

# PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ  
[ COORDINADOR ]



Universidad Autónoma  
del Estado de México



UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
DE QUERÉTARO

**Perspectivas y problemas  
de la filosofía contemporánea**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales  
**Carlos Eduardo Barrera Díaz**  
*Rector*

Doctora en Humanidades  
**María de las Mercedes Portilla Luja**  
*Secretaria de Difusión Cultural*

Doctor en Administración  
**Jorge Eduardo Robles Alvarez**  
*Director de Publicaciones Universitarias*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Doctora en Ciencias  
**Silvia Amaya Llano**  
*Rectora*

Licenciada en Lenguas Modernas en Español  
**Diana Rodríguez Sánchez**  
*Directora del Fondo Editorial Universitario*

Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe  
**Luis Mauricio Martínez Martínez**  
*Enlace de Publicaciones de la Facultad de Filosofía*

**Perspectivas y problemas  
de la filosofía contemporánea**

**JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ  
COORDINADOR**



UNIVERSIDAD  
**AUTÓNOMA**  
DE QUERÉTARO

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMEX, y fue sometido a un proceso de identificación de duplicidad de la información mediante un *software* especializado.

Este libro es producto de las investigaciones del Cuerpo Académico “Filosofía Contemporánea” de la Universidad Autónoma de Querétaro y del Cuerpo Académico “Pensamiento Contemporáneo: Ser, Conocer y Hacer” de la Universidad Autónoma del Estado de México, pertenecientes a la red de investigación “Filosofía, Cultura y Pensamiento Contemporáneo”. Su publicación se financió con recursos del Programa de Fortalecimiento a la Excelencia Educativa PROFEXCE (2019 -2020), de la Secretaría de Educación Pública y de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Primera edición, marzo 2024

*Perspectivas y problemas de la filosofía contemporánea*

José Salvador Arellano Rodríguez

COORDINADOR

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México  
Av. Instituto Literario 100 Ote.  
Toluca, Estado de México  
C.P. 50000  
Tel. (52) 722 481 1800  
<http://www.uaemex.mx>

D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro  
Cerro de las Campanas s/n, Centro Universitario  
C.P. 76010, Santiago de Querétaro, Querétaro  
[www.uaq.mx](http://www.uaq.mx)



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite a otros descargar obras y compartirlas siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en:  
<http://ri.uaemex.mx>  
[www.uaq.mx](http://www.uaq.mx)

ISBN UAEMEX: 978-607-633-785-1  
ISBN UAQ: 978-607-513-703-2

Hecho en México

El contenido de esta publicación es responsabilidad de las personas autoras.

Director del equipo editorial: Jorge Eduardo Robles Alvarez  
Coordinación editorial: Luis Mauricio Martínez Martínez  
e Ixchel Díaz Porras  
Corrección de estilo: María Guadalupe Díaz Guerra  
Diseño y formación: Mónica Edith Morales Olvera  
Diseño de portada: Alejandro Zamorano



## Contenido

<b>Presentación</b>	9
<b>La metodología. Expansión y perpetuidad de la filosofía</b> A. CUAUHTÉMOC MAYORGA MADRIGAL	11
<b>El potencial analítico del concepto de libertad</b> GERARDO CANTÚ SANDERS	27
<b>Las decisiones. Entre la incertidumbre y el bienestar</b> EDUARDO MANUEL GONZÁLEZ DE LUNA GABRIEL MICHEL CUEN	54
<b>El derecho como instrumento ético para la justificación de la discriminación</b> MARIEL ALEJANDRA D'LABRA BRITO JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ	72

<b>Conceptualizando la esfera pública: diálogo entre Habermas y Thompson en los debates contemporáneos</b>	<b>89</b>
GABRIEL A. CORRAL VELÁZQUEZ	
<b>György Lukács, consideraciones sobre su concepción de novela: remembranzas de un latinoamericano</b>	<b>109</b>
HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO	
<b>¿Por qué el hombre necesita inexorablemente la presencia de su semejante para poder existir? Apuntes en torno a la naturaleza humana a partir del mito del andrógino</b>	<b>138</b>
ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA	
<b>Simetría y nomicidad</b>	<b>158</b>
JOSÉ LUIS ROLLERI	
<b>Wittgenstein, Brandom y las explicaciones teóricas en la filosofía</b>	<b>171</b>
KURT WISCHIN	

**¿Por qué el hombre necesita inexorablemente  
la presencia de su semejante para poder  
existir? Apuntes en torno a la naturaleza  
humana a partir del mito del andrógino**

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

**El punto de partida, o de la posibilidad  
filosófica acerca del otro**

**E**l objetivo de la presente investigación consiste en la factura de una aproximación temática en torno a la necesidad de la presencia del otro en la vida cotidiana de cada hombre; semejante empeño se ha desarrollado a partir de un relato que aparece en la obra de Platón, justo en el diálogo que lleva como título el *Banquete*. En este texto el ateniense desarrolla una exposición en torno al origen mítico del hombre, el cual es posible solo a partir de la fragmentación de una suerte de unidad original de su ancestro. La tematización de esta unidad primigenia y su subsecuente dislocación es lo que ha posibilitado la pertinencia de un estudio como el que ahora se propone aquí, habida cuenta de que a partir de aquel relato se puede esbozar la inexorable necesidad de la presencia del prójimo en cada existencia.



