiste la ley de Moisés y las enseñanzas de todos los profetas!” (Mt 7, 12). Es decir, nadie en su sano juicio quiere que lo traten mal, o sea que lo castiguen, que lo esclavicen, que cometan injusticias contra él, que le mientan, que lo exploten, que lo maldigan, que le quiten sus pertenencias a la fuerza, que lo priven de su libertad por causas indebidas,

que lo voten de su trabajo por rencor o “falsos testimonios”, que lo traicionen, que lo marginen, etc.; antes bien, busca que le hagan el bien como él está dispuesto a hacerlo a los demás: a decir la verdad, a brindar una buena amistad, a ser justo, a ser compasivo, a ser honesto, noble, responsable, hospitalario, generoso, etc.

Puede parecernos muy romántica, idealista o ingenua esta nuestra postura. ¡Acepto! Pero también veo que en esto tiene que ver mucho la educación, la escuela y el tipo de cultura en la que uno vive, convive, aprende y se forma. Si un niño nace, vive y se hace en una sociedad y un estado de la mentira y la corrupción (como hasta ahora en Bolivia sucede —recomiendo leer el libro de Daniel Pérez Velasco *La mentalidad chola en Bolivia*, o el de H. C. F. Mansilla *El carácter conservador de la nación boliviana*—), aprenderá a mentir y a robar a los demás. Pero si se cría, educa y forma en una sociedad y cultura de la verdad y la honestidad, será un hombre verdadero y honesto. En esto no hay por dónde perderse. Y en este camino se comienza por la casa, la familia, ante los amigos, los compañeros de estudio, del trabajo. Si esto es complementado por un ambiente escolar, estatal, empresarial, institucional que se mueve en esta dirección, lo verdaderamente humano está garantizado, a pesar de que alguna vez nuestra “integridad moral” se haga trizas por el aire. Pero esa misma “integridad” garantizará que ante los errores y limitaciones, el ser humano, usted y yo, podemos levantarnos. Pues, el hombre todos los días deberá ir “conquistando su humanidad”. ¿No le parece a usted?



# La «condición amorosa» de la persona en la filosofía de Julián Marías

Gillermo Taberner Márquez

## I. Introducción

Antes de entrar en el análisis pormenorizado de lo que es el tema que nos ocupa en este ensayo, considero que es necesario dejar constancia de algunos presupuestos básicos desde los que poder acceder a una mejor comprensión de lo que Marías entiende por “condición amorosa”, a la vez que resaltamos la importancia que tiene para su obra y, en especial, para su tratamiento de la muerte y perduración de la vida humana.

En primer lugar, como no podía ser de otra manera, la influencia de sus maestros Unamuno y Ortega a la hora de abordar esta dimensión humana. Recordemos que Unamuno había escrito su *Vida de don Quijote y Sancho* en 1904 y su *Sentimiento trágico de la vida* en 1913; asimismo, Ortega escribió sus folletines titulados *Estudios sobre el amor* entre 1926-1927. Marías era, desde adolescente, gran lector de todo tipo de obras, también de filosofía. Así tuvo acceso a Ortega a los quince años leyendo sus *Notas* como lo declara en sus *Memorias*:

“El acceso a la filosofía había tenido un prelude distante, a los quince años: la lectura de las *Notas* de Ortega, sin el nombre explícito, sin saber propiamente que aquello era filosofía. El curso de Zubiri fue mi primera experiencia filosófica [...] pero pienso que vino a depositarse sobre aquella impresión primeriza de la lectura orteguiana que llevaba ya un germen de orteguianismo antes de llegar a la Universidad”<sup>1</sup>.

A su vez, Marías confiesa tener una gran estima desde su adolescencia por el diario *El Sol*, donde Ortega publicó sus ensayos sobre el amor:

“En aquellos años tenía gran prestigio *El Sol*, fundado en 1917 pero que no leí hasta

los últimos años de bachillerato [...]. La opinión de los intelectuales y de los que mirábamos en esa dirección desde nuestra casi infantil pequeñez se orientaba sobre todo por *El Sol*”<sup>2</sup>.

Con estos datos no podemos más que concluir que Marías se empaparía de los folletines de Ortega, de su –ya a los 18 años– maestro admirado y asumiría para su propia filosofía el fondo de sus expresiones así como el caudal de conceptos que los ensayos de Ortega proponen a cualquier lector ávido de ser enseñado.

Asimismo, con respecto a Unamuno, Marías hace una confesión de su atracción e influencia por el rector de Salamanca en el ensayo, citado anteriormente, *Unamuno: maestro de amor (después de leer Vida de don Quijote y Sancho)*.

Así pues, Marías será punto de encuentro entre estos dos colosos del pensamiento español. De Unamuno asumirá sus intuiciones sobre el amor vertidas en cada uno de los personajes de sus novelas. De Ortega, en fin, aplicará su rigor filosófico, fruto de la aplicación a todas las dimensiones de la vida, del nuevo método creado por su maestro: la razón vital. De Unamuno, el lugar central que ocupa el amor intersexual como presupuesto de la condición amorosa del hombre, pero posibilitando respuestas a lo que en Unamuno sólo son preguntas y anhelos de perduración a través del amado. De Ortega, su visión del amor como proyecto con otro desde la esencial circunstancialidad de toda vida humana, aunque separándose de él en la terminología utilizada.

En segundo lugar y derivado del primer presupuesto, Marías se ocupa del amor desde los primeros escritos de su vasta producción filosófica. Así, en su *Miguel de Unamuno*, escrito en 1943, y a propósito de la novela del rector de Salamanca, analiza cómo en ellas pretende

1 Julián Marías, *Memorias I*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 130.

2 Cfr. op cit ant, p. 81.

mostrar el fondo de la persona, fondo que se autentifica con el amor como uno de los modos humanos por excelencia. El amor despliega todo lo que de auténticamente personal tiene la vida humana. De ahí que Marías defina a esta novela como “novela personal” donde se descubre a la persona:

“Este rodeo [ha hablado del amor] era para entender en última raíz la novela de Unamuno. Vimos que lo que interesaba en ella era la vida misma de los personajes... porque no basta con lo que en la vida ocurre... sino que hace falta aún lo que hace que se haga uno a sí mismo, que sea aquel que se es y no otro: la personalidad”<sup>3</sup>.

Asimismo, el tema del amor aparece en el ensayo ya mencionado, *Unamuno: maestro de amor*, al que remito.

No habrá obra importante en la que no dedique unas páginas a esta condición amorosa, aunque destacaremos: *Antropología metafísica* (1970), *La mujer en el siglo XX* (1980), *Breve tratado de la ilusión* (1984), *La felicidad humana* (1987) o *La educación sentimental* (1992)<sup>4</sup>.

En tercer lugar, lo que en un principio fue descubrimiento del amor desde la novela unamuniana, fue tomando el carácter de análisis filosófico desde los parámetros metafísicos, en cuanto se fundamenta en la vida como realidad radical, proyectiva y biográfica (analizada en su teoría analítica de la vida humana), y antropológicos, al situar la condición amorosa como instalación dentro de la estructura empírica de la vida que llamamos hombre en esa disyunción polar de su instalación sexual.

Desde este presupuesto se pone de manifiesto una de las hipótesis centrales de esta comunicación: Marías enlaza en su filosofía dos formas de tratar la vida humana en principio yuxtapuestas: la unamuniana y la orteguiana, encontrando puntos de unión. Las dos se necesitaban mutuamente para ser entendidas. Pero hacía falta alguien que, desde una postura creativa, asumiera lo más original de Unamuno: la concepción del amor intersexuado

como pretensión de perdurar en el otro, bien de manera física o bien a través de sus obras, como búsqueda, en definitiva, de la perduración individual, personal; y por otra parte, el análisis raciovitalista de Ortega que pone de manifiesto la riqueza expresiva y comprensiva a la hora de analizar el amor humano. Y desde ahí, Marías construye su propia filosofía, también en el tema del amor.

En cuarto lugar, para Marías, el supuesto que hace inteligible la condición amorosa es la condición sexuada como instalación de la estructura empírica de la vida humana. En el siguiente texto de su *Antropología metafísica* resume de forma concisa pero muy clara lo que queremos decir:

“La condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca y proyectiva, de un sexo hacia el otro creando así un campo magnético de la convivencia. Sólo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos sino que consiste en una instalación radical....”<sup>5</sup>.

Ahora bien, cuando Marías analiza el amor siempre considera como auténtico amor (el que aparece en la vida humana como instalación) el enamoramiento. Desde aquí, y utilizando las aportaciones que el raciovitalismo ha hecho en el tema de la vida humana, Marías intentará relacionar la condición amorosa con la postulación de la perduración.

Ahora bien, no se espere en el análisis de Marías una “demostración” al estilo neoescolástico o positivista de la relación que establece entre la condición amorosa de la vida humana y su postulación hacia la perduración. Tan sólo pretende ofrecernos elementos metafísicos y antropológicos desde donde, descubiertas otras dimensiones de la vida olvidadas o no encontradas hasta ahora, poder hacer razonable su reflexión.

A modo de ejemplo de lo que pretendo decir, se puede hacer referencia a lo que en teología suele denominarse los “preambula fidei”, los preámbulos de la fe. Consisten en aquellos

3 Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, O.C. V, p. 67.

4 Podemos incluir aquí su ensayo «Una amistad delicadamente cincelada», de 1953, incluido en su obra *Ensayos de convivencia*, O.C.III.

5 Julián Marías, *Antropología metafísica*, O.C. X, p. 155.

hallazgos conceptuales provenientes de tan diversas ramas del saber como la filosofía, la ciencia, la literatura, el arte, etc., que, sin ser demostraciones de la fe, nos sitúan ante ella en una “antesala” de comprensibilidad que hace posible contemplarla como razonable, digna de tomarse en cuenta. Es verdad que con estos “preámbula” no llegaremos a la fe sino es por la aceptación personal de Alguien que consideramos digno de fe y del que experimentamos su eficacia salvadora en nuestra vida personal. Pero, gracias a aquellos preámbulos, la búsqueda de la fe se nos presenta razonable y, por tanto, apetecible de ser buscada ¿Cómo se va a desear algo que, al menos, no suscite en nosotros el deseo de poseerlo en la medida en que puede enlazarse con nuestros más profundos anhelos? Y ¿qué anhelos, si son verdaderamente humanos, no son razonables y, por ende, vitales? Porque todo lo racional es vital y todo lo vital es racional; y el amor, la condición amorosa, es un hecho indiscutible que aparece en nuestra vida como instalación con una estructura determinada que responde al mismo ser personal en el que está instalado y, por tanto, susceptible de dar razón de ello. Esta es, desde mi punto de vista, la pretensión de Marías: mostrar que la condición amorosa abre, al menos como preámbulo, la posibilidad de razonabilidad de la pretensión de perdurar de todo hombre.

## II. ¿En qué consiste la condición amorosa?

Una vez hemos constatado los presupuestos que debemos tener en cuenta si pretendemos analizar con rigor el tema que nos ocupa en esta comunicación, pasemos a la reflexión de lo que Marías considera “la condición amorosa” de la vida humana. Y para ello es preciso hacerlo siguiendo un orden conceptual que el propio Marías nos propone a lo largo de su pensamiento.

Lo primero que hay que analizar en Marías es su distinción, ya prefigurada en Ortega, entre lo sexual y lo sexuado en el hombre. Sólo así podremos entender aquel supuesto de la condición amorosa, mencionado anteriormente, que era la condición sexual y, a su vez, se pondrá en evidencia el avance que supone Marías respecto de Unamuno.

En segundo lugar, nos adentraremos en el amor como “enamoramiento” desde lo que es la vida humana como circunstancialidad que manifiesta su “menesterosidad”. A partir de ahí iremos desgranando cada una de las características esenciales en las que consiste el “enamoramiento” como la más auténtica expresión del amor humano. Comencemos por la distinción entre sexual y sexuado.

Es sobre todo en su *Antropología metafísica* donde Marías expone con rigor la diferencia sustancial entre estas dos dimensiones de la vida humana. Al principio del capítulo XVII del citado libro, dedicado a analizar la condición sexuada, viene a resumirnos lo que luego intentará analizar pormenorizadamente:

“Hace muchos años<sup>6</sup> vengo utilizando una disyunción lingüística del español que me parece preciosa: los dos adjetivos “sexual” y “sexuado”. La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de nuestra vida humana en general que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas las dimensiones”<sup>7</sup>.

A este respecto, la actividad sexual –lo que Ortega llamará instinto– puede no darse en mi vida y de ello no se derivará, en modo alguno, ningún defecto o ausencia en la medida en que mi vida no consiste en ello. Con lo que acabamos de decir, siguiendo el razonamiento de Marías, no se puede concluir que la actividad sexual no ocupe un lugar importante en nuestro desarrollo personal, ya que es la manera que tenemos las personas de distinto sexo, atendiendo a nuestra circunstancialidad que es corporal, de proyectarnos hacia el amado. Pero la vida humana no consiste en la actividad sexual. Si

6 Una de las primeras menciones, si no la primera, de la distinción entre sexual y sexuado la encontramos en su ensayo «Una amistad delicadamente cincelada» incluido en su obra *Ensayos de convivencia* de 1953, O.C. III. También en *La estructura social* de 1955 en su capítulo VII párrafo 52 donde analiza el amor (Cfr. O.C. VI, p. 379).

7 Julián Marías, *Antropología metafísica*, O.C.X, pp. 113-114.

fuera así, cualquiera que no tuviera actividad sexual, y existen motivos de muy diversa índole, tendría que ser considerada como inauténtica al no llevar a cabo aquello en lo que consiste una de sus dimensiones de su vida.

Por eso Marías describe la actividad sexual como una “reducida provincia de nuestra vida”, pero no toda la nación. Atiende a una parcela de nuestra vida, la biológica, que no constituye mi vida como realidad radical en su carácter proyectivo y biográfico. Lo biológico forma parte de mí, pero yo no consisto en lo biológico. Sin embargo, la condición sexuada de la vida humana atiende a este todo de la vida, es decir, a mi biografía. No me considera una cosa que tiene actividades sino un proyecto, siempre abierto al futuro, que tiene una historia capaz de ser narrada. Y esta vida histórica se ejerce desde unas instalaciones determinadas entre las que está la sexuada. Por eso a este respecto Marías dirá:

“Volvamos ahora al concepto de instalación, único que permite comprender biográficamente, sin cosificación alguna, la condición sexuada. Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundaneidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones”<sup>8</sup>.

El carácter sexuado de la vida humana no es una delimitación biológica, sino un “estar” biográfico un “desde donde” cada uno hace su vida proyectada hacia lo otro que no es él, es su circunstancialidad concreta desde la que ejerce su vida como aquello que hago con las cosas y lo que me pasa. Esta proyección la realizo de un modo determinado en el que consisto: bien varón, bien mujer, en esta reciprocidad disyuntiva y polar. Por eso hay que cuidarse de entender esto como una escisión en dos mitades de la humanidad. Marías habla de disyunción, no de escisión. La escisión es propia de las cosas: o hay unas o hay otras. No puede esto aplicarse a la realidad “vida humana”; uno y otro sexo cada uno en su condición sexuada

(y cómo no sexual) se necesitan mutuamente para ser; por eso:

“...la condición sexuada lejos de ser una división o separación en dos mitades que escindiese media humanidad de la otra media refiere la una a la otra, hace que la vida consista en habérselas cada fracción de la humanidad con la otra”<sup>9</sup>.

Esta polaridad recíproca no consiste en un estar pasivo de un sexo frente al otro, sino en una dinámica convivencia, en un estar siendo orientado al otro, viviendo su instalación sexuada cada uno respecto al otro, en referencia al otro, previo a todo comportamiento sexual:

“Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer y ser mujer estar referido al varón”<sup>10</sup>.

Lo importante de esta condición sexuada de la vida humana para nuestro tema es que descubre que ésta consiste en su menesterosidad, en necesitar del otro para ser. Recordemos la tesis de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ésta no me salvo yo”. Yo no soy una isla, un ente solitario que piensa (idealismo), ni tampoco una cosa que pueda ser definida por sus elementos constituyentes (realismo); yo soy circunstancial; no que vivo en una circunstancia porque también una cosa “vive” en una circunstancia y un animal desarrolla su vida biológica en una circunstancia. No. Yo consisto en ser circunstancial, mi vida no se “realiza” en circunstancias concretas, sino que consiste en lo que hago con las cosas y lo que me pasa. Si no salvo aquella circunstancia que me constituye no me salvo yo como persona.

