

*Invitación a la
antropología
filosófica*

Mijaíl Malishev

558267

INVITACIÓN A LA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Mijail Malishev

“AÑO INTERNACIONAL DE LA CULTURA DE PAZ”
Universidad Autónoma del Estado de México
2000

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MÉXICO

M. en A. Uriel Galicia Hernández
Rector

M. en C. Javier Sánchez Guerrero
Secretario de Docencia

M. en A. E. Pedro E. Lizola Margolis
Secretario Administrativo

Ing. Roberto Mercado Dorantes
Secretario de Rectoría

M. en A. E. Blanca M. Álamo Neidhart
Contralora

Dr. en Q. Rafael López Castañares
Coordinador General de Investigación y Estudios Avanzados

M. en Pl. Gustavo A. Segura Lazcano
Coordinador General de Difusión Cultural

Ing. Jesús Hernández Ávila
Director General de Extensión y Vinculación Universitaria

M. en E. Gerardo E. del Rivero Maldonado
Director General de Planeación y Desarrollo Institucional

M. en D. Alfonso Chávez López
Abogado General

BIBLIOTECA _____

CLASIFICACIÓN _____

No. DE FORMATO _____

No. DE EJEMPLARES _____

CLAVE _____

No. ADQ. _____

A Manola Sepúlveda
y Pedro Canales



1a edición 2000

© Derechos reservados

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

50000, México

<http://www.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ISBN 968-835-539-9

U.A.E.M. BIBLIOTECAS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: CONCIENCIA GENÉRICA DEL SER HUMANO	13
Antropología filosófica frente a los desafíos de la humanidad	13
Condensación de las innovaciones y sus efectos colaterales	15
Max Scheler: posición singular del hombre en el mundo	23
Arnold Gehlen: el hombre como ser práctico	27
Helmuth Plessner: el hombre como ser excéntrico	29
El hombre no sólo contempla el mundo desde sí, sino que se ve a través del mundo	30
Conciencia como trascendencia	33
Preguntas	34
II. LA CULTURA COMO "SUSTANCIA ANTROPOLÓGICA"	37
La cultura como superación de las carencias biológicas del ser humano	37
Cultura <i>versus</i> "naturaleza humana"	39
Formación y autorrealización de la personalidad	41
El hombre: un ser histórico	46
La confianza: una base de las relaciones sociales	49

La técnica: una forma de superar la incertidumbre	51
<i>Homo faber y animal laborans</i>	54
Facetas del poder	56
La fe como ilusión	59
El sacrificio como expiación de la culpa	62
Preguntas	64
III. AGRESIÓN Y DESTRUCTIVIDAD	69
Konrad Lorenz: inhibición instintiva y agresividad humana . . .	69
Alexander Mitscherlich: la pulsión agresiva como una fuente de destructividad	73
Erich Fromm: agresión benigna y maligna	76
Preguntas	81
IV. NO SÓLO DE PAN VIVE EL HOMBRE...	83
El reconocimiento como expresión del sentido de existir	83
Los juegos y sus funciones antropológicas	86
La alegría: expresión de plenitud de la existencia	89
La aventura: un riesgo buscado	91
El amor: un reconocimiento de la singularidad del otro	94
Preguntas	96
CONCLUSIONES	99
NOTAS	101
BIBLIOGRAFÍA	105