Cabe subrayar que la pregunta que sirve de encabezado a la presente investigación esboza ya una respuesta afirmativa en su mismo interrogar, a saber, asevera que el hombre precisa el concurso de la presencia de su semejante para poder existir, es decir, la posibilidad de la existencia se revela como factible en la medida en que el *tú* se reconoce como el ser que está frente a *mí*. El otro, el semejante, ama- nece como una realidad insalvable, o, mejor dicho, impostergable e inevitable. Curiosamente la filosofía vino a caer en cuenta de esto justo hasta entrado el siglo xx. Este apercebimiento ha coincidido con la crisis de la metafísica clásica, la cual habría estado caracterizada por dos notas dominantes: la invisibilidad del ser y la soledad del sujeto.

Esta nueva manera de estar junto —y frente— al otro en el mundo dista mucho de la idea del *zoon politikón* de Aristóteles, en virtud de que la vinculación entre el yo y el tú no es solo un título para describir las relaciones administrativas del Estado, antes bien ha partido de la superación del solipsismo metafísico. Pues recordemos que, desde Platón hasta Hegel, al hombre se le habría concebido como una sustancia de carácter racional. Descartes (2014: 59) decía lo siguiente: “soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar”. El filósofo recalca con ello el carácter racional y sustancial del ser del hombre. Podríamos decir que al ser humano se le definió casi unánimemente por la razón, es decir, como una sustancia que piensa. Este camino alcanzó sus últimas consecuencias en el sistema de Hegel. No obstante, el camino que vendrá enseguida acusa, por un lado, la imposibilidad de una verdad absoluta, lo cual dará pie a la exigencia de otro enfoque acerca del ser; mientras que, por otro lado, promoverá la necesidad de un nuevo planteamiento en torno al hombre.

Alan Badiou (2002: 35) dice que “en filosofía, nuestro tiempo habrá estado marcado, signado, por el retorno a la cuestión del Ser, el siglo habrá sido ontológico”; es decir, resulta evidente que los últimos cien años en la filosofía ha existido una eminente preocupación en

torno a la cuestión del ser.<sup>1</sup> Desde los griegos no se había puesto tal énfasis en el asunto del ser como se ha hecho en los últimos tiempos. Sin duda, esta es una característica de nuestro contexto histórico; a saber, el pensamiento busca desde diferentes enfoques retener, o sea, no olvidar, el fundamento de la existencia y del conocimiento. En medio de este empeño refulge paralelamente la preocupación por el puesto del hombre en el cosmos. En torno a esto, Scheler (1985: 9) dice lo siguiente: “No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de la antropología filosófica [el problema del hombre]. Pues, bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental del hombre”. Como nunca, la atención de la filosofía se ha volcado en torno al ser del hombre, pues de pronto se ha descubierto en medio de un territorio completamente inédito.

Con todo, cabe subrayar que la problematización en torno al ser del hombre en el contexto del pensamiento contemporáneo se ha venido a desplegar en diferentes frentes; no obstante, de entre todos estos caminos el que nos interesa ponderar en el presente estudio es justo aquel que enfatiza la inexorable necesidad del otro como condición *sine qua non* para la existencia. Entre los cultivadores de esta ruta de búsqueda puede mencionarse a Bachelard, Buber, Levinas, Nicol, Landman, Mounier, Habermas, entre otros autores; estos poseen como rasgo común el hecho de haber acusado el concurso necesario del otro en el despliegue de la biografía de cada sujeto.

Sin embargo, aquí cabe hacer la siguiente observación, si bien resulta cierto que el pensamiento contemporáneo ha puesto un énfasis marcado en torno a la presencia del prójimo, a tal grado que la exigencia del tú se ha vuelto tan acuciante tanto en la reflexión ética

---

<sup>1</sup> Entre los autores que han facturado una ontología rigurosa en el marco del pensamiento contemporáneo se encuentran Heidegger, Badiou, Nicol, Deleuze, Zubiri y Trías. Ahora bien, del hecho de que semejantes pensadores mediten acerca del ser, no se desprende que coincidan en sus planteamientos, antes bien se hallan posturas eminentemente discrepantes y encontradas entre sí.

como en el horizonte de la validación epistemológica del conocimiento, lo cierto es que en la mayoría de los casos, o en la mayoría de estas filosofías, la irrupción y la presencia del otro (el tú) no se ha logrado explicar.<sup>2</sup> El tú se ha revelado justamente como el ser-ahí, como el ser que me sale al paso y que es como yo, aunque distinto a mí; este otro camina inexplicablemente a mi lado: a donde yo me muevo él también se mueve, y a donde él va yo voy también; siempre ha estado conmigo, pero no sé por qué. Es un hecho que la filosofía contemporánea parte de este dato; sin embargo, no sabe cómo explicarlo, esto es, aun cuando se alude al otro, el pensamiento no sabe explicar la inminente presencia del prójimo.