Pues bien, esta menesterosidad tiene como fundamento esta condición sexuada a la que nos venimos refiriendo, esta reciprocidad polar, este magnetismo intrínseco de un sexo respecto al otro, esta instalación desde la que cada uno de los sexos ejerce su vida, este ser referido al otro, este ser varón respecto a la mujer y mujer respecto al varón. Desde esta condición sexuada (que evidentemente es soporte de la condición sexual) Marías sitúa la condición amorosa de

8 Julián Marías, *Antropología Metafísica* O.C.X, p. 116 (el subrayado y cursiva es mío).

9 Cfr. *op.cit* p. 116.

10 Cfr. *op.cit* p.119 ( Cfr. *Tratado de lo mejor*, Madrid: Alianza Editorial, pp.64-65).

la vida humana. Por tanto, ésta tampoco es, en primer lugar, un aspecto biológico sino biográfico; como la condición sexuada, la amorosa es una instalación, pues depende de ella. Y como tal instalación, la condición amorosa es un “estar” desde donde yo vivo mi vida biográfica, desde el que proyecto aquel quien soy. Y aquel quien soy consiste en un proyectarme, en un ser viniente (no hecho, acabado, cerrado), en un ser que postula su proyección sin fin, proyección referida, sobre todo, hacia aquel que amas y que consiste en tu proyecto en cuanto que te proyectas “con” él. Esta apertura referencial en el amor al amado postula, al menos como “preámbula”, la perduración de la vida humana.

Pasemos ahora a analizar en qué consiste esta condición amorosa en Marías como “enamoramamiento”.

En primer lugar, enamorarse o el enamoramamiento no es un sentimiento. Son muchos los lugares donde Marías recalca esta idea. Es fundamental para entender de qué realidad hablamos cuando analizamos el amor humano como enamoramamiento no caer en la moda del sentimentalismo. El que el amor<sup>11</sup> no sea un sentimiento no significa, no obstante, que carezca de ellos. Evidentemente, al amar proyectamos hacia el otro sentimientos “amorosos”; pero el amor no consiste en ellos. Son manifestaciones empíricas de un “estar” mucho más profundo.

Ya desde su *Miguel de Unamuno*, Marías insiste en esta idea básica:

“El lenguaje usual dice estar enamorado y esto llevaría a pensar que se trata de algo sentimental, adventicio y no constitutivo”<sup>12</sup>.

Igualmente en su *Antropología metafísica* vuelve a rechazar que el amor sea equivalente a sentimientos o actos amorosos (que los hay), sino que es “primariamente una instalación”. Es importante subrayar este aspecto en un momento en el que el amor, en las diversas facetas de nuestra sociedad, está siendo presentado como un sentimiento, confundiendo los actos amorosos con aquello que los hace posibles de una manera auténtica: la condición amorosa de

donde se origina el amor como enamoramamiento. No hay ámbito cultural en nuestra sociedad que no haya sido vencido por este error: el arte, la ciencia, la filosofía, le pedagogía, la psicología la religión, etcétera.

Si la filosofía es, como nos dice Marías, “el quehacer del hombre que se encuentra perdido para lograr una certidumbre radical que le permita saber a qué atenerse en su vida”, los hallazgos de Marías tienen que ser, en la medida de lo posible, una aportación a la filosofía para saber a qué atenerme respecto a esto que nuestros contemporáneos llaman “amor” y que, en definitiva, no son más que sentimientos amorosos (en el mejor de los casos) si no acciones puramente biológicas.

Marías en este punto irá de la mano de su maestro Ortega. En su artículo publicado en el diario *El Sol* en Julio de 1927 titulado «La elección en amor», mencionado anteriormente, Ortega dirá:

“Entre otros muchos rasgos que diferencian al amor y a la sexualidad hay este fundamental de que el instinto tiende a ampliar indefinidamente el número de objetos que lo satisfacen al paso que el amor tiende al exclusivismo [...]. Amar es algo más grave y significativo que entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla, es decidirse por un cierto tipo de humanidad”<sup>13</sup>.

A través de mi corporeidad, que es la forma que asume mi circunstancialidad, ejerzo mi vida, también en mi condición amorosa. Lo que habrá que discernir es entre aquello que me constituye, mi vida como mundaneidad, circunstancialidad, etc., y como se manifiesta en la vida concreta, empírica. Por eso, y permítanme esta licencia literaria siguiendo a Ortega, es muy importante entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla siempre que no nos quedemos ahí y veamos detrás de esto

11 Cuando hable de amor en Marías siempre habrá que entenderlo como “enamoramamiento”.

12 Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, O.C.V, p.65.

13 José Ortega y Gasset, «La elección en amor», en *Estudios sobre el amor*, O.C.V, pp. 605-607.

una vida personal de la que estoy enamorado y con la que proyecto mi propia vida<sup>14</sup>.

En segundo lugar, veamos en qué consiste “estar enamorado”. En su libro *La mujer en el siglo XX*, en el capítulo 16, titulado «Amor y enamoramiento: el argumento de la vida personal»<sup>15</sup>, Marías cita una definición de enamoramiento que aparece en su libro *Antropología metafísica* y que me permito citar:

“El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente, que ciertos actos míos se refieran a ella ni siquiera cuando estos actos sean amorosos. [...] Al mirarme a mí mismo, es decir, al proyecto vital en quien consisto, me descubro inexorablemente envuelto en esa otra persona. No es, simplemente, que me proyecte *hacia* ella sino que me proyecto *con* ella”<sup>16</sup>.

En esta definición viene resumido todo lo que podemos decir del amor en Marías. No es un sentimiento sino un “proyectarme con”, un “estar instalado en”. He subrayado con intención las dos preposiciones porque en su distinción está la fundamentación de la condición amorosa de mi vida y también la postulación de mi perdurabilidad, al menos como posibilidad razonable, es decir, que da razón de mi vida como un proyectarme siempre en el amado con el que no comparto un espacio, ni un tiempo, ni unos sentimientos, sino que consisto en ser con él. ¿Qué rasgos esenciales se derivan de esta instalación?

En primer lugar, esta instalación es una variación ontológica, es decir, afecta a mi biografía y no sólo a mi psicología y menos aún a mi biología, sin que con ello se quiera decir que se desentienda de estas dimensiones humanas.

14 Desde la visión agónica de la vida, Unamuno incidirá en este proyectarse con otros desde la compasión. Desde mi punto de vista el amor como compasión enlaza con la concepción de Marías y a la vez se separa. Enlaza en cuanto es proyecto común, aunque desde la perspectiva negativa de la angustia, de la nonada; se separa en cuanto que incide sobremanera en el carácter de sentimiento del amor que niega Marías.

15 En la edición de Alianza Editorial, 1980, p. 222.

16 Julián Marías, *Antropología metafísica*, O.C X, p. 158 (el subrayado es mío).

“El hombre y la mujer se necesitan mutuamente para ser cada uno quien es”. Yo soy en la medida en que me proyecto hacia la amada y mi proyecto vital no es el mismo una vez entra en el ámbito de mi vivir, en referencia polar y disyuntiva, la persona amada.

“Mi proyecto incluye a la mujer de quien estoy enamorado”<sup>17</sup>.

En segundo lugar, el amor no es posesión ni fusión sino efusión; dicho de otra manera, el amor no es posesivo sino efusivo. ¿Qué quiere decir esto? En su *Miguel de Unamuno*, Marías subraya que el amor verdadero se refiere a personas y no a sus cualidades, o a sus sentimientos, etc. Si esto es así, el carácter viniente de toda persona humana, es decir, su no estar dado de una vez por todas, impide, por su propia estructura analítica, ser poseída. Sólo se posee aquello que está acabado, cerrado, es decir, una cosa. Intentar poseer a una persona es convertirla en cosa. Pero hemos dicho que la vida humana no es cosa alguna, sino proyecto siempre haciéndose y proyectándose en otras vidas. Por eso el amor verdadero no es posesión de la amada sino efusión. La posesión del amado por parte del amante impediría el amor en la medida en que desaparecería la polaridad disyuntiva que es referencia esencial para que este amor exista. También Ortega se sitúa en esta perspectiva al mostrar como uno de los rasgos del amor el ser “centrífugo”, es decir, que el amante sale fuera de sí en un volcarse hacia la amada, “gravitando hacia ella”:

“Frente a toda fusión, la presencia y la figura es lo único que cura la dolencia de amor. Es decir, la situación en que, lejos de fundirse o confundirse los enamorados, están mutuamente presentes en su irreductible realidad, en su figura amada, de la cual se puede participar en esa proximidad que no anula la distancia y que por eso puede mantenerse a lo largo de toda la

17 Julián Marías, *La mujer en el siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 222.

vida y que *remite al deseo y la esperanza de la otra inacabable*<sup>18</sup>.

Terminemos, pues, anunciando lo que debe ser la reflexión posterior que se deriva de lo hasta aquí dicho: la condición amorosa es la clave de la perdurabilidad de la persona. Pero eso será otra comunicación.

### III. La condición amorosa como clave de la perduración de la vida humana

Llegamos al final de nuestro recorrido. El análisis anterior nos ha ayudado a poner los pilares en los que sustentar todo lo que pretendemos mostrar en este texto: la condición amorosa puede servirnos para dar pistas interpretativas del anhelo de perduración que postula, por su misma estructura, la vida humana.

Aunque Marías hace mención de esta relación entre condición amorosa y perduración en todas las obras de las que nos hemos servido como referencia, es sobretodo en *La felicidad humana* donde con mayor extensión y precisión lo analiza. En las demás obras es punto final de su argumento; en esta incluye todo un capítulo para tratarlo: el capítulo XXVII, titulado «El amor y la pretensión de inmortalidad».

Comienza Marías constatando lo esencial que le parece la relación entre el amor y la pretensión de inmortalidad de forma que, aislados, quedan oscurecidos, pero puestos en relación se iluminan mutuamente. La tarea ahora consiste en mostrar cómo es esto posible y en qué elementos argumentales se basa. Ya hemos repetido que Marías no pretende una demostración irrefutable de lo que es tan sólo una vía de acceso “razonable” a la pretensión que la vida humana tiene de perduración. Y esta vía la encuentra en su condición amorosa en la medida en que es esta la que, de alguna manera, resalta

el carácter proyectivo y abierto en que consiste mi vivir, amén de la necesidad intrínseca de la perduración de la persona amada si se quiere que el amor sea auténtico, es decir, se esté instalado en el amor y no se convierta en “vaga benevolencia y simpatía”. Estos sentimientos que no incluyen la radicalidad de mi vivir pueden manifestarse o no en mi vida y, por lo tanto, no necesitan perdurar porque no depende ésta de su actuación o no en mi vida. No así el amor verdadero que, como ya hemos demostrado, es una instalación que constituye mi vivir; su aniquilación junto con la de la persona amada haría que mi vida careciese de sentido.

Marías quiere partir su argumentación de la unión de un “darse cuenta” doble en el hombre: por una parte, este “cae en la cuenta” de que es mortal, es decir que la muerte es inevitable, no ya como “mortalis” (tiene que morir), sino lo que es propio del hombre en cuanto que toma conciencia de su carácter mortal, es “moriturus” (debe morir); pero junto a esta conciencia real de su mortalidad, el hombre tiene el deseo y la pretensión de mantenerse en su ser (según la expresión de Spinoza y que tanto le hizo reflexionar a Unamuno), es decir, pretensión de perdurabilidad.

Esta pretensión es real porque parte de la propia estructura constitutiva de mi vida como ser que se caracteriza por ser proyectivo como forma intrínseca de “estar viviendo”. Y, lo que es más, este ser proyectivo, que en cuanto menesteroso necesita de la circunstancia para ser y sobre todo de la circunstancia personal que son las otras personas, no puede dejar de proyectar si quiere seguir viviendo, es decir, si quiere llevar a cabo su auténtico vivir como vida biográfica. De la unión de esta doble conciencia nace otra dimensión que es distinta de la inmortalidad: la perduración. Marías insiste en que el hombre no es inmortal (eso es propio de Dios); el hombre pasa inescrutablemente por la muerte, cuenta con ella, forma parte de su vida como proyecto, como límite e interpretación de la misma, como resorte de justificación y como búsqueda de la felicidad que dé sentido a su vida. Por eso no es inmortal.

Desde este carácter mortal busca permanecer, perdurar; y esto nos lo evidencia el hallazgo no-

18 Julián Marías, *La educación sentimental*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 280 (el subrayado es mío (Cfr. *Antropología metafísica*, cap XXVIII final citado en *La mujer en el siglo XX*, p. 224) Es iluminador el capítulo 7 sobre la condición amorosa en la filosofía de Marías que dedica Harold Raley en su obra *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 173-191, incidiendo sobre las claves para entender en qué consiste para Marías la condición amorosa de la persona y postular desde ella la perduración.

vedoso de la vida como realidad radical, realidad donde todas las demás realidades, también la muerte, radican y que, por tanto, ella no es cosa alguna, ni dimensión, ni carácter sino ámbito desde donde todo se proyecta. Por eso postula la perduración en cuanto que “su raíz está en la continuidad del proyecto vital, de la necesidad interna de seguir proyectando”<sup>19</sup>.

El ser humano no proyecta cosas, ni ideas, o, al menos, no es lo que me define en mi proyección. Me proyecto el quién que soy. Esto se manifiesta de una manera plena en el amor en la medida en que me proyecto “con” una persona que, a su vez, consiste en mi proyecto. Entre las distintas trayectorias que a lo largo de mi vida realizo para definirla, para vivirla de una manera determinada, las que tienen su origen en mi condición amorosa manifiestan la autenticidad de mi vida en cuanto realizan, en modo pleno, aquello a lo que toda vida humana, mejor dicho, todo vivir, está vocado: ser para el otro y necesitar de otro, en esa menesterosidad recíproca en que consiste mi vida como “yo y mi circunstancia”. Son este conjunto de trayectorias auténticas: “...la trama de la vida perdurable y esta sería, al mismo tiempo, la verdadera conexión con la vida personal, con el quién de cada uno definido por sus proyectos”<sup>20</sup>.

Mi condición amorosa que se proyecta esencialmente en el otro requiere, para que tenga sentido, que no acabe. Por eso, para Marías, el amor hace considerar la vida como perdurable en la medida que la amada/o constituye el proyecto del amado/a. Por eso la primera perduración que se postula es la del otro/a:

“...es impensable, imposible de imaginar, no digamos aceptar, la aniquilación de la persona realmente amada. Se necesita a esa persona para que la vida tenga sentido. Si el hombre estuviera destinado a perecer ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra? ¿Conservaría la vida su sentido? Pero el motor de esa manera de ver las cosas es precisamente el

amor y si no se ama todo cae por su base y ya no importa nada”<sup>21</sup>.

En definitiva, no sería razonable afirmar que mi vida, que consiste intrínsecamente en un proyectar continuo, permanente, un “habérmelas” con la circunstancia, dejara de proyectar, es decir, de realizarse como lo que es: vida humana. Más aún y de modo especial y único, si esa circunstancia es una persona amada, con la que me proyecto en esa dimensión polar y disyuntiva que caracteriza mi condición amorosa teniendo en cuenta que mi proyecto vital consiste en ella y como tal proyecto personal conllevaría la pretensión de que sea para siempre si queremos que tenga sentido. Simplemente, desde mi punto de vista y habiendo demostrado en lo que consiste mi vida, sería más absurda por irracional y porque nos situaríamos en un sin sentido, una negación de lo que es vida humana, la postura que postula la aniquilación que la que defendemos de la mano de Marías: la perduración.

Es cierto que, como comenta Adela Cortina refiriéndose a la pretensión de perduración que reclama el proyecto personal en que consiste mi vida en el pensamiento de Marías: “Es ésta una incógnita que nadie filosóficamente puede despegar, aunque sí queda abierta la esperanza”<sup>22</sup>.

En este sentido, no he leído ningún texto de Marías donde afirme de manera incuestionable y apodíctica la perduración de la vida humana. Me atrevo a afirmar, tras la lectura una y otra vez de sus textos, que no era esa su pretensión. Pero lo que sí que constatamos en la globalidad de su reflexión sobre este tema, es que nos ha aportado guías racionales desde las que abordar este anhelo inscrito en la vida humana y que, a modo de anticipo, observamos sus signos anunciadores en nuestro propio vivir, sin que por ello se aniquile esa dimensión de misterio, es decir, de irrealidad, en que consiste la vida personal como ser viniente e inacabado y caracterizado, ya en su vivir en este mundo, como un “siempre más”. De otro modo estaríamos hablando de

19 Julián Marías, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 343.

20 Cfr. op.cit ant, p. 368.

21 Cfr. op.cit ant, p. 347.

22 Adela Cortina, «Proyectar lo mejor desde la ilusión» en *Homenaje a Julián Marías: un siglo de España*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 92.

otra clase de vida que no es la personal. Una vez más la vida es el órgano de la razón:

“Lo decisivo es que el amor subsiste o persiste. A la persona ausente, con la cual ya no estoy, la sigo amando; en el caso extremo, sigo enamorado de ella, sigue formando parte de mi realidad y precisamente de lo más íntimo y radical de ella: mi proyecto vital”<sup>23</sup>.

Finalmente, Marías se pregunta cómo será esa perduración. La estructura empírica de nuestra vida reclama la corporeidad como modo de circunstancialidad. Y esto lo conocemos por experiencia. No podemos conocer aquello que no experimentamos. Pero lo que sí podemos saber es que, sea como sea, la corporeidad o alguna estructura empírica semejante, es esencial a la condición amorosa de mi vida. Por tanto, si el amor postula la perduración en la medida que es un proyectarse continuamente en el amado, este amor deberá darse atendiendo a la corporeidad, pues “la persona amada es corpórea y carnal y no sabemos imaginarla de otro modo”<sup>24</sup>. De ahí la esperanza de la resurrección:

“...la necesidad de esa forma particular de inmortalidad que llamamos la resurrección de la carne, tiene como raíz esa actitud radicalmente amorosa que perte-

nece al hombre pero que oculta, desconoce, olvida con extraña frecuencia”<sup>25</sup>.

Son otros muchos textos en los que Marías intenta mostrar la vía de acceso hacia la perduración de mi vida que conlleva el descubrimiento de esa condición amorosa del hombre, tan poco analizada por la filosofía. También aquí Ortega se adelantó a su discípulo y en el primero de los folletines que hemos analizado, el titulado «Facciones del amor», afirma:

“Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente... Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado”<sup>26</sup>.

Permítanme que termine con una cita del Cantar de los Cantares, uno de los libros bíblicos que ensalzan el amor con una profundidad y belleza inigualables:

“El amor es más fuerte que la muerte grandes aguas no lo pueden apagar ni los ríos anegar” ( Ct 8,6-7).



23 Julián Marías, *Antropología metafísica*, O.C. X, pp. 211-212.

24 Cfr. *op,cit*, nota 50 p. 348.

25 Cfr. *op,cit*, p. 351.

26 José Ortega y Gasset, «Facciones del amor», en *Estudios sobre el amor*, O.C V, p. 559.



# Los hombres y las letras

Juan Marcelo Columba Fernández

Desde inicios del siglo XX, el universal estrado de Estocolmo se ha convertido en el escenario de la entrega del premio Nobel de Literatura, galardón otorgado a personajes cuya producción en el ámbito de las bellas letras es considerada como la más destacada, excelsa y sobresaliente. En ocasión del célebre homenaje, las mejores plumas del orbe han enunciado sublimes discursos centrados en el quehacer del mundo literario, pero, ante todo, destacando el papel del prolífico generador del mismo: el ser humano, el poeta, el escritor, el hombre y la mujer de letras. ¿Cuál es la faz de tan extraordinario ser, reflejada en el cauce de palabras de colosales vates y rapsodas honrados en tal ocasión? Quisiera, en esta oportunidad, si me permite la sensibilidad del cosmopolita lector, vislumbrar las imágenes humanísticas presentes en el verbo de los nobeles literarios de 1959, el siciliano Salvatore Quasimodo, y el de 1989, el gallego Camilo José Cela.

## El hombre, la lira y el tribuno

En su discurso titulado «El poeta y el político», Quasimodo establece una singular antinomia entre estos dos personajes cuya naturaleza humana parece transitar mundos paralelos. A pesar de valerse ambos hombres de un mismo utillaje lingüístico en sus respectivos ámbitos de actividad, para el nobel italiano, la cualidad humana se resume privilegiadamente en la imagen del poeta, quien, amparado en la lira de su melódico verbo, percibe vívidamente la realidad circundante. “El poeta es la suma total de las diversas experiencias del hombre de su tiempo”, sentencia Quasimodo, al advertir que tanto posturas ideológicas como formas estéticas, cambiantes ante la contundencia y el ímpetu de los eventos históricos, se encarnan en el poeta, quien llega a constituir una auténtica

síntesis que manifiesta artísticamente las diversas circunstancias humanas. En definitiva, se trata aquí de una concepción del hombre poético como un ser que semiotiza el mundo.

Además de esta encarnación situacional, el lírico siente una inevitable inclinación hacia un mundo de las formas subjetivas e íntimas. En contraste, el tribuno y su despliegue retórico tiende a buscar, más allá del fuero interno, las formas de organización de un conglomerado social. Estos movimientos introspectivo y colectivo, respectivamente, separarían irreconciliablemente al vate del hombre público. “Un acuerdo entre poeta y político nunca será posible”, señala Quasimodo, pues uno está preocupado por el orden interno del hombre y el otro, por el ordenamiento societal. Esta tensión entre individualidad y colectividad conformaría, de igual manera, un rasgo singular e inherente a la condición humana.

Sin embargo, el nódulo de la contrariedad entre los dos personajes pensados en el discurso de Quasimodo se encontraría en sus respectivas inclinaciones en torno al ímpetu vital o mortal del ser humano. Para el nobel italiano, “el político quiere que el hombre sepa cómo morir con valentía” mientras que “el poeta desea que el hombre viva con coraje”. Aquí la sinfonía que celebra la intrepidez de la existencia se aleja definitivamente del aplomo de los himnos marciales. El coraje para encarar la vida o la muerte constituiría, igualmente, un rasgo humano expresado en sendas imágenes del poeta y del político.

El hombre, aquel individuo enaltecido mediante el uso de las bellas letras y la elocuencia, el ser marcado por los vaivenes de su tiempo –oscilante entre su interioridad y exterioridad, pero también signado por sus pulsiones de vida y muerte– ve reflejada su imagen, con estas facciones, en nuestra primera vertiente.

## Razón, libertad e imaginación

Cela, cuando pronuncia su discurso titulado «Elogio de la fábula», hilvana una trinidad inherente a la condición humana: *logos, libertas et fabŭla*. Para el nobel español, en principio, existe una dicotomía fundamental donde “el pensamiento, con su apéndice inseparable del lenguaje, y la libertad, que probablemente pudiera también unirse a ciertas formas lingüísticas y conceptuales, forman esa especie de marco general en el que caben todas las empresas humanas”. Dicha base se ve coronada por la singularísima facultad humana de imaginar e inventar. Para Cela, “la capacidad de fabular aparecería, pues, como un tercer compañero capaz de añadirse, en la condición humana, al pensamiento y la libertad”.

En comparación a las posibilidades expresivas que caracterizan a otras especies, razón e imaginación verbalizadas constituirían un rasgo eminentemente humano. Si bien el razonamiento y su lenguaje deben obedecer determinados protocolos y normas, fundamentalmente en un ámbito científico, la fabulación establece un vínculo especial con el impulso libertario del ser humano. En este sentido, Cela no duda en señalar que, mediante el pensamiento, “el hombre puede ir descubriendo la verdad que ronda oculta por el mundo, pero también puede crearse un mundo diferente a su medida y los términos que llegue a desear, puesto que la presencia de la fábula se lo permite”.

Asimismo, la capacidad fabuladora del ser humano le otorgaría una dimensión trascendental que, depasando limitaciones temporales y espaciales, encarna su voluntad libertaria. Así, el ilustre gallego concibe al ser humano como un “hombre universal el que tiene ese premio

mayor de la fabulación literaria, en un taller experimental que no conoce ni fronteras ni tiempos [...] la fábula literaria ha resultado ser una herramienta decisiva en todo tiempo y en cualquier circunstancia: un arma capaz de enseñarnos a los hombres por dónde puede seguirse en la carrera sin fin hacia la libertad”.

Tanto la complejidad y rigor del razonamiento, como la admirable plasticidad creativa de la literatura, constituyen dos cualidades esenciales a la condición humana. Sin embargo, no podría esbozarse una concepción integral del hombre contemporáneo sin su brío libertario, una energía vital que no restringe su expresión al mundo de las bellas letras, sino que se irradia hacia todos los ámbitos de la actividad humana.

El sobrevuelo precedente, en torno a las alocuciones nobeles, nos permite acercarnos a una ontología del ser humano desde sus representaciones en el mundo literario. Predomina, pues, en la facies discurrída por los nobeles, esencialmente, la privilegiada facultad lingüística mediante la cual el hombre accede como individuo al mundo y lo representa. Una capacidad generalizada entre sus semejantes, que brinda al ser humano la posibilidad de existir, liberarse, crear y trascender mediante el uso virtuoso del lenguaje.

A manera de corolario, me resulta inevitable postular, estimado y sensitivo lector, que nuestra presencia en el orbe a través del lenguaje —ese pensar y sentir, aquí y ahora— nos otorga no solamente un rostro sin par, sino también un cuerpo, una voz y una mirada extraordinaria como conjunto espiritual en la inmensidad del universo



# Hacia una crítica del superhumanismo

Emilio Martínez Cardona

El siglo XX estuvo signado por la trágica violencia desatada por sistemas totalitarios que ensayaron una reinención radical del ser humano, lo que podríamos denominar como la *tentación del superhumanismo*.

Aunque no culparemos a Friedrich Nietzsche por las masacres del nacionalsocialismo, es evidente que la lectura –sesgada y superficial– de parte de su obra por los jerarcas de ese movimiento abonó las tesis y prácticas racistas en busca del *Übermensch*.

Si el hombre era un *ser a medio hacer*, un simple *punte entre la bestia y el superhombre*, entonces esta relativización de la dignidad de lo humano permitía el ejercicio de coerciones extraordinarias en procura de un utópico perfeccionamiento.

Otro tanto puede afirmarse del socialismo (seudo) científico, el comunismo real que amparó en la meta del “hombre nuevo” la servidumbre estatal más terrible de la historia. Este “hombre nuevo”, según uno de sus teóricos, el guerrillero estalinista Ernesto Guevara de la Serna, debía ser “una fría máquina de matar”.

Esta tentación de la reinención o sustitución radical de lo humano no ha desaparecido, volviendo en el siglo XXI bajo nuevos ropajes, como el transhumanismo del filósofo británico Max More, cuya propuesta ha sido calificada por Francis Fukuyama como “la idea más peligrosa del mundo”.

Un eco de este transhumanismo en la ficción literaria es detectable en la novela *Inferno* de Dan Brown, donde un seguidor de esa corriente perpetra un atentado bioterrorista para reducir drásticamente la proliferación de seres humanos.

También reaparece el superhumanismo en una de las versiones más extremas y desquiciadas del feminismo, formulada por Donna Haraway en su “ideología cyborg”: la aspiración

a un “nexo comunal con los animales y las máquinas” donde no sólo se deconstruye el género en la subjetividad y la cultura, sino también el sexo biológico objetivo.

Frente a estas concepciones nacidas de la soberbia, encontramos sensatez y ética civilizatoria en las corrientes del iusnaturalismo clásico, moderno y contemporáneo, donde se postula al hombre como portador de ciertos derechos naturales consustanciales a su ser.

Desde la mención de Aristóteles a la “justicia natural” en su *Ética nicomaquea*, la filosofía estoica y las ideas de Marco Tulio Cicerón, se desenvuelve este modo de ver lo humano realzando su dignidad, que tiene continuaciones notables en la Escuela de Salamanca y el tomismo, así como una expresión de gran estatura retórica y programática en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, donde se sostiene que “todos los hombres son creados iguales [...] dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables” y que entre estos están los derechos a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.

Es sintomático que la mayor democracia del mundo haya sido fundada sobre esta apuesta sin dobleces por la dignidad del hombre y no en las riesgosas elucubraciones acerca de lo superhumano.



# Nuestra insignificancia y su extraordinario poder

Mario Mercado Callaú

*Nuestra existencia no es más que un cortocircuito de luz entre dos eternidades de oscuridad.*

Vladimir Nabokov

Cuando hablamos de nosotros, los humanos, está claro que encontraremos opiniones muy diversas. Algunas, por ejemplo, afirman lo grandioso y poderoso que somos; otras, ensalzan nuestras extraordinarias capacidades de hacer casi cualquier cosa. Por otro lado, hay corrientes de pensamiento que son más escépticas y, más aún, muy poco optimistas sobre nuestra capacidad de resolver problemas y procurar así una mejor convivencia.

Vernos o sentirnos superiores a otras especies es algo que se ha manifestado, a lo largo de la historia, en las diferentes culturas. El libro del Génesis, por ejemplo, en su capítulo 1, versículo 26, destaca lo “valiosos” e increíblemente “privilegiados” que somos: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra propia semejanza”. No solo somos una copia fiel de ese “divino” ser, sino que nos dio la venia de dominar y someter todo aquello que está sobre la Tierra: “Sed prolíficos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra” (Génesis 1:28). Podemos afirmar que esta última parte nuestra especie la tomó muy en serio, al igual que aquel privilegio de “semejanza” con el “creador”. Es probable que esta actitud no solo aliviane nuestros miedos, sino que nos llena de orgullo, arrogancia y vanidad.

Uno de los rasgos que nos hace humanos es la búsqueda de la verdad, aunque sea, según el relato bíblico, comiendo de frutas prohibidas, a costa del dolor y nuestra propia mortalidad. En esa búsqueda, es que hemos desarrollado distintos métodos y artes, entre los que cabe resaltar la filosofía, teología, ciencia, etc. Esto no implica desconocer que la verdad como tal se vuelve cada vez más mezquina. Podemos decir que, a medida que avanzan nuestras investigaciones y conocimientos en los distintos campos, descubrimos

un sin número de mentiras, estando muchas de ellas basadas en nuestras percepciones, emociones o creencias. Siguiendo esta línea, hoy en día sabemos que la Tierra no es plana. Conocemos también que no se encuentra al centro de nuestro sistema solar ni, mucho menos, en el centro de nuestra galaxia, descubriendo que ella gira alrededor del Sol. Ir en contra de esos principios, consagrados por la fe, podía significar la muerte en épocas de la Inquisición. Recordemos que muchos fueron torturados y muertos bajo la hoguera por cuestionar la “verdad” preestablecida. Sin embargo, gracias a esos investigadores y cuestionadores, nuestra civilización avanzó en procura de mejores días para todos.

Dicho lo anterior, para reflexionar un poco sobre nuestro “privilegio” en el universo, propongo los siguientes argumentos que expongo a continuación.

## Humanos y su relación con el espacio

Se debe decir que, en la actualidad, los astrónomos han encontrado, dentro del espectro visible de observación que tienen nuestros observatorios con sus complejos telescopios modernos, 100 mil millones de galaxias, cada una con, aproximadamente, 100 mil millones de estrellas parecidas a nuestro Sol. Ahora bien, el prestigioso astrónomo Alan Boss sostiene que un 85% de planetas que giran en torno a esas estrellas tendrían condiciones similares a nuestro planeta para desarrollar vida. La cantidad de planetas similares a la Tierra se ha calculado en 10.000 trillones (la cifra se escribe con un uno seguido de veintidós ceros). Si comparamos la cantidad de planetas que, probablemente, pueden tener vida, según Boss, con la cantidad de personas que viven actualmente en la Tierra (7000 millones aproximadamente), las personas

vivas solo representamos una ínfima parte ( $7 \times 10^{-11}\%$ ), y esto dentro de nuestro actual espectro visible del universo.

### **Humanos y su relación con el tiempo conocido**

Actualmente, solo podemos analizar el tiempo desde el Big Bang, es decir, aproximadamente, 13.8 mil millones de años. Para los científicos, esto se evidencia a través de la cantidad de helio que se encuentra en el cosmos, como también las ondas de radio que quedaron después de aquella inimaginable explosión. Nuestro Sol solo aparecería hace 6.000 millones de años y la Tierra, hace 4.550 millones de años, según las estimaciones más serias. La vida en la Tierra se iniciaría hace 3.500 millones de años y nuestros primeros antepasados datan de tan solo 3,5 millones de años. El hombre moderno, como lo conocemos hoy, evidenciaría cambios en su comportamiento nómada para hacer algo más sedentario por las primeras nociones de agricultura, aparecidas hace 12.000 años, y solo inventaría la escritura, para dejar en la inmortalidad sus ideas, hace apenas 6.000 años.

Si sacamos una proporción desde la existencia del primer homínido (ancestro nuestro), con el inicio del tiempo posterior al Big Bang, apenas hemos participado en el último tiempo, con una existencia del 0,025 % del tiempo conocido. Siguiendo con aquel argumento, y haciendo una nueva relación entre el tiempo conocido y un valor arbitrario de 100 años que viva un ser humano, ese valor sería de  $(7,24638 \times 10^{-7} \%)$ . Así, comprobaremos que nuestra existencia individual es cientos de miles de veces más ínfima que la anterior relación y, de la misma manera, cientos de miles de veces más ínfima que en una relación entre la vida de una mosca (aproximadamente 28 días en el caso de los machos) comparado con el mismo valor arbitral que asumimos para los humanos.