Precisamente por eso, justo en este punto es donde consideramos pertinente, y hasta indispensable, la posibilidad temática para el despliegue de una investigación como la que aquí se sugiere, puesto que para explicar la presencia del otro, consideramos viable y de suma importancia prestar oídos al relato que nos cuenta el mito, pues en semejante relato se podrán hallar dos cosas: en primer lugar, cuál es el origen del hombre y, en segundo lugar, por qué razón el individuo requiere inexorablemente la presencia del otro para poder existir. Dice Campbell (2010: 11) al respecto: “no sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas. Las filosofías, las artes, emanan del fundamental anillo mágico del mito”; esto es, el mito constituye la forma simbólica a través de la cual el *logos* se atreve a más, pues cuando al concepto se le agota su camino, aquel tiene la posibilidad de echar mano de los símbolos y arquetipos

<sup>2</sup> Consideramos, sin embargo, que Eduardo Nicol es el autor que se ha atrevido a avanzar un poco más lejos en esta ruta, pues, partiendo de Platón y de Cassirer, ha configurado una concepción antropológica en la que se pondera la idea del hombre como ser simbólico en la doble acepción del término, como constructor incansable de signos, y a la vez como ser complementario del otro, en virtud de que cada cual, en cuanto ser insuficiente, vendría a ser el complemento faltante del otro (Nicol, 1989: 133ss).

míticos. Este juego de contrastes se ha puesto ya en marcha, pues “en el conflicto entre el *logos* y el *mythos* Platón trata de complementar el uno con el otro desde un nuevo horizonte” (García, 1998: 16). En la obra de Platón, el *mythos* y el *logos*, lejos de repelerse, más bien se complementan dialécticamente.

### **De la unidad original del ancestro del hombre y de la soberbia del andrógino**

Dice Cassirer que una de las características del mito consiste en que mediante su relato se rememora lo que sucedió al principio de los tiempos, es decir, “relata no sólo el origen del mundo, de los animales y el hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales. Si el mundo existe, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los comienzos” (Eliade, 1992: 17). El mito permite al pensamiento atisbar lo que acaeció en el origen cuando los dioses, o seres sobrenaturales, dieron forma y existencia a lo que es. En el mito se ofrece una visión del cosmos, la cual no solo hace las veces de marco para el advenimiento del hombre, sino que además constituye la pauta para la comprensión de la función del humano en el mundo. Esto quiere decir que en el mito se retienen, por así decirlo, dos memorias: en primer lugar, la del momento germinal del mundo, y, en segundo lugar, el instante en que los dioses decidieron dar forma y vida al ser humano. Ahí se despliega ya una visión acerca del cosmos, y al hombre se le identifica desarrollando una función consignada por los mismos dioses. En el mito se asiste al momento justo en que cohabitan en su cercanía más próxima los dioses y sus criaturas.

En torno a esto, existe un episodio emblemático que habla precisamente acerca del origen del hombre, el cual ha quedado registrado magistralmente en el libro del Banquete de Platón. Esta narración se instala, *illo tempore*, en el origen cuando el hombre aún no existía y

la Tierra estaba habitada por seres esplendorosos, justamente cuando el cielo se desgarraba con frecuencia a causa del advenimiento de los dioses. De hecho, en el mito se narra esta incursión, es decir, el desprendimiento del cielo sobre la tierra, pues la incidencia entre ambos es un pasaje frecuente en este relato de origen. Esto último explica por qué existía una suerte de circuito abierto de arriba hacia abajo, y también de abajo hacia arriba; lo que significa que no solo los moradores del cielo accedían a quienes moraban en la tierra, sino que también estos últimos se entremetían en el recinto donde residían los dioses.

En torno a esto, Platón (2015: 189d) afirma: “primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente”. Este relato asevera que antes de que el hombre viniera a la existencia, la Tierra estaba habitada por sus ancestros, quienes eran seres con diferentes atributos y poseían otras capacidades, y habían sido creados precisamente para servir y agradar a los dioses. La referencia mencionada intenta indicar que la naturaleza del hombre deriva de un antepasado que poseía una figura y un comportamiento totalmente diferentes, pues el sentido de la existencia de aquellos ancestros estaba orientado hacia una ruta distinta, amén de que su constitución fisiológica era completamente otra.