### **Conjetura sobre nuestra inteligencia**

En el caso de la inteligencia humana, el astrofísico, escritor y divulgador de ciencia estadounidense Neil deGrasse Tyson cuestiona y reflexiona en medio de una conferencia lo inteligente que somos, y las comparaciones que

hacemos. Para deGrasse, nuestra inteligencia radica en una diferencia del 1% de nuestro ADN, en comparación con la de los Chimpancés. Está claro que esa diferencia en términos de nuestro desarrollo de cultura, herramientas, artes, ciencia y tecnología, comparado con el más hábil de todos los chimpancés conocidos que apenas haga algunos gestos primarios de lenguaje, parecerá una brecha abismal entre ambos. Pero, suponiendo que exista otro ser que se diferencie de nosotros con la misma relación de ese 1% de ADN y en la misma dirección que los chimpancés de nosotros, deGrasse se pregunta: “¿Qué seríamos nosotros para esos otros seres? [...] Tal vez todo lo que somos, y no es el chimpancé, no es tan inteligente del chimpancé como nos lo decimos que es. Tal vez la diferencia entre construir y poner en órbita el telescopio Hubble y el chimpancé haciendo dos movimientos de dedos como lenguaje gestual, tal vez esa diferencia no es tan formidable...”.

### **Conjetura sobre nuestra “humildad”**

Por otra parte, es preciso recordar que el comediante George Carlin ha hecho una sátira acertada sobre nuestra exacerbada arrogancia. En ese afán, él arremete contra el fanatismo ambientalista. Efectivamente, en su monólogo *Salvando al planeta*, plantea que los humanos, imbuidos de falsas y arrogantes creencias, corremos a salvar a todas las especies en peligro de extinción, y la arrogancia máxima es querer salvar al planeta. Para Carlin, “salvar al planeta” es otro intento más de entrometernos y tratar de controlarlo todo, incluyendo la naturaleza. Según Carlin, es criticable cómo el hombre (*homo sapiens*), con 100 mil años en la tierra y con una industria moderna de menos de 250 años, pueda destruir un planeta de 4.500 millones de años. “¡Salvemos al planeta! –dice Carlin, burlonamente– ¿Acaso están bromeando? ¿No podemos ni cuidarnos nosotros mismos y quieren salvar al planeta? [...] El planeta está bien; la gente está jodida, que es diferente”.

Es bueno decir que los científicos describen cinco grandes extinciones de especies en la Tierra desde el inicio de la vida. Estas extinciones han provocado en menor o mayor proporción la desaparición del 95%, aproximadamente, de

seres vivos en el planeta en cada una de ellas. En ese sentido, Carlin tiene mucha razón en decir que, más allá de la actividad humana, eventualmente, muchas especies van a desaparecer, y que el cambio climático es cíclico, independientemente de nuestras actividades como especie dominante. Pero lo que Carlin no menciona, y quizá desconoce, es que la actividad humana ha acelerado estos procesos naturales. Procesos que debieron ser en miles de años se están dando en unas cuantas décadas. El problema en sí no es el planeta o las especies en peligro de extinción; somos nosotros y nuestra propia existencia. Las condiciones de vida que tendrán las futuras generaciones (visualice a sus hijos, nietos, bisnietos) serán extremas, con factores ambientales muy adversos. Algunos científicos piensan que, actualmente, ha comenzado la sexta extinción. En ese sentido, la comunidad científica, a través de cientos y miles de estudios diferentes, concluye que mucho tiene que ver la actividad humana, pero la mayoría de la población se encuentra en un proceso de negación al respecto, y aunque hay mucha información sobre ello, no estamos actuando inteligentemente.

Sobre los argumentos esgrimidos, solo queda formular algunos interrogantes: ¿que pasa con todo ese espacio que no conocemos y qué, según algunas religiones, fue creado para nosotros? ¿Qué pasa con todo ese tiempo anterior a nosotros?, ¿fue simplemente creado para que se desarrollen los humanos? ¿Realmente somos los seres más “inteligentes” y privilegiados por ser “creados” a imagen y semejanza de un “divino creador”? Ante estas cuestiones, me permito destacar el poder de la voluntad humana dentro de nuestro limitado espectro de percepciones y conocimiento. Esto ha hecho que individuos, a través de sus ideas e inventos, hayan cambiado la historia y nuestra civilización, pero que quizá no representen nada en el contexto cósmico o universal. Por lo tanto, subrayo la importancia de nuestra voluntad, en el contexto individual y colectivo, de encarar nuestros problemas del presente y futuro con esa incesante búsqueda de verdad, tomando en cuenta nuestras fortalezas y limitaciones.

Los avances científicos, en los últimos cuatro siglos, han mejorado nuestra calidad de vida como civilización, pero, al mismo tiempo, tam-

bién han servido para mejorar nuestras herramientas bélicas y llevarnos cerca de la destrucción total. A pesar de ello, hemos podido hacer cambios en nuestros paradigmas. Bill Anders, astronauta del Apolo 8, tomó una maravillosa fotografía de la Tierra en la Noche Buena de 1968. La foto se denominó *El amanecer de la Tierra*, al tiempo que su autor decía lo siguiente: “Hemos venido hasta aquí para explorar la Luna, y lo más importante es que hemos descubierto la Tierra”. Por muchos años, estas fotos fueron las más difundidas de toda la historia, y se cree también que nos ayudaron a vernos de manera diferente, viviendo en un mundo frágil y sin fronteras. Años más tarde, el astrofísico, cosmólogo y divulgador científico Carl Sagan daría un paso más allá en ese sentido. Sagan, participó en los envíos de las sondas satelitales Voyager 1 y Voyager 2 (lanzadas en 1977, en meses diferentes) para el estudio de los límites de nuestro sistema solar. En 1990, cuando la Voyager 1 estaba saliendo de las fronteras del sistema solar, Sagan pidió a la Nasa que, después de pasar por Neptuno, la sonda girara con vista a la Tierra y tomase una última foto, a más de 6.000 millones de kilómetros, de nuestro planeta. Sagan la presentó como “un punto pálido azul”, y plasmó algunas palabras al respecto, líneas que vale la pena recordar:

“En nuestra oscuridad, en toda esa inmensidad, no hay muestra alguna que vendrá ayuda de otro lado a salvarnos de nosotros mismos. La Tierra es el único mundo conocido donde existe vida. No hay otro lugar, al menos en un futuro cercano al que nuestra especie pueda inmigrar. ¿Visitar? Sí. ¿Establecerse? Aún no. Nos guste o no, por el momento la Tierra es donde permaneceremos. Se ha dicho que la astronomía es una experiencia humilde que desarrolla el carácter. Tal vez no hay mejor muestra del disparate de la soberbia humana que esta imagen distante. Para mí, enfatiza nuestra responsabilidad de ser más amables el uno con el otro, y de amar y preservar al punto azul pálido, el único hogar que conocemos”.

Después de todo lo expuesto, solo me queda hacer una pregunta: ¿vale la pena hacer algo más, a pesar de nuestra fugaz existencia?

# Lo humano y lo político

Jorge Roberto Márquez Meruvia

*...un príncipe que quiera conservar su autoridad deberá aprender a no ser bueno y usar ese conocimiento, o prescindir de su uso, según las necesidades que se presenten.*

Nicolás Maquiavelo

Aristóteles fue quien se ocupó del denominado *zoon politikón*, que hacía referencia al animal que vivía en la polis de la Grecia clásica, pudiéndose entender también como “animal cívico”. Actualmente el *zoon politikón* se lo comprende como “animal político”, gracias a las traducciones y, probablemente, un error intencional de santo Tomás de Aquino. Con todo, para ambos autores, el hombre tenía la capacidad innata de vivir en sociedad y, por ende, interesarse en lo político. La única forma de que se desarrolle el individuo es teniendo la capacidad de vivir en sociedad. Así, debido a que el individuo tiene vivir rodeado de otros individuos, existe desde la Antigüedad una ligazón entre lo humano y lo político.

Conocemos que el término política ha sido transmitido por la obra de Aristóteles que lleva ese mismo nombre, *Política*. Este trabajo es considerado como el primer tratado sobre la naturaleza, las funciones y las divisiones del Estado, tocando también las diferentes formas de gobierno. Durante siglos se ha empleado la palabra política para indicar, en la mayoría de los casos, obras dedicadas al estudio de aquella esfera de actividad humana que, de una u otra forma, logran hacer referencia a las cosas del Estado. En la Edad Moderna, el término acuñado por Aristóteles pierde su significado original; poco a poco, es sustituido por otras expresiones, como, por ejemplo, ciencia del Estado, filosofía política, doctrina del Estado, ciencia política, etc., y se emplea para indicar la actividad o el conjunto de actividades que tienen como término la referencia polis, es decir, el Estado. De la actividad política se encarga el sujeto, el individuo, razón por la cual pertenecen a la esfera de lo político actos como el ordenamiento

(o prohibición), algo con efectos vinculantes para un determinada sociedad, el ejercicio de dominio exclusivo en un determinado territorio, el legislar con normas válidas, etc. Pertenecen también a la esfera de la política acciones como conquistar, mantener, defender, ampliar, abatir, reforzar, trastornar el poder estatal, etc.

Para los hombres, la sensación de no tener poder sobre las demás personas en los hechos resulta insoportable: el hombre se siente desvalido y miserablemente mal; sin embargo, en el mundo en que vivimos actualmente, puede ser peligroso mostrar demasiadas ansias de poder político o actuar abiertamente para obtenerlo. El hombre debe mostrarse decente y equitativo, de modo que debe ser muy sutil, agradable y simpático, y, al mismo tiempo, artero; democrático, pero también engañoso.

Nicolás Maquiavelo mencionaba: “Todo hombre que intente ser bueno todo el tiempo terminará arruinado entre la gran cantidad de hombres que no lo son”. Toda interacción humana siempre tiene una cuota de engaño en diferentes escalas o niveles. Podemos afirmar que, en cierta medida, la diferencia de lo humano y lo animal es su capacidad de embaucar. En los mitos griegos, en el Mahabharata de la India, en la leyenda épica de Gilgamesh del Oriente Medio, el uso de prácticas engañosas es un privilegio de los dioses. Ulises, uno de los grandes hombres de la mitología, fue valorado por su habilidad de rivalizar con la capacidad de los dioses, robarles algunos de sus poderes divinos y tener el atrevimiento de competir con ellos en agudeza de ingenio. Las artes del engaño se han desarrollado en conjunto con las civilizaciones y es un arma muy poderosa en el juego de la toma del poder político.

El poder es amoral. Una de las habilidades de los hombres será aprender a ver circunstancias, en lugar de, simplemente, el bien o el mal. En el juego por la lucha del poder político los hombres utilizan estrategias, debido a que es un juego social. Baltasar Gracián, cortesano del siglo XVII, expresaba: “Mucha gente invierte su tiempo en estudiar las características de animales o de plantas. ¡Cuánto más importante sería estudiar a la gente con que tenemos que

vivir o morir!”. Por otro lado, el juego por el poder político puede tener costos bajos o altos, tal como mencionaría Nietzsche: “El valor de una cosa a veces no radica en lo que se logra con ella, sino en lo que se paga por ella, es decir, lo que nos cuesta”.

Lo humano y lo político, ese idilio eterno desde que existe el hombre.



# Sobre la humanidad: dulzura, indiferencia y muerte

Christian Andrés Aramayo Arce

La humanidad no es una virtud; es una condición. Debe reunir ciertas características, pero tratar de definirla es limitarla. ¿Carece de definición? No, pero es semejante al amor en cuanto a sus posibilidades. ¿Quién puede definir el amor? El amor (ágape) es la potencia de la humanidad. Aterricemos: en la búsqueda de la verdad, la virtud que nos alimenta de otras virtudes es la constancia. ¿Cómo pretender conocer algo si no soy constante? ¿Cómo construir algo sin constancia? Sin embargo, la constancia no es garantía de crecimiento. Crecer es cambiar, mas todo cambio no es el mejor cambio, ni el más virtuoso. Es así que, ante nuestras imperfecciones, necesitamos herramientas concretas para pulir nuestra piedra bruta; estas son las virtudes.

De la humanidad, la dulzura es su virtud y la cortesía hace memoria de ella. La humanidad no ha inventado la dulzura: basta ver un perro jugando con niños, una gata jugando con sus crías, hasta los volvemos caricaturas para darnos lecciones de humanidad. Defendemos la vida de los animales porque encontramos en ellos la dulzura que no encontramos muchas veces en nuestros semejantes. La humanidad no ha inventado la dulzura, no obstante, como dice Comte-Sponville, “la cultiva, se nutre de ella y así, se torna más humana”.

El ser humano es el único ser que puede ir en contra de su propia naturaleza, puede alejarse de su humanidad. No hablo del odio, el salvajismo o la ignorancia; la compasión, junto a la ética espinoziana, no nos permite juzgar a quienes sufren o gozan de esos estados. Me refiero a la indiferencia de llevar al extremo la perversión, como los nazis, asesinando inocentes mientras escuchan Mozart o las *Cuatro estaciones* de Vivaldi; hablo de la impresionante capacidad de

mutilar el espíritu con plena intencionalidad, con total indiferencia. Aristóteles nos recuerda que la virtud del ser humano es su felicidad, pero lo contrario de la virtud no es el vicio, ya que ambos nacen de la constancia; lo contrario del vicio y la virtud es la indiferencia. Y la indiferencia mata lo humano.

No hay fidelidad sin memoria y que nuestra memoria sea frágil nos dice mucho de nuestra humanidad: la necesitamos. De otra forma, ¿cómo amar a quien amo hoy si me olvido mañana de esa persona? ¿Cómo pretender ser en esencia él mismo si olvido quién soy? ¿Cómo practicar una virtud si olvido el acto que le dio nacimiento? O, finalmente, ¿cómo ser indiferente ante la vida, ante el amor? La dulzura es la virtud que nos hace más humanos, aunque la fidelidad es su garantía.

Lo inhumano proviene de la indiferencia y la relatividad es su refugio. La segunda lleva a la primera. Si bien la relatividad otorga la fascinante experiencia de la intersubjetividad y el descubrimiento inmediato, su constancia destruye el camino hacia la verdad: anula el conocimiento y destruye la esperanza, omite lo evidente y lo evidente es nuestra existencia. Mientras tanto, el ser humano no es humano sin conocimiento y sin esperanza y, en definitiva, no es indiferente. La relatividad no lo niega, pero cuestiona lo evidente, es esa orgullosa estupidez pretendiendo ser, por momentos, virtud.

El ser humano muere y deja de existir, y, como tal, lo único que deja es memoria. Sólo nos acordamos de las lecciones de humanidad. Con todo, antes de morir, muchos tienen un desafío moral muy importante a la hora de defender su tesoro: es en ese momento donde la tolerancia se elimina a sí misma y no es tolerable tolerarlo

todo. ¿Qué regla seguir para matar a otro ser humano sin dejar de lado la humanidad en el acto? ¿Cómo justificar la destrucción de la existencia del otro similar a mí y, por lo tanto, también semejante al amor? Comte-Sponville trae a la memoria a Simone Weil y nos relata:

“Guerra. Mantener intacto el amor por la vida; nunca infringir la muerte sin aceptarla uno mismo... En caso de que la vida de X estuviera ligada a la propia hasta el punto que las dos muertes fueran simultáneas... ¿estaríamos dispuestos a que muriera? Si el cuerpo y el alma aspiran a la vida y a pesar de todo, sin mentir, podemos responder que sí, tenemos derecho a matar.”

La cita de Weil nos da luces a la hora de hablar del aborto: ¿estaríamos dispuestos? No

hace falta apelar a la humanidad, pues nuestro instinto de supervivencia nos da la respuesta. La caridad nos exige que hagamos el bien sin mirar a quién. Una exigencia religiosa y, muchas veces, difícil de alcanzar. La dulzura, al ser una virtud semejante al amor –virtud de lo humano–, nos dice: haz el bien con el menor daño posible al otro. Es una exigencia más baja, más humana, por pequeña, pero menos ética. La ética también es ambiciosa y nos invita a apuntar al ágape; no crecer es ser indiferente a la humanidad, peor aún si nos reconocemos imperfectos. ¿No hace a la dulzura todo esto más necesaria?