Desde aquí se vislumbra que en el principio los dioses no concibieron ni en su pensamiento ni fácticamente la creación del hombre; es decir, la factura de este simplemente no figuraba en la agenda divina, pues la divinidad había tenido en el origen la idea de unos seres más portentosos, llenos de plenitud y sin fisuras, fuertes para el trabajo e indoblegables de ánimo. Lo cual habla de que los mismos dioses, aun siendo celestes, no prevén todas las cosas; no pudieron calcular todo lo que habría de suceder bajo sus pies, pues en algún momento estos seres creados se conducirán mediante una serie de conductas desconcertantes, atentando inclusive en contra de sus mismos creadores. Lo

anterior llevará a estos últimos a tomar serias medidas en contra de sus criaturas.

De esta manera el relato en cuestión agrega: “en primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos” (Platón, 2015: 189d-e); es decir, semejantes seres debieron ser intimidantes, dado que llevaban auestas los dos sexos conocidos: lo masculino y lo femenino, y de la unidad entre estos dos podía contarse un tercero. En otras palabras, aun cuando el relato menciona tres, en realidad se trata de dos sexos, lo femenino y lo masculino, y el tercero no sería sino el resultado de la unidad entre estos; de ahí que el relato mencione que no eran dos, sino tres, los sexos que portaba este ser primordial.

Sin embargo, la alusión a este tercer sexo es muy sintomática, ya que a través del mismo se nos habla de la naturaleza original propia de este ser prodigioso, la cual se califica simplemente como una suerte de espejo a través de la cual queda referida la imagen de los dioses, al tiempo que sugiere también la visión acerca del cosmos que circunda a semejante criatura. Podríamos decir que este tercer sexo es una especie de empeño por reflejar la unidad del cosmos, en virtud de que refiere la idea de una solidaridad, y a la vez este cosmos se ofrece como el espacio propicio donde se refleja la unidad entre los dioses creadores y sus criaturas o, si se quiere, el punto donde coinciden el cielo y la tierra. En torno a esto, Eliade (2008: 105) agrega que en semejante imagen de este ser portentoso se reflejan dos cosas; por un lado, la unidad del cosmos, y por otro, la perfección divina: “esta unidad sin fisuras, no era más que un reflejo de la perfección divina, del Todo-Uno. [Es lo] infinitamente lleno”. Se insiste, la alusión por parte del relato en torno a ese tercer sexo habla de la solidaridad persistente en el cosmos mítico, al tiempo que sugiere una idea acerca de la imagen de los mismos dioses como seres plenos y sin fisuras.

Resulta curioso que en este punto se reitera a su manera la aseveración proferida en el Génesis de la Biblia, justo cuando los dioses en el origen se juntaron para tomar la decisión crucial al decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Gén. 1:26). Desde luego, existe una distancia considerable entre esta narración bíblica y el relato de Platón. No obstante, lo que se quiere señalar es que tanto en un mito como en el otro se sostiene que las criaturas, en primer lugar, han sido generadas mediante el concurso directo de los dioses, y, en segundo lugar, estas criaturas han tomado la forma de sus dioses creadores, precisamente. Es decir, semejantes seres, de acuerdo con su respectivo mito, han sido forjados conforme la imagen y semejanza de sus creadores. La Biblia (Royal, 2018) habla de la creación del hombre, mientras que el relato de Platón habla de la creación de los ancestros o, mejor dicho, de los antepasados del hombre. En el relato de Platón se sostiene que el advenimiento del humano es ulterior, es decir, posterior a la creación de aquellos seres sin fisuras. El autor oriundo de Atenas insiste en que estos seres primigenios, portadores de un tercer sexo, eran portentosos e intimidantes, pues, al igual que los dioses, poseían cierta plenitud y andaban sin miedo alguno.

Ahora bien, ¿cuál era el nombre de esos seres prodigiosos portadores de aquel tercer sexo? Platón (2015: 189e) afirma: “el andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participa de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino”. El nombre de este ser primigenio es justamente el andrógino, quien señoreaba todo el horizonte bajo los pies y en la cercanía de los dioses, y como se ha dicho más arriba, en él lo masculino y lo femenino eran adjetivos unitarios. La alusión a la simultaneidad de los sexos da clara idea de un ser continuo, es decir, sin fracturas ontológicas, dado que en la naturaleza de este ser portentoso se da una continuación sin interrupciones. La idea que puede desprenderse acerca de esta criatura

es precisamente la de un ser integrado con todas sus partes, en donde cada porción se sigue de la anterior, y esta a su vez sugiere la posterior.

El hecho es que en la antigua Grecia esta idea de la androginia era una concepción ampliamente extendida. El mito y la filosofía la recuperan de diferentes maneras, y para muestra, aunada a la voz de Platón, también se trae a cuenta el testimonio de Empédocles (2008: B 62), el cual en alguno de sus fragmentos refiriéndose precisamente al andrógino dice lo siguiente: “primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza completa, que poseían porciones de ambos, de hombres y mujeres”. El autor oriundo de Agrigento asevera que el ancestro del hombre era portador de una naturaleza completa, compuesta por la unidad entre la naturaleza del hombre, así como por la naturaleza de la mujer. En este ser, ambos, varón y hembra, caminaban al unísono; uno era la continuación del otro, y viceversa, ambos andaban siempre unidos. En este sentido, en otra parte este mismo autor agrega lo siguiente: “se engendraron ininterrumpidamente” (Empédocles, 2008: B 59), lo cual quiere decir que al principio los ancestros del hombre fueron concebidos así, sin división, como un todo integrado precisamente por la unidad de sus partes, reiterando una vez más la imagen primordial de un ser pleno y continuo como adjetivo tanto para los dioses y el cosmos, así como para el andrógino.

De acuerdo con el relato de Platón, la imagen de la unidad constituye el punto de partida, puesto que el adjetivo de plenitud hace referencia a una cierta imagen de redondez (o de esfera): “El relato de Aristófanes describe de forma expresiva a nuestros antepasados como de forma esférica” (Libsi, 2001: 103). Esto da a entender justamente que los ancestros gozaban de esta suficiencia ontológica, pues, como agrega la narración, “la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo” (Banquete, 2015: 189e). Esta idea circular del ser, evidentemente, en la primera filosofía se constituyó en un esquema ontológico, mediante el cual se representaba tanto la solidaridad del cosmos, así como la unidad del



antepasado del hombre. El asunto es que la noción de la esfera transfiera la sensación de continuidad y de suficiencia, tal y como se patenta cabalmente en Parménides cuando asevera que “el ser es completo en todas direcciones, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro de todas direcciones” (Parménides, 2008: B 42-44); no es más ni es menos en ninguna de sus partes, al contrario, es un todo lleno y continuo. Lo anterior significa que no es más ni aquí o allá, pues el ser no posee fisuras; más bien, es ahora en toda su plenitud, ya que, si fuera menos en alguna de sus partes, entonces semejante suficiencia ontológica se interrumpiría, pues alguna de estas partes requeriría el concurso de la otra para remediar su situación. No obstante, el ser es uno, cual esfera es equidistante desde el centro en cada una de sus partes. Por esto mismo, está completo en sí, pues no precisa de ningún otro para su determinación.

De acuerdo con el relato de Platón, ¿cuál era el parecer de estas criaturas? “Tenían cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas” (Banquete, 2015: 189e, 190a). El andrógino tenía ocho extremidades, cuatro pies y cuatro manos; poseía un cuello fuerte sobre el cual reposaban dos rostros. Desde luego, esto los volvía intimidantes y poderosos; para muestra, basta aseverar que la sensación de suficiencia que poseían se mostraba cada vez que se movían, pues al poseer cuatro pies, se desplazaban “en cualquier de las dos direcciones que quisiera” (Banquete, 2015: 190a); avanzaban hacia cualquier orientación con plena satisfacción, pues su representación del espacio era completamente otra, en virtud de que para el andrógino no existe la parte posterior, es decir, no hay posibilidad para caminar hacia atrás, en vista de que para aquel solo existe la representación espacial hacia el frente. Esto se entiende a partir de que poseían cuatro pies, los cuales estaban dispuestos para andar hacia una u otra dirección; así también, sus dos rostros estaban dispuestos uno en contra

del otro, de tal suerte que siempre miraba hacia el frente. Justamente por esto podían desplazarse rectamente hacia cualquier dirección sin necesidad de girar su cuerpo, pues su radio de visión prácticamente era de trescientos sesenta grados; dominaban todo el horizonte sin necesidad de despegarse del suelo. Así también, cuando se lanzaban a correr lo hacían de una manera temeraria: corrían mediante volteretas “haciendo girar las piernas, hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros” (Banquete, 2015: 190a), tal como lo hacen los acróbatas. Esto les permitía acortar las distancias, pues se desplazaban prácticamente sobre cualquier superficie de una forma circular, es decir, se dejaban rodar sobre cualquier suerte de terreno, no importando que este fuera pedregoso o escarpado.

Esa era la vitalidad que poseían estos seres prodigiosos; además “eran también extraordinarios en fuerza y vigor” (Banquete, 2015: 190b), de tal manera que cuando trabajaban lo hacían de una forma extraordinaria; así, cuando se trataba, por ejemplo, de recolectar espigas o de la cosecha de las uvas, estos seres lo hacían de una manera eficiente y vertiginosa; sus cuatro extremidades superiores les permitían recolectar una gran cantidad de espigas a una velocidad asombrosa; así también, sus cuatro miembros inferiores les permitían llevar a cuestras una carga considerable de frutos sin necesidad de vaciar a cada rato su cesta. Esta forma de trabajar y las cosechas representaban un hermoso presente para los dioses, quienes contemplaban complacidos este bello gesto por parte del andrógino.