# Problemas acerca de lo pos-humano

Pablo Antonio Sanjinés Rojas

La cuestión humana ha sido durante largo tiempo una de las preguntas centrales de la filosofía. El definir la esencia de la misma ha ocupado la reflexión de innumerables filósofos y pensadores de las más variadas corrientes y doctrinas, y que han llegado, en cierto modo, a una confrontación u oposición entre las posturas idealistas y materialistas. Sin duda, ambas posiciones han recopilado los puntos trascendentales que nos diferencian del resto de la naturaleza; el hecho de preguntarnos y tratar de definir quiénes somos es ya, por sí misma, una característica profundamente diferencial que nos aleja de seres diferentes. El poseer el conocimiento y la capacidad reflexiva sobre nosotros mismos, nuestras acciones y sobre el mundo que nos rodea genera un quiebre importante con los sistemas biológicos menores que carecen de dichas capacidades. En otras palabras, a diferencia del resto de seres, nosotros “sabemos que sabemos”.

Sin embargo, no solo tomamos consciencia de nuestra existencia; también podemos modificarla, podemos crear y destruir, avanzar o retroceder, es decir, podemos reproducirnos y reproducir nuestros medios propios de vida, satisfacer necesidades y, sobre todo, crear nuevas: somos seres capaces de generar y resolver problemas. Por tanto, lo *humano* no se centra en sí sobre las puntas extremas de materialismo o idealismo, sino más bien en una relación simbiótica y refleja entre ambos. En síntesis, ésta es, pues, una definición a grandes rasgos de lo humano.

Esa capacidad creadora, descrita arriba, ha hecho posible grandes avances en el campo de las ciencias y, fundamentalmente, en el área de la genética. Las modificaciones genéticas, en todas sus gamas, se han convertido en realidades cuasi inverosímiles en muchos casos, y que además tienen alcances futuros insospechados. No obstante, estos avances conducen al hombre a

la delgada línea roja entre conservarse tal como es, es decir, con sus limitaciones (que, en cierta medida, son el aliento del avance), debilidades, posibilidades (dentro de lo entendible como natural), o traspasar esa línea hacia “un mundo nuevo y desconocido”. Porque el ser humano ha modificado su existencia para cubrir sus necesidades, tanto materiales como espirituales, desde los albores de la civilización. Estas modificaciones no han tocado lo “humano” esencialmente, esto es, el hombre jamás hasta ahora intentó o logró transformar directamente su profunda estructura génica y molecular para producirse a sí mismo como un ser nuevo (entiéndase esto en el sentido genético-estructural), desechando todas sus limitaciones, debilidades o posibilidades. Razonable es pensar que los humanos se mantuvieron al margen (aparentemente) de esta problemática por carecer de medios técnicos para enfrentarse con dicho dilema; empero, ahora ya está en las manos de los seres humanos la suficiencia técnica para hacerlo posible.

Muchos argumentos proyectan ya el uso de esos nuevos avances para el servicio de la humanidad, sobre todo para la ciencia médica, que, en un futuro cercano, podrá usar estos avances para cosas tan esperadas como la regeneración de extremidades amputadas u órganos terminalmente enfermos. Pero los usos de estos descubrimientos y capacidades recientes no se quedarán, en definitiva y exclusivamente, dentro del campo de la salud; es plausible la divergencia hacia otras aéreas como la industria militar, el ámbito deportivo, etc. Las necesidades en esos ámbitos determinarán, indudablemente, el uso de este conocimiento para el mejoramiento del ser humano aplicado en cada área específica. Hasta este punto no parece existir dificultad alguna; sin embargo, cuando más generaciones hayan sido resultado de modificaciones genéticas para su mejoramiento, es decir, con fines eugenésicos, más nos alejaremos, en cierto punto, de la

descripción de humanidad. Así, dejaremos las limitaciones atrás y nuestras debilidades serán solo una anécdota de la historia; en definitiva, llegaremos a la pos-humanidad.

Pero ¿cómo definimos esa pos-humanidad? Esta será reflejada al cruzar la línea que nos separa de nuestra humanidad hacia algo más allá, algo posterior a ella; vendrá determinada por la capacidad de modificar nuestra estructura génica, nuestro genotipo, para influir directamente en nuestro fenotipo. De esta manera, ya no estaremos más limitados, física o psíquicamente; podremos reconstruirnos desde lo más elemental, para cambiar nuestra esencia una y otra vez; ya no solo seremos conscientes de que sabemos, de nosotros mismos, sino que cam-

biaremos esa consciencia y la manipularemos su estructura física, o sea, iremos más allá del autoconocimiento hacia el “absoluto” autoterminismo.

Pensando en ese momento surgen las cuestiones éticas más trascendentales, porque la ética pertenece al hombre en tanto hombre limitado, posible y consiente; no obstante, cuando se transgrede esa frontera, dejará de ser afectado por la ética hasta ahora desarrollada. Es posible que una pos-ética acompañe a la pos humanidad, pero conviene preguntarse: ¿es necesaria una ética para un ente capaz de autoderminarse “absolutamente”?



# La eco-teología como una forma de antihumanismo

Luis Christian Rivas Salazar

## I. Religión como religarse

La religión hace referencia a un sistema de dogmas y creencias sobre un ente divino o sagrado. Implica también la fe en una doctrina inspirada en un dios, dioses o semidioses que están en un plano sobrenatural, donde los humanos son mortales y los dioses suelen ser inmortales. Estos últimos tienen ciertas características particulares, por ser omniscientes, omnipresentes, poderosos, buenos, malos, bondadosos o vengativos, ascéticos o libidinosos, pero extraordinarios en su naturaleza.

Muchos concuerdan en decir que la palabra *religión* viene de los vocablos latinos “re” y “ligare”, y le atribuyen el significado de “volver a atar”, lo que significaría que muchos seres humanos deben “volverse a atar” después de haberse soltado con la divinidad o Naturaleza. El medio para “religarse” suelen ser los dogmas que deben ser cumplidos por los creyentes.

La filosofía griega habría sido el inicio del desatamiento; la razón y la lógica habrían llegado para desplazar al mito y a la superstición. Así, la especie humana dejaba de ver en la Naturaleza un fenómeno místico para abrazar ciertos argumentos y explicaciones racionales que después llamaron ciencia. Las hipótesis explicaban físicamente muchos fenómenos que parecían manifestaciones místicas y oscurantistas, producidas por la furia de algún dios, por ejemplo, los rayos, truenos, tormentas, terremotos, etc.

Así podemos considerar dos aspectos que nos interesan: a) el hecho religioso como fenómeno de explicación e interpretación de los hechos que suceden en el transcurrir de la acción humana, y b) la interpretación religiosa frente al argumento científico. Por cierto, si bien podemos delimitar lo que es científico de lo pseudocientífico desde la epistemología del racionalismo crítico popperiano, en cuanto a la falsabilidad o no de las teorías, siendo un hecho innegable que el ser humano

busca resolver sus dudas de muchas maneras, ya sea mediante la creencia o el escepticismo, lo condenable se presenta cuando se tratan de imponer los dogmas mediante el aparato coercitivo llamado Estado, a través de la intervención, control o vigilancia de la acción humana. Es que los medios políticos, al tomar decisiones, asumen intereses partidarios, afectan la neutralidad de la ciencia en cuanto a su búsqueda incansable de la verdad, para imponer dogmas que convienen al estatismo, es el caso de la eco-teología.

## II. La eco-teología

La creencia en un ser divino y sus diferentes formas animistas era y es una manera de expresar el miedo y el sometimiento hacia un ente metafísico que tenía una fuerza destructora o constructora, según el caso; de esa manera, se explicaba la inundación, las lluvias fértiles y bienhechoras o las sequías implacables.

La tradición judeocristiana nos dice en el libro del Génesis que Dios entregó toda su creación al hombre para que gobierne, produzca y pueble toda la faz de la Tierra. Podemos interpretar este mandato de forma antropocéntrica y humanista. Será por este motivo que, durante mucho tiempo, se negó la teoría heliocéntrica y se mantuvo la teoría geocéntrica como dogma indiscutible, porque el hombre era el centro de todo, por ser la viva imagen y semejanza de Dios, además de ser el hijo de Dios y, tarde o temprano, se reuniría con el creador de toda la Naturaleza. Pero la ciencia nos demostró que la Tierra solo es un grano de arena en la inmensidad y el infinito universo; esto desconcertó a todos.

Filósofos y científicos se encargaron de destruir esa concepción antropocéntrica, mientras los productores capitalistas avanzaban en el progreso material de los seres humanos; el capitalismo, aquel sistema que produce en masa para las masas. Las industrias, empresas y ciu-

dades gigantes fueron cuestionadas en su momento por los socialistas; hoy en día, después de ser testigos del fracaso del comunismo, los socialistas han buscado un nuevo dogma para criticar la producción en masa. Entonces, los socialistas han cambiado sus boinas rojas por unas boinas verdes para atacar al capitalismo, han decidido reciclar creencias y dogmas ancestrales y han creado una nueva religión, *new age*, llamada *ambientalismo*. Nosotros llamamos a ésta *eco-teología*, cuya principal divinidad es llamada la Madre Tierra, Pachamama, Coqueña, Llastay, Gaia, Ñuke mapu o simplemente Naturaleza. Mediante esta religión, muchos seres humanos buscan hoy en día “volverse a atar” a la Tierra, la flora y la fauna. Tal vez éste sea el mensaje de la película *Avatar*, un ser humano se “ata” nuevamente a la naturaleza.

El psicólogo Gustave Le Bon, en su obra *La multitud. Un estudio de la mente popular*, nos dice: “Una persona no se considera religiosa sólo cuando adora a una divinidad, sino cuando pone todos los recursos de su mente, la completa sumisión de su voluntad, el ardor incondicional del fanatismo al servicio de una causa o de un individuo que se convierte en la meta y guía de sus pensamientos y de sus acciones”. En esta lógica, para los socialistas posmodernos, el ambientalismo es una religión y, como toda religión, tiene entre sus fieles rasgos de fanatismo e irracionalismo obstinado. El ambientalismo puede ser radical y puede ser llamado *ecolatría*, furiosa forma de pensar que se expresa en la adherencia de los ambientalistas a algunas políticas públicas inútiles, ingenuas, absurdamente costosas, o bien contraproducentes. La premisa básica de todo esto se sustentaría en la fe en lugar de hechos; hoy en día se responde como antes se respondía a la brujas, se busca tribunales como antes existían Tribunales de Inquisición<sup>1</sup>, y se trata de herejes a los que piensan distinto.

1 Según las conclusiones de la Cumbre Mundial sobre el Cambio Climático que se llevó a cabo el 22 de abril de 2010, celebrando el primer Día Internacional de la Madre Tierra, quiere otorgarse personalidad a la Madre Tierra y hacerla sujeto de derechos, crearse un Tribunal de Justicia Ambiental Internacional, que persiga y sancione a los infractores delincuentes. El problema surge cuando se debe delimitar cuánto es más o menos contaminación; en ese caso, todos somos responsables de delitos ambientales en forma estricta.

De la misma forma, esta “cruzada” gasta muchísimo capital, papel, energía eléctrica, tecnología y hasta se desperdician recursos que se convierten en basura para combatir a su principal enemigo, a saber: el capitalismo. En este afán, los medioambientalistas muestran sus ansias de purgar los pecados de la humanidad y sus culpas por haber logrado domar la naturaleza de forma tan exitosa y haber generado bienestar económico inigualable que está salvando a muchas personas del hambre y la miseria por la producción en masa. Los fundamentalistas consideran que todo lo hecho por el hombre es malo y todo lo natural, bueno. Este maniqueísmo lo medita fumándose un cigarrillo producido, transportado y comercializado gracias al sistema de libre intercambio, es decir, el mercado. ¡Qué horror! Esta entidad creada por el propio ser humano<sup>2</sup> viene a ser el mismo Luzbel, Moloch, Belcebú, Belial y todos los comerciantes son adoradores de Mammón.

Entonces esta teología es una forma de anti-humanismo, que responsabiliza al ser humano de todos los desastres y pone en el centro de todo a la Naturaleza, propugnando un *ecocentrismo*. Del mismo modo, esa fe ciega niega hechos tan simples como las grandes erupciones volcánicas que expulsan cantidades de materiales tóxicos esparcidos por el aire por volcanes como el Krakatoa en Indonesia en 1883, el Monte Katmai en Alaska en 1912 y el Hekla en 1947 o la última nube negra volcánica provocada por el volcán Eyjafhalla desde Islandia<sup>3</sup>. Pero ni esta ni otras explicaciones pueden servir a personas obnubiladas por la diosa Madre Tierra. A propósito, los coccaleros bolivianos, por ser depredadores de la flora y la fauna, sirven para evidenciar cuánta verborragia existe entre los llamados defensores, quienes sustentan su

2 El mercado somos todos; cada uno intercambia bienes y servicios todos los días.

3 De acuerdo con Dixy Lee Ray y Lou Guzzo: “La mayor fuente de gas invernadero bien pueden ser las termitas, cuya actividad digestiva es responsable de cerca de 50 billones de toneladas de CO<sub>2</sub> y metano anualmente. Esto es 10 veces superior a la producción mundial anual de CO<sub>2</sub> por medio de combustibles fósiles”.

“huella ecológica” bajo el argumento de que nosotros no contaminamos tanto como otros<sup>4</sup>.

Así, la Madre Tierra será una divinidad que acceda a estatus jurídico universalmente reconocido, con declaratoria de creencias incluido, que tenga su propio tribunal con vinculaciones políticas y económicas, si es que las tiene. Solo la duda, la crítica y la argumentación racional pueden protegernos de caer en tan extendida moda. Una moda que se opone al desarrollo civilizatorio de la tecnología y la ciencia<sup>5</sup>, y rechaza que el hombre se ocupe de descubrir, crear y desarrollar aparatos sofisticados para su propia necesidad. Recordemos que, donde había inundaciones, comenzó a construir diques; donde había viento, construyó molinos; de este modo, fue aprovechando de las ventajas que le ofrecía la naturaleza para su propio beneficio.

### III. Antihumanismo manifiesto

Si el capitalismo competitivo es el humanismo y la manifestación económica de la libertad y la producción en masa para las masas, ¿qué podemos hacer con todas las industrias, megaciudades que mantienen todos los medios, instrumentos, tecnología de la acción humana? Los ambientalistas nos plantean la conservación frente al movimiento; peor aún, proponen eliminar el mal y el virus que infecta la Tierra: el hombre. Como muestra de este antihumanismo, presento algunos dichos de activistas prestigiosos, los que reflejan sus fines y afanes frente al problema ambiental<sup>6</sup>:

*Cualquier tipo de tecnología compleja es un atentado contra la dignidad humana. Sería*

4 Paradójicamente, Evo Morales, el autodenominado “defensor de la Madre Tierra” y bandera de la lucha anticapitalista mundial, es quien menos interés muestra por preservar bosques vírgenes al momento de construir carreteras; veamos el caso del área protegida “Tipnis”, en el que resultó patente su decisión de sacrificar la biodiversidad por la explotación minera extractivista con beneficio estatal.

5 Si bien la tecnología puede ser usada para bien o para mal (por ejemplo, un cuchillo depende del cómo se utilice); en cambio, la ciencia es neutral, la investigación científica busca la verdad en sí.

6 Dichos preparados por Luis I. Gómez en la página electrónica “Climategate Country Club en español” y también de “mitos y fraudes” de la FAEC (Fundación Argentina de Ecología Científica).

*una catástrofe para nosotros si se descubriese una fuente de energía rica, limpia y barata, si pensamos en lo que el hombre haría con ella.*

Amory Lovins, fundador del Rocky Mountain, un Eco-think-tank.

*La perspectiva de poder contar con energía barata a partir de reactores de fusión es lo peor que le podría ocurrir al planeta.*

Jeremy Rinkin, Foundation on Economic Trends (FOET).

*Poner en manos de la sociedad energía barata y en gran cantidad sería como darle a un niño idiota una ametralladora.*

Paul Ehrlich, profesor de la Stanford University.

*Mis tres metas fundamentales serían reducir la población mundial a unos 100 millones de habitantes, destruir el tejido industrial y procurar que la vida salvaje, con todas sus especies, se recobre en todo el mundo.*

Dave Foreman, cofundador del Earth First!

*La Tierra tiene cáncer, y ese cáncer es el hombre.*

Club of Rome

*La extinción de la especie humana no sólo es inevitable, es una buena cosa.*

Christopher Manes, Earth First!

*Necesitamos un amplio apoyo para estimular la fantasía del público... Para ello debemos ofrecer escenarios horribles, realizar declaraciones dramáticas y simples y no permitir demasiadas dudas... Cada uno de nosotros debe decidir dónde está el balance entre efectividad y honestidad.*

Stephen Schneider, Stanford Profesor of Climatology, autor de muchos de los informes científicos, IPCC.

*No importa lo que es verdad. Sólo cuenta lo que la gente cree que es la verdad.*

Paul Watson, fundador de Greenpeace.