Sin embargo, el relato en cuestión asevera que por cuanto el andrógino poseía una sensación de suficiencia merced de la unidad de todas sus partes y la fuerza vigorosa con la que se conducía, en algún momento perdió el norte del límite de sus posibilidades frente a la divinidad. Es decir, olvidando que era una criatura, y animado por su vanidad, se vio tentado a desafiar a sus creadores. Esta parte del relato, Platón la refiere en los siguientes términos: “ellos tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses” (Ban-

quete, 2015: 190b). El andrógino al concebirse como una realidad sin fisuras, se sintió con las fuerzas suficientes para escarpar hasta donde se hallaba la morada de los dioses a fin de importunarlos. Este detalle aquí mencionado es de suma importancia, dado que a partir de este se comprende la osadía facturada por esta criatura frente a los dioses. En otras palabras, el andrógino, al sentirse orgulloso —sentimiento que conduce al ensalzamiento de la criatura por encima de su estatura—, pierde de vista los márgenes de sus límites; de tal suerte que, al percibirse suficiente, decide a subir hasta el recinto de sus creadores para conspirar contra ellos y atacarlos.

Esta idea de conspiración por parte del andrógino se entiende, desde cierta perspectiva, como desacato o desobediencia. El orgullo que poseían estas criaturas habría sido lo que los animó a desafiar a sus creadores, anhelando desde lo más íntimo de su ser llegar a ser como uno de ellos. No obstante, semejante osadía constituye un empeño que iba más allá de sus límites, pues los dioses habrían concebido al andrógino para servir y para homenajear a los seres celestes. Es decir, su naturaleza, aun cuando era hermosa, vigorosa e intimidante no pertenecía a las cumbres del cielo; por el contrario, era para caminar detrás y al lado de los dioses. En este sentido, la intriga que tramaron en contra de sus creadores los arroja en automático hacia afuera, es decir, más allá de sus posibilidades, pues el desacato constituía una afrenta, un enfrentamiento contra los dioses.

Este desacato constituyó el último acto del andrógino. Fue la última vez que el cosmos contempló su vigor y su belleza: semejante desafío vino a marcar la pauta para su juicio final ante el tribunal de los dioses. Su falta habría consistido en anhelar a toda costa el trono de uno de los aposentos del Olimpo. No obstante, el andrógino sabía que para tal aspiración debía desafiar y pelear contra sus creadores. Estaba determinado a cumplir tal empeño, aunque sabía que ponía en juego la plenitud de todo su ser. Se jugaba el todo por el todo. Armado de su valor, hermosura, vigor y orgullo sospechó que podía igualarse

a un dios. Así, llegó el día del juicio donde los dioses deliberarían cual habría de ser su sentencia ante semejante osadía.

Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban solución, tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: Me parece tengo el medio de cómo podrán seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre sus dos piernas (Banquete, 2015: 190c).

Los seres celestiales determinaron cortar por la mitad aquel ser orgulloso, ya que de esta manera conseguirían menguar su vanidad, y al mismo tiempo debilitarían sus fuerzas, opacando de una vez y para siempre su pretensión de ser como un dios. Este ser debilitado vendría a ser más útil, pues aparte de sumiso vendría a ser más en su número.

Ahora bien, para cerrar el presente inciso cabe subrayar que en este punto se marca un quiebre en el decurso del ser, puesto que la rebelión del andrógino se considera como la última y más extrema de sus posibilidades; es decir, aquí se marca un ocaso y al mismo tiempo se anuncia el semblante de un nuevo camino. Dice Heidegger (2006: 330): “el último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia”; así, solo por el ocaso de aquel ser de ocho extremidades, aparece la posibilidad de una nueva era dominada por este otro ser que es el hombre.

## **Del origen del ser menguado, o de la idea del hombre como símbolo del hombre**

De acuerdo con el mito del andrógino referido por Platón, el advenimiento del hombre habría sido consecuencia de un castigo divino; en otras palabras, el hombre tal como se conoce hoy es producto de una caída. Se desprendió a partir de la mengua ontológica del ser primordial, quien por su orgullo se había elevado por encima de sus límites al confrontar a los dioses, los cuales como castigo acordaron partir aquel ser prodigioso por la mitad. Y solo de entre medio de esta dislocación es de donde floreció el hombre.

Aquí se traza el inicio de otro camino, pues la circunstancia que envuelve el alumbramiento de este nuevo ser es completamente otra. Ahora los dioses tienen frente a sí como súbdito a un ser más débil y sumiso, el cual ya no cuenta con ocho extremidades sino con cuatro; ya no posee dos cabezas, sino una; su belleza y su orgullo han sido debilitados. Este nuevo ser no posee las habilidades de sus ancestros, quienes dominaban todo el panorama sin necesidad de despegar los pies del suelo. Este otro ser menguado debe andar con cuidado, ya que para mirar lo que tiene a cuestas necesita volverse completamente y despegar los pies del piso. Sus fuerzas y sagacidad han venido a menos.

Este suceso permite el surgimiento de la historia, pues desde entonces el tiempo adquiere una forma inédita. El sentido de la existencia de esta nueva criatura estará destinado a rememorar lo que recién ha perdido, de tal suerte que, a partir de la dislocación de sus ancestros, los hombres se hallarán frente a un nuevo destino, el cual consistirá, *grosso modo*, en buscar permanentemente un remedio de su falta ante los dioses, intentando recuperar a toda costa aquello que precisamente estos le han quitado, a saber, la otra parte de su ser. Sobre este asunto se volverá en lo que sigue.

No obstante, en este punto también se data en estricto sentido la emergencia propia de la comunidad, en virtud de que en la narración

acerca del origen del hombre se cuenta que cuando este surgió, no sobrevino un ser solitario o exclusivo, antes bien el relato da cuenta del surgimiento simultáneo y sincronizado de los hombres. El relato en cuestión asevera lo siguiente: “dicho esto [Apolo] cortaba a cada individuo en dos mitades” (Banquete, 2015, 190d). De la unidad anterior ahora florecían dos singularidades, lo cual quiere decir que el hombre nace como un conjunto, cada uno surge en medio de una dislocación sincronizada, ya que de esta partición surgían simultáneamente los dos sexos: “hechos espalda contra espalda y unidos por los hombros; después Dios los separó de un hachazo, dividiéndoles en dos” (Eliade, 2008: 102). Ambos, varón y hembra, vinieron al mundo de un solo golpe. Este último señalamiento es de suma importancia, pues a partir del relato se enfatiza el nacimiento conjunto del hombre, mientras se hace referencia a que, al sobrevenir simultáneamente los dos, ni el varón ni la hembra gozarían de preeminencia el uno sobre el otro, ello debido a que ambos por causa de la espada de la divinidad aparecieron simultáneamente de un solo golpe.

Con todo, se enfatiza que el hombre, desde su origen, sobreviene ya como comunidad. No es ser de comunidad solo porque se encuentre dentro de la sociedad, antes bien, es ser social solo porque ya es comunidad en su ser mismo. Esto se entiende en virtud de que desde su origen es un ser menguado, pues, como se ha avizorado, ha sido producto de una dislocación original. En torno a esto Libis (2001: 205) agrega: “el andrógino parece desplegar sus sortilegios en torno a un hueco, en un espacio situado en otra parte, es la expresión de lo que no somos o de lo que ya no somos”. El único recuerdo del anterior estado es justamente ese hueco que ha quedado entre cada una de las partes. Podríamos decir que este hueco es la huella de lo que ahora el hombre ya no es, pues entre uno y otro sujeto se interpone un espacio que antes no existía.

Sin embargo, esta alusión a semejante oquedad será una pieza angular para la comprensión de la naturaleza humana y del sentido

de la historia, pues semejante vacío no solo es lo que ha quedado de la unión original del ser, sino que se trastoca en la mella del ser que antes estuvo adherido al cuerpo de cada semejante pero que ahora ya no lo está. El relato en cuestión dice: “Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaban con ella y rodeándose con las manos [se] entrelazaban unos con otros” (Banquete, 2015: 191a). Esto es, al quedar separadas las dos partes, cada cual, por su cuenta, al sentir el vacío que deja el desprendimiento de la otra parte del ser de uno, se dio a la tarea de buscar aquella otra parte que le había sido arrancada. Así, el hombre es un medio ser, en virtud de que es la mitad de una unidad original. Cada sujeto es relativo a su semejante del cual fue desprendido. Cada hombre nace siendo un tú respecto de su semejante, en virtud de que nace siendo recíproco a su prójimo. El nacimiento del prójimo se data justo en el momento de la dislocación del ser original, puesto que cada mitad pudo contarse como medio ser precisamente a partir de su referencia con la otra fracción de la cual fue separado.

¿Cuál es el sentido de la existencia de esta nueva criatura? Se diría que el propósito preeminente de este ser menguado consistirá en darse a la búsqueda de aquella otra parte que le hace falta, esta parte que los dioses le quitaron. Esto explica el sentido del tiempo de este nuevo ser, el cual alivia el vacío ontológico que le asestaron los dioses desde el origen. De aquí la razón de por qué en el texto referido se dice que cada mitad se juntaba con su otra parte y rodeándose con los brazos añoraban su forma original, puesto que “la separación diádica solo puede superarse en función de la unidad, y, por lo tanto: de dos llegar a ser uno” (Reale, 2004: 85). Por cuanto el hombre es un ser menguado o, si se prefiere, un ser insuficiente, siempre se encuentra en proceso de una búsqueda de aquello que adolece. De aquí se explica por qué el hombre es un ser que no se sacia nunca; siempre desea más, siempre anhela algo más: a cada eslabón de su búsqueda le sucede la añoranza de plenitud. Con lo cual puede decirse que el hombre se

encuentra empeñado en restaurar la suficiencia que en origen perdió. No obstante, la única manera que posee el humano de hacer frente a este destino es irremisiblemente a través del concurso de su prójimo, siempre que el otro, quien se reconoce como su semejante, constituye justamente la pieza faltante a su ser.