De esta manera, surge una inaceptable especie de dogmatismo antihumanista, anticapitalista y anticientificista de corte irracional. Desde Al Gore hasta Evo Morales tratan de posicionar un discurso que no fue debidamente probado para poder ser aceptado, por lo que corresponde seguir investigando en busca de la verdad inalcanzable y no dejarse engañar fácilmente.

#### IV. El caso “Climategate”, ¿nos están engañando?

Sabemos que, mientras todos los ojos del mundo estaban en la XV Conferencia Internacional sobre el Cambio Climático, que se celebró en Copenhague el año 2009, paralelamente se desataba el escándalo llamado “Climategate”, donde se descubre, gracias a la piratería, numerosos correos electrónicos de científicos reconocidos que intercambiaban conversaciones, datos y opiniones sobre el tema del calentamiento global. Estos correos demostraban colusión en favor de la teoría del calentamiento global antropogénico, quedándose de acuerdo en mantener fuera a la literatura revisionista de los pares, y hacer parecer la teoría como verdad irrevisable. Los científicos se estaban poniendo de acuerdo para presentarnos el calentamiento global como producto del hombre.

Los defensores de la teoría de que el cambio climático se debe a la emisión de carbono producido por el hombre deben demostrar, primero, que estamos ante un cambio climático brusco que va a producirse no a largo plazo, sino en el transcurso de unas cuantas décadas; segundo, que ese cambio climático brusco es causado por el hombre; finalmente, tercero, que, en caso de ser ciertas las anteriores hipótesis, los humanos podemos revertir dicha tendencia. Mientras no se prueben estas tres hipótesis, no podemos afirmar que el cambio climático se deba al hombre, por lo que esos tres enunciados tan solo tendrán la categoría de conjeturas, que pueden o no ser refutadas, pero no podemos tomarlos como verdades últimas, menos aún usarlas para hacer campañas políticas.

Nosotros también podemos emitir algunas conjeturas, como la posibilidad de que este cuer-

po dogmático llamado *Teoría del calentamiento global producido por el hombre* es un instrumento para políticos hábiles e inescrupulosos, quienes manipulan este discurso como bandera de lucha populista-anticapitalista y, así, consiguen que el Estado aumente sus controles e interferencias en el ámbito privado, logrando, para sí, ventajas por la coacción. De la misma forma, podemos calificar de oportunistas al conjunto de activistas y diferentes organizaciones no gubernamentales que están beneficiándose y lucrando millonariamente con el pánico de la gente, creando una gran industria climatológica.

Ésas y otras son las conclusiones de *The Great Global Warming Swindle* (La gran farsa del calentamiento global), un polémico documental que podemos encontrar en YouTube. Fue realizado por Martin Durkin y presenta a científicos, economistas, políticos, escritores y otros intelectuales de todo el mundo que afirman que la teoría antropogénica sobre el calentamiento global es la más grande mentira contemporánea. Este video, cuyo título original era “*Apocalypse my arse*” (Apocalipsis mi culo), presenta al Sol como el principal factor del cambio climático, señalando sus tormentas solares como las causantes de todo cambio en su sistema (teoría de la variación del sol). Asimismo, se expresa que las nubes y el vapor de agua de los océanos son factores más importantes, determinantes, al momento de cualquier cambio climático.

Por supuesto, la calumniada “industria activista del calentamiento global”, creada por fanáticos ambientalistas antiindustrialistas occidentales que promueven el uso de costosas formas de energía limpia en África, como los paneles solares y la energía eólica, en lugar de los baratos combustibles fósiles, perjudican a los más pobres y los condenan a permanecer en esa situación. Resalto que estas mociones son apoyadas en función de no permitir llevar a África a la industrialización.

Con esta religión, lo que tenemos es un antropocentrismo negativo antihumanista, que responsabiliza al hombre como culpable del “cataclismo” cuando, en realidad, es el astro rey Sol, el geocentrismo, la principal causa del cambio climático en este sistema. Nos encontramos ante ese sentimiento de creerse el centro

de todo, pero en forma invertida, pesimista y terrible, una visión nuevamente equivocada. Si antes el antropocentrismo era optimista, ahora se presenta diferente, por esa suerte de antihumanismo posmoderno.

## V. La posición escéptica

Escribo estas líneas a fuerza de parecer odioso, porque los temas medioambientales suelen ser muy sensibles para la mayoría de las personas. Mi escepticismo ecologista comenzó cuando conocí algunas lecturas de Julian Simon, el “Doom Slayer” (algo así como el mata-apocalipsis), también llamado el “cazador de pesimistas”, quien escribió *El último recurso* y *El estado de la Humanidad*, donde sostiene que el hombre libre, creativo y emprendedor es el mejor recurso para mejorar las condiciones de vida. Gracias a Simon, se reconoce que “los recursos son creados por el intelecto del hombre y éste es ilimitado en su capacidad”, por lo que “los seres humanos no son únicamente bocas que alimentar, sino también mentes productivas e inventivas que ayudan a encontrar soluciones creativas a los problemas del hombre, dejándonos en el largo plazo mejor que antes”. Él afirma también que cada “tendencia de bienestar humano-expectativa de vida, mortalidad infantil, ingreso per cápita en la India, el número de carros por persona en China, la disponibilidad y calidad de agua y vivienda, el monto de tiempo ocioso que disfrutamos está mejorando, no empeorando”. En definitiva, el capitalismo y los hombres son constructores y no destructores. Simon, quien se calificaba como realista y no así como optimista, influyó decisivamente en Bjorn Lomborg, autor de *The Skeptical Environmentalist* (El ecologista escéptico).

A raíz de todo ello, científicos como S. Fred Singer escribieron artículos como «Los escépticos del cambio climático estamos ganando la batalla de la ciencia», quien concluye: “La naturaleza, no la actividad humana, gobierna el clima”, precisando que los alarmistas carecen de toda evidencia científica para fundamentar sus posiciones. Del mismo modo, David J. Theroux, en el artículo «Por qué la ciencia no es el árbitro final de la verdad», recuerda que esta alarma ha dado lugar a la creación de enormes institucio-

nes financiadas por el Gobierno de los EE.UU. para, aparentemente, examinar cada uno de los aspectos de la existencia humana. Debe apuntarse que solamente la ciencia del clima recibe millones de dólares anuales del Gobierno de los EE.UU. más de lo gastado en las investigaciones sobre el cáncer y el SIDA. Sin duda, una gran industria se mueve alrededor de lo “ecológico” y lo “amigable con la naturaleza”, tanto en el ámbito público financiado, por nuestros impuestos, como en el ámbito privado, que tiene productos “ecológicos” que venden más.

Por su parte, Robert H. Nelson, en su artículo «Tenga un poco de fe», pone la cuestión climática más como algo religioso, propio de fanáticos enloquecidos, que una cuestión científica, ya que tenemos dogmas climáticos, herejes climáticos, apocalipsis climáticos, prohibiciones climáticas y otros aspectos relacionados con la religión, siendo las teorías son divulgadas por un círculo de iniciados y los ataques provienen de fuerzas oscurantistas. Así, los escépticos son tratados como “negacionistas” (alusión a la negación del Holocausto), herejes que pudieron contradecir el geocentrismo aceptado por todos en otra época. Este alarmismo climático ha canalizado miles de millones de dólares hacia la investigación del clima; al respecto, Nelson nos dice: “El retrato de la política climática como una batalla por salvar al mundo también vende diarios y revistas y brinda a los periodistas crédulos una sensación de estar sirviendo a una noble causa”. No es noticia en la televisión que la ciencia, tecnología y capital creen artefactos como el pendrive (USB) que salva millones de árboles por la digitalización de la información y la falta de necesidad de papel, pero es noticia cualquier desastre producido por el “calentamiento global” porque eso vende.

Recordemos, finalmente, que en la historia universal hubo numerosos casos de histeria social: prohibiciones a la venta de alcohol, encarcelamiento a los consumidores de marihuana, pánico respecto al cáncer, Y2K, etc., momentos en que la irracionalidad colectiva demostraba vulnerabilidad y oportunismo en la gente, especialmente de científicos, intelectuales y políticos.



# En torno a lo humano

Christian Canedo

Para comprender o aproximarse a lo que es la Humanidad, lo lógico sería conocer el origen mismo de nuestra condición o el motivo por el cual nos convertimos en lo que hoy somos. Entender esto es responder a una pregunta que no se resuelve como cualquiera, sino que, probablemente, nos coloca frente al cuestionamiento más enigmático y oscuro que podamos plantearnos. El misterio radica en que cada una de las preguntas que nos hagamos generará inevitablemente otra, como un reguero de pólvora.

Es difícil saber hoy si los primeros hombres que caminaron en la Tierra se preguntaron el motivo por el cual vagaban por el mundo. Quizá no nos hayamos percibido muy diferentes de las bestias que nos acechaban y nos diezmaban, mucho más si creemos que la conciencia de la muerte y la condición de humanos surgió en un punto específico de nuestra existencia, ya que, probablemente, fue una sucesión de eventos gravados en la memoria y, lentamente, traspasados por generaciones hacia lo que hoy se conoce como “lo humano”. Sin embargo, las evidencias muestran que, desde el principio, este misterio se intentó responder mediante la creación de dioses, seres superiores a los cuales se les atribuyó la invención y el control del mundo.

A través de nuestra historia, poblamos todas las latitudes y llevamos nuestros dioses donde fuésemos; asimismo, conquistamos todo lo que pudimos ver, nos multiplicamos y nos dividimos. En nuestro intento por conocernos, dominamos las artes y la ciencia. Esta última se convirtió en una poderosa herramienta para llegar a entendernos y respondernos a ese gran cuestionamiento que nos planteamos desde el principio.

Cada persona es distinta, y en eso también nos diferenciamos de los demás animales, pues la complejidad de nuestra mente nos aleja del simple instinto de supervivencia que, básicamente, compartimos todos los seres que habitamos este planeta; no obstante, hay rasgos comunes que

caracterizan a raza humana y que, en mayor o menor medida, habitan en todas las personas, como ser: el ansia del poder, la búsqueda del placer y la perfección, el planeamiento hacia el futuro, el amor y el odio, el deseo de paz.

Esas construcciones mentales humanas que buscan dar felicidad, y que, irónicamente, convierten al hombre en un campo de batalla y en enemigo de sí mismo, están sujetas y subordinadas a una característica que resultó ser la más útil de todas y que lo ha llevado más lejos en el mundo: el simple cuestionamiento de sí mismo y de las cosas que lo rodean. En otras palabras, la *filosofía*.

Compañera y modo de vida de los griegos (no de todos los griegos, obviamente) y madre de todos los conocimientos y ramas del saber que hoy se imparten en los lugares de enseñanza, la filosofía elevó a la humanidad, pasando de ser una raza de hombres que dominaban a otros hombres, con el uso de la fuerza, a ser un portento entre todo lo que nos rodea. Una especie autosuficiente, disconforme, que progresa gracias —o a pesar de— a lo que se propone. Esta búsqueda y amor por la sabiduría es un rasgo único y maravilloso que, sin duda, nos llevará a lugares y tiempos inimaginables hoy. Evidentemente, somos distintos de todos los demás seres que conocemos, y, en el momento que nos preguntamos el porqué, obtenemos nuestra respuesta.



# Lo humano, lo divino... y lo animal

Marco Antonio Del Río Rivera

Desde los orígenes de la filosofía, ha sido un tópico recurrente tratar de establecer la característica fundamental del ser humano, en especial para distinguir los humanos de los animales, por un lado, y de los dioses, por el otro. En otros términos, la identidad humana se mueve en un arco entre lo animal y lo humano. Diversas hipótesis se han formulado a lo largo de los siglos. Sin ánimo de ser exhaustivos, señalemos algunas propuestas.

## Lo humano

Para Sócrates, la esencia del hombre, su nota distintiva, era su racionalidad. “Define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional”, sintetiza Ernst Cassirer. Así, para el pensamiento filosófico griego, la racionalidad era el punto fundamental de la naturaleza humana, una racionalidad que se podía aplicar al conocimiento del mundo natural (los filósofos presocráticos) o al propio ser humano (Sócrates).

El cristianismo introdujo el elemento del pecado y su redención. La rebeldía del hombre a la voluntad divina, en el origen de los tiempos, supuso un cambio en la naturaleza de dimensiones cósmicas: de una situación de bienaventuranza, en el paradisiaco jardín del Edén, el ser humano pasó a la condición de exilado, condenado a luchar por sobrevivir, sometido al imperio de la enfermedad, el dolor y la muerte. El corazón del hombre era un escenario donde litigaban las más terribles pasiones, todas pulsiones de pecado y muerte. Solo la gracia divina, posible merced a la muerte vicaria de Cristo, podía liberar al hombre de esas pasiones, y restablecer su nexa con Dios.

Con la filosofía moderna, la diversidad de enfoques se ha multiplicado. Para Rousseau,

la esencia del hombre es la bondad, pero la sociedad lo distorsiona y lo pervierte. En las antípodas, para Hobbes, el hombre en su estado natural es como un lobo sin escrúpulos, deseoso de arrebatar los bienes, o incluso la vida, de sus congéneres. Solo el pacto social y la invención del Estado limitan ese poder destructor de los hombres. Por ello, en la misma perspectiva, Schopenhauer sostenía que el Estado era el bozal que evitaba que los hombres se ataquen a dentelladas unos a otros.

Otros pensadores han preferido ir por otros derroteros. Así, Marx y Engels han preferido, junto a otros, destacar el carácter social del hombre. Frente a enfoques marcadamente individualistas, estos pensadores, en la línea de Aristóteles, han destacado el carácter gregario del ser humano, su propensión a vivir en comunidad, aunque esta convivencia estuviera marcada por el conflicto. Por otra parte, ya en el siglo XX, pensadores como E. Cassirer han resaltado el lenguaje y el símbolo; así, se presenta al hombre como animal simbólico, lo que subraya el carácter cultural de la naturaleza humana.

Ahora bien, la búsqueda de identificar una suerte de esencia humana se puede mover en un eje donde en un extremo se tienen las posturas descriptivas, más propensas a identificar lo específicamente humano como un dato objetivo, científico, y en el otro extremo están las posturas prescriptivas, en una línea de orden ético y político, donde se postula alguna cualidad –o grupo de cualidades– cuya aplicación en la vida cotidiana nos haría “más humanos”. En tal sentido, lo humano podría ser, en tónica con las ideas socráticas, la aplicación de la racionalidad, o algún otro tipo de cualidad o norma. El problema es que, en muchas ocasiones, el discurso pasa de un enfoque al otro en línea de continuidad, con lo cual se torna confuso.

## Lo divino

Para los hombres, lo divino ha tomado formas diversas. El simple contraste entre griegos y hebreos es revelador. Mientras que el libro del Génesis sostiene que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, Aristóteles, en *La Política*, sostiene que los hombres han atribuido a los dioses sus cualidades, así como, si pudieran pensar, los caballos imaginarían a sus dioses con forma equina. Para los griegos, lo que distinguía a los dioses de los hombres era su inmortalidad. Los dioses griegos no se caracterizaban por ser modelos de virtud; sus corazones abrigaban todas las pasiones humanas, las más nobles, pero también las más cuestionables: Zeus era un psicópata sexual, Ares un psicópata asesino, Neptuno incubó un odio vengativo por Odiseo luego de que este cegó a su hijo Polifemo. No habría mayor pecado para un hombre o una mujer que ofender a un dios o diosa, pues sus venganzas eran terribles. Pero también estos dioses llegaban a tener un amor y fidelidad a toda prueba con relación a los mortales que tomaban como protegidos.

Si bien carecía de pasiones sexuales, el dios hebreo también tenía sus rasgos humanos: enloquece de celos cuando su pueblo elegido lo traiciona y ofrece sacrificios a los dioses de otros pueblos. El amor por su pueblo contrasta con su desprecio por otros pueblos: en varias ocasiones, ordenó a los líderes hebreos destruir hasta el exterminio a los pueblos enemigos de Israel.

La síntesis entre el cristianismo y la filosofía griega, realizada en un largo proceso donde se destacan las figuras de san Agustín y santo Tomás, supuso la transformación del antropomórfico dios judío en el primer motor de la filosofía griega. Dios empieza a perder sus cualidades humanas para convertirse en una potencia abstracta que gobierna el mundo: omnipotente, omnisciente, eterno, etc. Al elevarse en el plano de la abstracción, lo divino sólo podía desembocar en dos posibles destinos: o equipararse al Ser, lo que da lugar a las diversas variantes del panteísmo, o desaparecer, con lo cual hace su acto de presencia la doctrina de la muerte de dios.

Lo humano y lo divino han sido los dos términos de una dicotomía que en gran medida, en la tradición occidental, han modelado la

comprensión del ser humano, tanto en su antropología como en la ética. Las dimensiones de lo divino han marcado el horizonte de posibilidad de lo humano, por un lado, pero también han establecido una suerte de imperativo moral para la conducta humana.

Es también necesario señalar que, en esa tradición, lo humano se ha orientado en un doble sentido, lo positivo y lo negativo. En rigor, cuando lo humano tiende a lo divino, lo hace en su proyección positiva: lo divino establece las líneas de acción que los humanos deben seguir para realizar su plena humanidad. En esta visión, religiosa sin duda, Dios ha establecido un modelo de perfección humana que cada persona, iluminada por la gracia y orientada por el amor divino, puede recorrer para alcanzar su mejor y mayor logro. En cambio, lo negativo se refiere a lo animal. Lo animal es el ámbito de lo primitivo, lo brutal, lo salvaje. Cuando una persona actúa de forma inhumana, se dice que actuó como un animal. Así pues, lo humano aparece como el punto intermedio, flotante, entre lo bajo, lo animal, y lo alto, lo divino. En esta perspectiva, *humanizarse* es alejarse de lo animal para remontar hacia lo divino; *deshumanizarse*, a su vez, es acercarse a lo animal. Sin embargo, lo humano también tiene una relación dialéctica con lo animal. En efecto, muy pronto se percibe que lo humano puede degradarse más allá de lo animal. El ejemplo paradigmático podría ser la madre que abandona a sus hijos, algo que ni entre los animales ocurre.

Impulsado por el relato del Génesis, el hombre de Occidente se ha visto ajeno al reino animal. Los humanos son algo cualitativamente distinto de los animales, así como los animales lo son de las plantas. El hombre no pertenece al reino animal, aunque se sirve de él. Por ello, precisamente, los planteamientos de Charles Darwin han dejado un hito en la historia de las ideas. Aunque no se lo suele considerar un filósofo, sin duda la idea de la evolución de las especies y, en particular, la idea de que el hombre pertenece biológicamente al reino animal, siendo pariente cercano de los grandes primates (el chimpancé, el bonobo, el gorila y el orangután), ha marcado la evolución de las ideas en los últimos doscientos años, cambiando brutalmente nuestra comprensión del mundo y del

lugar que ocupamos en él. Si bien la idea de la evolución de las especies ya había sido planteada anteriormente, Darwin propuso la hipótesis de un mecanismo por el cual las especies sufrirían los cambios progresivos que llevarían a la gran diversidad de formas de vida que pueblan el mundo: la selección natural. Pero, además, como ya se ha señalado, Darwin no sólo sostuvo que el perro ha evolucionado de algún cánido anterior, sino que hasta el propio ser humano había evolucionado desde algún tipo de animal precedente, y que tenía un parentesco próximo con los grandes primates. Lo humano se restablecía como una variante de lo animal, su forma más evolucionada, pero animal en resumen.

Hoy se tiene una paradoja. Si bien, en ciertos grupos religiosos, se rechaza la teoría de la evolución y se cree en el relato bíblico literal, en general, la teoría de la evolución de las especies ha sido ampliamente aceptada. Sin embargo, todavía hoy ni las ciencias sociales ni la filosofía, me parece, terminan de aceptar las implicaciones de una concepción evolucionista del hombre. Por supuesto que, a esta situación, han contribuido los excesos y la mala fama del darwinismo social, una suerte de ideología conservadora que floreció a fines del siglo XIX y que derivó en los excesos del racismo y la eutanasia. No obstante, sigue presente una tendencia a ver lo animal de los humanos como algo primitivo, brutal o salvaje. Esto se expresa en la llamada *teoría de la capa o teoría del barniz*: mientras que nuestro pasado animal condiciona nuestras reacciones más brutales, la cultura y la civilización han desarrollado la parte positiva, ética, humana de nuestro ser. Así pues, nuestra naturaleza animal es aquello que deberíamos superar para alcanzar y desarrollar nuestra potencialidad plenamente humana.

## Lo animal

En contraste con lo anterior, los estudios de la etología de los primates, en especial de los chimpancés y de los bonobos, han abierto nuevas y refrescantes perspectivas para repensar y reconciliarnos con nuestro origen animal.

En efecto, los estudios de la conducta de nuestros primos primates, chimpancés y bonobos, estudios realizados tanto en la observación

cuidadosa y detallada del cautiverio, como de los informes de investigaciones de su vida en su hábitat natural, han ido revelando la riqueza de sus manifestaciones. Es cierto que se destacan sus rígidas jerarquías, sus luchas por el dominio (en el caso de los chimpancés), y su territorialidad, pero también se resaltan su empatía, solidaridad y su espíritu de grupo.

Frans de Waal, un destacado estudioso de la vida de los primates, ha subrayado que, en los animales sociales, la cooperación tiene un valor de sobrevivencia. No es, pues, evidente que la selección natural privilegie las conductas egoístas. Los leones, los lobos y otros depredadores cazan en grupos y en un sincronizado trabajo de equipo. Es, por tanto, razonable pensar que la selección natural haya favorecido a los especímenes con una mayor propensión a la cooperación.

Pero, además, la maternidad, la relación entre la madre y sus cachorros, ha permitido el desarrollo de la empatía. Los grandes simios tienen muy desarrollada esta capacidad, que va desde el contagio emocional, muy presente en todas las especies animales (si un ave emprende el vuelo, le sigue toda la bandada, e ignorar esa señal puede significar, para un ave, terminar en las fauces de un felino), la empatía cognitiva (entender las razones de las emociones del prójimo), hasta la atribución (cuando se adopta plenamente la perspectiva del otro). La empatía es una emoción, pero desemboca en conductas que suponen salir de uno mismo para sentir, y luego pensar, como el otro.

La vida en sociedad ha permitido que los grandes simios desarrollen esquemas de reciprocidad. Algunos experimentos muestran que los chimpancés y los capuchinos pueden compartir comida fuera del contexto madre-cría. Por otra parte, a la hora del reparto de la comida, pesan mucho las relaciones interpersonales: un chimpancé suele ser más generoso con otro que horas antes lo estuvo acicalando, lo que supone cierta capacidad de memoria. Estas experiencias suponen determinada capacidad de reciprocidad. Por cierto, hay experiencias de protesta cuando la reciprocidad esperada se defrauda. Asimismo, en estos simios hay experiencias de una solidaridad y empatía que van

más allá de la propia especie. De Waal narra la historia de un chimpancé que intentó hacer volar a un pajarillo, lanzándolo desde lo alto de un árbol.

Los estudios de la conducta de los grandes primates sugieren que la moral, lo que nos hace humanos, en rigor, se deriva de nuestra propia evolución como especie. Lo humano no está, pues, en oposición a lo animal; es más, podemos pensar que lo humano tiene sus profundas raíces en lo animal. Los fundamentos de nuestra moralidad no se derivan, por lo tanto, ni de una revelación divina, ni de la iluminación de unos hombres particularmente sabios, sino que se funda en nuestra evolución como especie.

Por supuesto, la conducta de nuestros primos primates nos revela los fundamentos de nuestra moral, pero no agota ni sus límites ni sus posibilidades. Sostener que nuestra moral echa sus raíces en la evolución no significa sostener que nuestra conducta debe ser igual a la de los chimpancés o los bonobos. El estudio de sus sociedades y sus formas de conducta ilumina nuestro pasado, incluso nuestro presente, pero es evidente que nuestra racionalidad nos permite ir más allá. Sin embargo, una correcta comprensión de nuestra “animalidad” –positivamente entendida– nos permitiría evitar los excesos de nuestro utopismo, y nos podría dar sólidas bases para reflexionar sobre nuestras conductas.

Ello es particularmente importante cuando se comprende que nuestra evolución ha estado marcada por una dialéctica compleja e incluso aparentemente contradictoria. En efecto, mientras que la evolución perfeccionó los términos de nuestra sociabilidad, fortaleciendo los víncu-

los entre los miembros de la manada, haciendo surgir los sentimientos de la empatía, la reciprocidad e incluso formas rudimentarias de justicia, esa misma evolución nos hizo xenófobos, crueles y desconfiados con respecto a las otras manadas. Es una paradoja que los fundamentos de la conducta moral de nuestros antepasados se hayan desarrollado simultáneamente a su capacidad para hacer la guerra. Como señala De Waal: “...resulta profundamente irónico que nuestro logro más noble (la moralidad) mantenga lazos evolutivos con nuestro comportamiento más infame: la guerra”.

Gracias a YouTube, podemos disfrutar hoy de miles de videos sobre la conducta animal que nos permiten reconocer en sus conductas rasgos humanos. En realidad, las cosas son al revés: en muchas de nuestras conductas, tanto las positivas como las negativas, podemos reconocer nuestro origen y naturaleza animales. Como señaló Frans de Waal: “Si bien es cierto que los animales no son humanos, es igualmente cierto que los humanos sí son animales”. Una perspectiva evolucionista nos muestra que lo humano y lo animal no están tan lejanos, para bien y para mal.



# Sobre el ser humano y sus pecados

Carolina Pinckert Coimbra

*Cuanto menos dogmas, menos disputas, menos desgracias.*

François-Marie Arouet

Sobrellevada la época medieval, siguen existiendo todavía individuos e instituciones que incitan y promocionan la búsqueda de un ideal de realización religiosa, la santidad, definida como el objetivo máximo de la perfección humana. Este perfil ilustra a un fiel seguidor, pacífico, dócil, obediente y diestro para seguir reglas y aborrecer los pecados.

Aunque esas características pueden sonar muy amenas para que nuestro vecino o colega de trabajo las posea, estamos ignorando que la naturaleza e identidad humana es activa, potente, rebelde, irreverente y orientada genéticamente a la supervivencia y bienestar propio. No somos plantas decorativas, sino un ser dinámico que lucha por cumplir horarios y tareas, escalar económicamente, perpetuarse en su trabajo, adaptarse a las novedades políticas de un gobierno demente, dar bienestar a sí mismo y a los suyos, y así, por supuesto, la búsqueda es infinita.

*Una conducta desordenada se parece a un torrente invernal de corta duración.*

Epicuro de Samos

No por nada Sigmund Freud, en los inicios del siglo pasado y como resultado de sus análisis sobre la psiquis humana, propuso la existencia de dos impulsos o energías que marcaban el curso de la vida de un individuo: el impulso de vida –llamado Eros–, expresado en conductas que promueven la perpetuación de la vida propia y de la especie, y, su contraparte, el impulso de muerte –Tánatos–, presente en acciones nocivas y autodestructivas. Es necesario decir también que los abusos y excesos en los impulsos de vida

pueden convertirse en una expresión de Tánatos en la historia de un individuo.

Algo curioso y digno de la reflexión es que, bajo esta premisa, los aborrecidos pecados capitales, efectuados con cierta mesura, pueden resultar indudables impulsos de vida que buscan preservar la subsistencia de los humanos.

*Un vicio capital es aquel que tiene un fin excesivamente deseable, de manera tal que en su deseo, un hombre comete muchos pecados, todos los cuales se dice son originados en aquel vicio como su fuente principal. [...] Los pecados o vicios capitales son aquellos a los que la naturaleza humana está principalmente inclinada.*

Tomás de Aquino

Examinaremos con una visión freudiana el listado que santo Tomás de Aquino realizó en su momento:

## Vanagloria o soberbia

Si bien el egocentrismo es totalmente despreciable, si deseamos cultivar cualidades como la autoestima y el autoconcepto para evitar situaciones como el *bullying*, los trastornos alimenticios y suicidios, o querremos promover campañas sobre los derechos de la mujer o población en particular, debemos, como primer paso, promover la necesidad de valorarse a sí mismo. Ya que sentirse menos que todos los demás nos causará más desgracias que posibilidades de iluminación.

## Avaricia

La figura del avaro ha sido muy bien destacada en la literatura, por ejemplo, en *Crimen y castigo*, de Fiódor Dostoyevski, presentándolo como un personaje indeseable. Sin embargo, es necesario

decir que las instituciones religiosas nunca se han de preocupar por el bienestar económico del individuo ni, peor aún, por su supervivencia ante los cambios políticos que amenazan las carteras de todo el mundo. Además, no consideran que, para que una persona pueda transmitir bonanza económica a otros, primero debe tener estabilidad propia, pues pedir diezmos a una persona en miseria debería ser una acción penada por la ley.

### **Glotonería**

En muchas personas existe la idea de que, si nos comemos dos panes, le estamos quitando uno al semejante, transmitiendo una idea de culpabilidad de tener una experiencia placentera con el consumo de comidas y bebidas, los cuales, en nuestra sociedad, se encuentran muy ligados a los festejos y celebraciones. Además, bajo esta visión, sería imposible seguir las enseñanzas de Epicuro y conseguir satisfacciones en placeres simples y cotidianos.

### **Lujuria**

Nos es claro a todos que el exceso y desenfreno en las cuestiones sexuales pueden causar consecuencias desastrosas, tanto al individuo como a su sociedad. Mas no debemos, y he ahí el error de muchas generaciones, negar la naturaleza sexual del individuo, quien posee identidad, deseos y fantasías eróticas. La lujuria, expresada como pasión, llega a ser muy importante en una relación amorosa, mucho más con el transcurso de los años, y llega a ser un recurso utilizado por la psicología en la terapia a parejas con crisis matrimoniales.

### **Pereza**

Si bien no debemos ni podemos fomentar la pereza en la sociedad, ya que el fin del ser humano es trabajar –de ser posible, en lo que le guste–, la ciencia ha demostrado la importancia de desconectarse del trabajo y relajarse de la mejor manera que cada uno halle conveniente para evitar problemas identificados en los últimos años como el estrés laboral y *burn out*,

haciendo necesario el tener momentos o días de pereza con cierta frecuencia.

### **Envidia**

La envidia no pareciera tener utilidad alguna, pues es capaz de generar conflictos y enemistades con facilidad, pero tiene la virtud de permitir al individuo reconocer en qué estatus social se encuentra y hacia cuál quisiera moverse, y, haciéndolo, buscar acciones para lograrlo. Quizás, sin compararnos con otros en mejores situaciones que nosotros, muchos no saliéramos del letargo existencial.

### **Ira**

La bondad y la docilidad son características del santo; sin embargo, ante agresiones e injusticias, si es que uno quiere preservarse vivo y con libertad, debe responderse con ira y fuego. No sería por maldad, sino porque el mundo de los animales, y el de muchas personas con ciertas semejanzas a ellos, se instala el dominio del más fuerte y la esclavitud del pasivo. Es por ello que los pueblos y grupos revolucionarios que han podido hacer historia han sido activos en su ira. Sólo resta esperar que el ser humano alcance el desarrollo moral necesario para abandonar la ira y hacer justicia a través de sólo argumentos.

Así podemos ver que los pecados capitales no son actividades tan mortales, siempre y cuando no lleguen a instancias nocivas, así como cualquier acción remarcada como no pecaminosa, ya que hasta la religiosidad puede dejar obsesiones a su paso. Cabe sólo mencionar que el mejor dictamen sobre la frecuencia e intensidad de los impulsos humanos lo puede emitir la racionalidad.

*Así como el sabio no escoge los alimentos más abundantes, sino los más sabrosos, tampoco ambiciona la vida más prolongada, sino la más intensa.*

Epicuro de Samos



# El ser humano en Epimeteo en acto y en potencia

Eynar Rosso

*Oídme las penas de los mortales, cómo los convertí, de infames como eran antes, en seres dotados de inteligencia y en dueños de su mente [pero] fundé en ellos ciegas esperanzas.*

Esquilo, *Prometeo encadenado*.

Alo largo de la historia universal, se ha intentado dar una clasificación precisa y acertada de lo que es —exactamente— el ser humano. Desde las épocas más antiguas hasta nuestros días, el hombre ha intentado definir con precisión milimétrica lo que hace ser, fundamentalmente, al humano, humano. Probablemente, ninguna definición o clasificación pueda satisfacerlos porque nuestras expectativas y anhelos son inabarcables e ilimitados.

Todas las ciencias, sin excepción, proponen diversas definiciones de lo que es el ser humano y ello, probablemente, nos impida dar justo en el clavo, o, contrariamente, en un ataque de vanidad, enlistemos, como comúnmente se hace, todos los puntos positivos sobre el ser humano. Pensadores como Aristóteles, por ejemplo, lo definieron como un animal racional. De esta manera, se planteó que lo fundamentalmente humano, y, por tanto, lo diferencial en relación con los animales, es nuestra razón. En la Edad Media se estableció que el ser humano es la creación más divina y sobresaliente de Dios; por consiguiente, lo más perfecto y sagrado. Ya en la época moderna se dijo que la cualidad fundamental del hombre es su capacidad de dudar.