De esta manera llegamos a la insigne idea del hombre como símbolo del hombre. Para aclarar semejante idea, se atenderá a lo que Platón dice al respecto: “Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo” (Banquete, 2015: 191d). La acepción original de esta noción de símbolo se relaciona con la idea de complementación; es decir, la contraparte de un objeto que al cotejarse con la otra porción forma una unidad. En la antigua Grecia, el prometido de una doncella le dejaba en prenda la mitad de una moneda cuando marchaba a la guerra, en señal de que cuando regresara se unirían en matrimonio. “El *symbolon* griego tiene aquí este sentido de mitad complementaria, de garantía, de prenda o de *fianza*, el afán humano de recuperar la mitad complementaria” (Nicol, 2004: 367). A partir de la idea de que cada sujeto es símbolo del hombre, el sentido de la existencia consiste en el empeño por recuperar la plenitud perdida, viendo en cada prójimo la posibilidad de enmienda. El otro no está ahí como acompañante, sino que constituye la parte de la cual adolece mi ser, y que ontológicamente cada uno lleva en sus entrañas, en virtud de que representa la referencia inexorable de la condición simbólica del ser humano.

El hombre es el ser simbólico no tanto porque configure sistemas sígnicos, antes bien lo es porque es insuficiente en su ser mismo. Se diría que el hombre desde el origen lleva a cuestas una suerte de oquedad ontológica. Este vacío explica, como se enunció más arriba, su disposición hacia el porvenir y su arrojo hacia el ser del cual precisamente carece. El humano va por la vida intentando, de una o de otra manera, llenar semejante vacío; nada le satisface, nada le llena; transita por



diferentes veredas a fin de dar cumplimiento a semejante empeño de plenitud. Podríamos decir que “la suprema contingencia es la suprema excelencia ontológica. El ser del hombre es comunidad porque es insuficiencia” (Nicol, 2001: 288). El hombre desea ser cada vez más, y para lograrlo necesariamente debe trabajar, actuar. A decir verdad, solamente el hombre actúa; no obstante, este modo de ser propio del humano constituye la manera ineludible de entrar en comunicación con sus semejantes, debido a que las acciones de uno no solo repercuten en el ser propio del actuante, sino que afectan también a los otros, y viceversa: las acciones de los demás, repercuten también en el ser del primero.<sup>3</sup> El hecho es que mediante las acciones el humano no solo entra en contacto con su semejante, sino que mediante estas los mortales logran compenetrarse de un modo simbólico, pues “la acción es la forma humana de darse y asumir el ser del otro en el ser propio, o sea, es la forma humana de donarse y de asimilar el otro para completarse recíprocamente” (González, 2015: 75). De esta manera se responde la pregunta con la que se inició la presente investigación: ¿por qué el hombre necesita inexorablemente la presencia de su semejante para poder existir? Ante lo cual se responde que, debido a que el hombre desde la ejecución de su primer acto entrega de sí parte de su ser a su prójimo al tiempo que espera un acto recíproco por parte de su semejante, es que requiere inexorablemente la presencia y el concurso del otro para existir. El hombre al ser insuficiente existe volcado

<sup>3</sup> En este punto es menester aclarar que la alusión hecha aquí acerca de los actos no posee una connotación de corte ético, antes bien posee un énfasis preeminentemente de carácter ontológico; es decir, por principio, mediante las diferentes acciones facturadas por los mortales se lleva a efecto una entreveración recíproca de corte ontológica entre los hombres, pues cada acción emprendida por cada uno de los sujetos irremisiblemente conecta con las acciones de su semejante. El odio o el amor (por ejemplo), resultan igualmente vinculantes entre los hombres. Esto se entiende en virtud de que cada hombre es símbolo del hombre, lo cual quiere decir que cada uno se compagina ontológicamente con su prójimo, en virtud de que cada uno representa aquello que el ser de cada cual necesita para venir a más.

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

hacia los demás; no obstante, en semejante entrega, vive asumiendo en su ser la respuesta de los otros. En consecuencia, el prójimo es el único que representa la posibilidad que necesita el ser para poder ser.

### **Referencias**

- Badiou, A. (2002). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Campbell, J. (2010). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones metafísicas*. Barcelona: Gredos.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2008). *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- Empédocles (2008). “Empédocles”. En *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- García, C. (1998). “Prólogo. ¿Qué es, en sentido propio, un mito?”. En *Mitos de Platón*. Madrid: Siruela.
- González, R. A. (2015). *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer. Del animal simbólico a la idea del hombre como ser de la expresión*. Alemania: Editorial Académica Española.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Libis, J. (2001). *El mito del andrógino*. Madrid: Siruela.
- Nicol, E. (1989). *Metafísica de la expresión*, nueva versión. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2001). *Principios de la ciencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2004). *La idea del hombre*. Ciudad de México: Herder.
- Parménides (2008). “Parménides”. En *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Platón (2015). “Banquete”. En *Diálogos III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.
- Royal Howard, J. (ed.) (2018). *Biblia de estudio Holman* (versión Reina Valera, revisión de 1960). Florida: Holman.
- Scheler, M. (1985). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: Pléyade.