Sin embargo, considero que esas definiciones, muy bien logradas por cierto, generan una actitud idealista e idealizante. Digo esto porque, al estudiarnos, no podemos negar nuestra actitud narcisista. Esta actitud ha provocado, en consecuencia, que el hombre se dedique las mejores loas, la mayoría de las veces, sin saber que el mito de Narciso, al final, se convierte en una tragedia: en su sublime contemplación erótica y, por ende, estética, él muere ahogado. Ello debido a su fascinación consigo mismo. Todo esto es

comprensible, pues, estamos, al final de cuentas y en comparación con los animales, sumamente indefensos y, por necesidad, debemos satisfacer nuestra piedra mejor lograda, es decir, nuestro ego.

El ego es una de las características fundamentales y esenciales que hace al hombre, hombre. No obstante, considero que aquello constituye lo humano demasiado humano, como diría Nietzsche, siendo tanto su inteligencia como su estupidez, además de su capacidad para amar y odiar, y, por ende, de crear y destruir, haciéndonos completamente seres humanos. Estas seis perlas pueden, sin embargo, convertir al hombre ya en un Prometeo ya en un Epimeteo.

El hombre como Prometeo, por un lado, ha conquistado las cosas más sublimes, ya sean éstas terrenales o celestiales. Su actitud por la reflexión, la inclinación a la duda, la contemplación y la resolución de los conflictos lo han hecho capaz de resolver todos los problemas que se le presentan. La reflexión continua y la duda sistemática han generado en el hombre una actitud de crear lo inimaginable. Por otro lado, como todo en el universo, siempre se tiene el lado oscuro de las cosas, es así que el anverso de este hombre Prometeico, idealizado y utópico, es Epimeteo.

Epimeteo significa “el de pensamiento corto o tardío” y, hoy más que antes, podemos decir que el hombre ha demostrado gratuitamente está característica o la ha enfatizado y enraizado aún más. La era digital y la globalización nos demuestran que el hombre es un ser que, conscientemente, está satisfecho por ser cada vez más obtuso. A pesar de tener el arma más sublime, su inteligencia, prefiere hacer caso

omiso, mella sistemática, golpe premeditado a este bien que fue adquirido por azar. Solamente demos un vistazo y veremos que el hombre no es merecedor de todo lo que hasta ahora conquistó y construyó. Su falta de tino por la conservación de la aldea global, su actitud constante por aparentar ser alguien en vez de dedicarse a ser alguien, su falta de espíritu contemplativo por las pequeñas cosas de la vida y, sobre todo, su actitud de ser Dios, pero sin reino ni ovejas, lo han convertido en un gran actor sin público ni escenario. Solo quitémosle su ego, su vanagloria y su actitud humana y veremos en el hombre un monigote: un ser cómico que avanza de forma graciosa y ociosa para producir bienes y sienes.

Llamémosle como le llamemos, pero el hombre es, hoy en día, más un Epimeteo que un Prometeo. El hombre ya no sigue el viejo adagio que dice “conócete a ti mismo”. Ahora, sólo necesita hacer un test en las redes socia-

les y se conocerá mucho mejor, sin apelar a la contemplación y a la reflexión; actualmente, el hombre ya no necesita reflexionar en sus problemas, porque sencillamente paga a alguien para que los remedie; el hombre, en nuestros tiempos, ya no busca la contemplación, pues las luces de la ciudad le han quitado la oscuridad meditativa. Es por eso que debería resultarnos paradójico y humillante que se busque agua en Marte cuando ni siquiera se intenta conservar el agua en la Tierra.

Seguramente este escrito le resulte estridente y molesto, pero el hombre ya tiene demasiados apologistas. Mas no lo juzguemos con severidad, porque su actitud es comprensible, pues Erasmo nos lo decía: “...vida felicísima, la de los que no piensan en nada. La ignorancia proporciona la vida más feliz”.



## Humano, demasiado humano

Roberto Barbery Anaya

No hay nada tan humano como aquello que es sistemáticamente calumniado por la tradición; eso que los griegos denominaron: “Ocuparse de sí mismo”. Al final, no arrodillarse ante los mitos de la Ciudad, le costó el estigma a Heráclito, el exilio a Protágoras y la muerte a Sócrates. La furia criminal de los siglos tiene una víctima común: el filósofo que no transa con la demagogia.

La invectiva contra el que se aparta del rebaño ha sido aún más radical en las inquisicio-

nes medievales y en las utopías modernas. La moraleja cultural no reconoce atenuantes, y se puede formular en los siguientes términos: la Historia odia en forma irreconciliable y asesina al hombre singular, condenado, eternamente, a vivir fuera del Paraíso, por no creer (o por no fingir creer) en las verdades de Plaza...

“Humano, demasiado humano”, diría, seguramente, Nietzsche...



# Miserables héroes

María Claudia Salazar Oroza

*Todos los idealistas se imaginan que las causas a las que sirven son, en esencia, las mejores del mundo, y se niegan a creer que, para echar mínimamente raíces, necesitan el mismo estiércol maloliente que todas las demás empresas.*

Friedrich Nietzsche

En las mitologías, los héroes más grandes no son aquellos que han tenido toda una vida de santuario; al contrario, son hombres que, en determinadas circunstancias, mostraron también sus más graves vilezas. Pasa con Hércules, quien cometió un gravísimo error antes de su aventura de heroicidad: en un ataque de locura, privó de la vida a su mujer, hijos y sobrinos. Después, para buscar su redención, ese célebre personaje evitó hacer más daño a cualquier otro ser humano, asumiendo enormes misiones, retos que implicaron descomunal fuerza, autocontrol, inteligencia, persistencia, entre otros. Por consiguiente, en esa clase de criaturas, no estamos libres de toparnos con falencias que puedan incluso perturbar su admiración.

En el libro *El héroe y sus mil caras*, Joseph Campbell señala que “la mitología no destaca como su héroe más grande al hombre meramente virtuoso”, pues un hombre solo hecho de virtudes “trasciende la escala de valores humanos”. Pareciera que, con luces y sombras, aun tinieblas, el caso resultaría más creíble, cercano. Por supuesto, siempre habrá de qué juzgar a cualquier mortal; la grandeza o pequeñez de la acusación dependerá más del contexto que de la naturaleza del hecho. La diversidad de nuestros semejantes multiplica los enfoques para hacerlo, aunque algunos sean más atrayentes que otros. No se trata de negar la existencia de los valores universales, sino de remarcar que existen factores que hacen a las opiniones mayoritarias, las que se suelen fundar en la ignorancia, las emociones o esa aceptación acrítica que desprecia el cuestionamiento a lo evidente. Por cierto, aun cuando sean vanas y miserables, la solidez con las que esas opiniones se manifiestan exigen el respeto de los demás, posibilitando que enra-

rezcan el ambiente, llegando a confundir sobre la genuina valía de alguien.

Campbell divide en tres fases el camino del héroe. En primer lugar, tenemos la (1) separación, ya sea para reflexionar sobre sí mismo o lo que nos rodea. Cabe mencionar que el pensar en los propios errores, defectos y caídas requiere una gran capacidad de introspección, proceso en el cual uno mismo, con sus inevitables pequeñeces, es el objeto de observación y análisis. Después, según ese mismo autor, está la (2) iniciación, el tiempo de preparación, pruebas y purgación. Nos encontramos aquí con una fase de ardua purificación, un cometido que depende del dolor para la redención. Por último, llegamos al (3) retorno; en este punto, ya el hombre no tiene sentido para él mismo, sino para los demás. Es preciso indicar que la culminación de este proceso tiene a un hombre que no vive soñando en ese mundo donde nada hay mejor que él y deben rendirle pleitesía, recursos y homenajes los otros hombres y el sistema creado por ellos, sino todo lo contrario: lo acompaña el deber y los frutos de sus propias fuerzas para con los otros hombres. En resumen: antes del camino, encontramos la tragedia o la culpa; después, el cumplimiento del deber.

Ahora bien, desde que las palabras *éxito*, *fortuna* y *reconocimiento social* están casadas en los modelos a seguir por la mayoría de los ciudadanos, ha surgido, cada vez con mayor peso, la distancia entre los héroes tradicionales y los de hoy. Hasta su propia esencia parecería ser trastocada, volviendo demasiado lejano el modélico caso de Hércules. Las razones son muchas. Sucede que cada época está marcada por sus dictámenes, sus modas, sus modelos de vida, por lo que tiene su tipo de héroe. Para

ejemplificar esto, recordemos que, en la última convención de los republicanos para elegir candidato a presidente, en Estados Unidos, el padre musulmán de un soldado muerto en Irak dijo a Donald Trump: “Usted no ha sacrificado nada ni a nadie”. Frente a esa interpelación, el millonario respondió de la siguiente forma: “Yo creo que he hecho muchos sacrificios. Yo trabajo muy, muy duro. He creado miles y miles de empleos”; además, acotó: “Yo he tenido un éxito tremendo. Creo que he hecho mucho”. Las repercusiones de este suceso hacen notar que, si bien existen valores que nunca deberán ser señalados como un sinsentido o carentes de reconocimiento, estos están cada vez más debilitados; posiblemente, se tenga como único asilo la diplomacia, entre quienes la practican con altura, pues ni para el discurso son útiles. En otras palabras, nuestra época está signada por un utilitarismo agobiante, a partir de lo cual los resultados de orden material, es decir, aquello que sirve para la ostentación, justificaría el levantamiento de un pedestal. Podría afirmarse que las condiciones para la multiplicación de hombres sin cualidades extraordinarias (valor, integridad, templanza, justicia), aunque sean presidenciables, obedece a un desalentador cambio axiológico.

Una pregunta común en nuestro siglo versa sobre cuáles son las claves del éxito de Mark Zuckerberg, el conocido creador de la red social Facebook. Esto equivale a formular una pregunta, a saber: ¿cómo es ese modelo de hombre que hace a Mark Zuckerberg exitoso? Ocurre que, más allá del individuo en particular, buscamos la concepción de un tipo de persona, uno que haga posible nuestra emulación. Esto puede traer consigo decepciones de gran impacto. Conocer la vida de otros hombres es un impulso natural y puede llegar a ser fascinante, pero no estamos exentos de acceder a historias calamitosas, como la de Oscar Wilde. Sin duda, quien ha leído *De profundis* puede sentir la esperanza y desesperanza, el amor y despecho, el triunfo y la frustración, la miseria y nuevamente la miseria, todo a su vez y en una sola existencia, y hasta el fin de ésta. Con todo, el verdadero problema se origina en una burda imitación. Nos situamos entonces frente a la idea de que un héroe tenga más seguidores que idealistas. Este fenómeno

no debe ser considerado un tema menor. Es que en base a este cambio de valores surgirá el disciplinamiento social, socavando o anulando cualquier distanciamiento individual. Por este motivo, la educación formal resulta cuestionada, pues el razonamiento utilitario demandará su atención; cualquier modelo a seguir cuenta también con sistemas informales que velan por el correcto adoctrinamiento, condicionamiento y, en la mayoría de casos, domesticación. No pensemos sólo en lo que pasa dentro de una sociedad; el caso puede tener mayor trascendencia.

En general, los países menos desarrollados copian tardíamente los últimos avances técnico-científicos, vale decir, cuando se están generando los cuestionamientos en los países más adelantados, sin preocuparse por considerar esas críticas. La urgencia de tenerlos se impone a las dudas sobre su verdadera necesidad. Esas realidades conceptuales, incluso ideológicas, que son distintas, han demostrado ser un detalle menor en cuestiones prácticas, pero no por ello menos perjudiciales. Es que, finalmente, las sociedades receptoras terminan reproduciendo también aquello de lo que se les advertía. Al respecto, conviene tener presente lo que el profesor H. C. F. Mansilla, destacado filósofo boliviano que estudió ciencias políticas y filosofía en Alemania, en su libro *Los tortuosos caminos de la modernidad*, escribe: “...desde el alcoholismo hasta la imitación grosera de las modas occidentales, pasando por las manifestaciones de censura intelectual, y las erupciones ocasionales de violencia política (como en 1953, 1956, 1968, etcétera), la vida cotidiana en los sistemas socialistas ofreció ciertamente tantos aspectos inhumanos y alienantes como los infiernos capitalistas”. Está claro que no es imprescindible vivir en carne propia los errores y hasta despropósitos de los demás para comprobar que resultan nocivos.

La conquista de ciertos resultados que, por las creencias dominantes, despiertan deseos y ambiciones nos lleva a descartar juicios éticos que podían relacionarse con el heroísmo tradicional. Los autores de grandes proezas serían, pues, quienes se mostraran eficientes en el inescrupuloso robustecimiento del patrimonio. Por ello no es raro que gran parte de los ciudadanos, aunque a éstos les pueda resultar ligeramente confuso, sean tolerantes frente a un político que

ha llegado al poder con un discurso socialista, cuando no comunista, y que se haya hecho de grandes empresas. Esto no indigna a muchos ciudadanos, pues, si bien existe la contradicción, esta misma se vuelve admirable en cuanto a su propio deseo, debido a que condice la realidad con el paradigma posicionado en su mente.

No se trata de satanizar el acto de imitar, puesto que es una necesidad de sobrevivencia, a tal punto que nuestros complejos sistemas sociales se han ido consolidando gracias a la repetición realizada por un creciente número de personas. Actualmente, con certeza, sería calificado de aberrante quien defendiera el régimen político de la dictadura frente al de la democracia. Es cierto que, en cuanto al amparo del régimen democrático, habrá muchos que se indignarían más por moda que por argumentos debidamente estudiados y razonados; sin embargo, como, en su momento, lo planteó Gilles Lipovetsky, esto nos resulta útil con fines de su vigencia. A propósito, el término igualdad también ha llegado a ser una moda, guardando en la realidad una paradoja: se deben democratizar otros conceptos como individualidad, éxito, negocio, emprendimiento, consumo, entre otros, para que, luego de ellos, se proceda nuevamente a la diferenciación social a través de los objetos de prestigio social y/o lujo. Por lo tanto, actualmente, los héroes pueden carecer de un mayor sentido y contar con innumerables seguidores, una masa que impone la moda a seguir, indicando cuál es el buen gusto, el peso de la formación educativa, la vestimenta más adecuada para ciertos actos públicos o el grado de aceptación de un tipo de persona para determinados cargos o funciones, etc. De esta manera, la sociedad democrática libera y multiplica las corrientes de imitación, mientras las influencias individuales

son menos profundas, pero permanentes y diversas.

En virtud de lo anterior, el Estado social democrático que es regido por la moda supone, por un lado, la tendencia al eclipse de las grandes autoridades directrices y, del otro, la diseminación de las pequeñas influencias, sean determinantes o superficiales; es el tiempo de las precarias influencias a la carta. Así como la modernidad no ha sido del todo positiva y tampoco del todo negativa la sociedad tradicional premoderna, esta democratización de igualdad y libertad contará con aspectos no muy beneficiosos si tienen interpretaciones diseminadas y no son contempladas en un marco universal que rijan los modelos de vida, permitiendo, a su vez, los particularismos, promoviendo infaltablemente valores. Sin embargo, podemos albergar también la esperanza de que, por un azar o momento de cordura, el apego a la moda reditúe en beneficio de quienes se han esforzado por contribuir al mejoramiento del género humano.

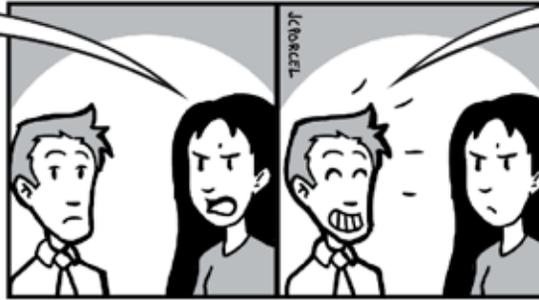


### ANTES DEL AUTÓMOVIL



¿NO TE PARECE PREOCUPANTE? TODAS ESAS NUEVAS TECNOLOGÍAS SEGURAMENTE NOS VAN A DEJAR SIN TRABAJO... ESAS MÁQUINAS VAN A SER MÁS ABUNDANTES, BARATAS Y CONFIABLES QUE NOSOTROS Y NO NECESITAN DESCANSAR, DORMIR O VACACIONES...

JA, JA... TONTERÍAS... ESO SOLO ES CIENCIA FICCIÓN. ADEMÁS, SI DEJAMOS DE TRABAJAR, ¡TENDREMOS TODO EL TIEMPO DEL MUNDO PARA DEDICARNOS AL ENTRETENIMIENTO Y OTRAS ACTIVIDADES!



### ANTES DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

¿QUÉ NOS SEPARA DE LOS ANIMALES?  
LA CAPACIDAD COGNITIVA NECESARIA PARA AUTO-ENGAÑARNOS.