INTRODUCCIÓN

*"En lo hondo del mayor de
los peligros despunta
también lo salvador"*

Hölderlin

El pensador ruso Nicolai Berdiaev dijo alguna vez: "La posición del filósofo es verdaderamente trágica: casi nadie le quiere. Durante toda la historia desde diferentes lados se manifiestan hostilidades a la filosofía que es la parte más vulnerable de la cultura".¹ El filosofar es un quehacer extraño... ¿No sería mejor acabar con este capricho de la conciencia humana, como lo aconsejaban y aconsejan algunas "mentes ilustres"? ¿Para qué nos sirven los *filosofemas* nebulosos cuando la ciencia desenvuelve con éxito su potencial infinito y no sólo descubre las verdades sino crea las premisas para el bienestar del hombre y le prolonga su vida? ¿Para qué apasionarnos con abstracciones, si existe la teología? ¿Qué sentido tiene la acumulación de sabiduría, si está ausente la solidez científica? Al quehacer filosófico le cuestionan por todos lados y siguen tratando de expulsarle de la cultura y, sin embargo, persiste y demuestra una extraña y tenaz viabilidad. ¿Por qué? ¿Quizá, sea porque la filosofía es una especie de ciencia predestinada a resolver los secretos íntimos del mundo? Pero esto no es exactamente así ya que la filosofía tiene otro modo de pensar que en muchos aspectos es diferente al de la ciencia.

En la religión Dios le "da" al hombre su protección y esperanza de salvación. Éste dirige su mirada al ser superior cuando experimenta los suplicios terribles de la soledad, el temor ante la muerte o colisiones dramáticas en su existencia. Según Bergson,

la religión es una especie de compensación que desde las profundidades de lo vital equilibra los peligros de la razón defendiendo al hombre contra las posibilidades nocivas de su inteligencia perturbadora. La filosofía, al contrario, a veces nos quita el último consuelo, implacablemente nos revela el carácter trágico de nuestro ser, nos descarrila del cuadro idílico del mundo ofreciéndonos crudas constataciones. A muchos, a veces, nos molesta que el análisis filosófico sondee nuestras creencias y convicciones más allá de un cierto límite y ponga al descubierto los presupuestos de nuestra conducta cotidiana. La filosofía, frecuentemente, reflexiona sobre problemas o situaciones que no son unívocos y no tienen una solución definitiva. Es bien sabido que la misma palabra "filosofía" presupone la búsqueda de la verdad y no la posesión de ella. "Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta".² ¿Por qué el hombre hace esto o aquello? ¿Está seguro que sus metas, que quiere lograr, poseen un valor auténtico? ¿No podría suceder que los resultados que pretende obtener vayan en contra de sus intenciones? ¿Podría estar seguro que diferentes valores atractivos por sí mismos, en realidad, serán compatibles? Muchas de estas interrogantes desaniman a la gente, la ponen perpleja y la hacen sentir infeliz. Quizás sería mejor no examinar en demasía sus creencias cotidianas y convicciones predilectas, ya que las preguntas de esta índole suelen irritar y suscitar sus resistencias. Sin embargo, si los presupuestos no se examinaran y se dejaran intactos, las relaciones humanas correrían el riesgo de osificarse, las creencias se endurecerían y tenderían a convertirse en dogmas, además, se entorpecería la imaginación y la razón se tornaría estéril.

Por otra parte, hay que subrayar que la verdadera filosofía no tiene nada que ver con la abundancia de filosofemas oscuros ni con el desdén al sentido común; la filosofía, digna de este nombre, profundiza el sentido común, no lo niega; aborrece toda especie de ejercitación y acomodación verbal, de mala fe confesada o no; exige firmeza y lucidez y no teme llegar hasta el fondo. La misión de la filosofía consiste, justamente, en analizar, criticar, probar e interrogar las actividades del hombre, revelar la peculiaridad de su naturaleza en cada etapa histórica, mostrar sus perspectivas y

estimular el movimiento del pensamiento en todas las esferas de su cultura.

El hombre realiza el acto de reflexión filosófica, entre otras cosas, porque quiere comprender los profundos fundamentos de su propio ser: ¿para qué está en este mundo y cómo debe vivir? Precisamente por eso, la antropología es una de las partes del pensamiento filosófico y quizás, según Savater, la más característicamente filosófica de todas ellas. O hablando en términos de Heidegger, no se puede conocer y comprender el mundo en su totalidad si no lo aclaramos antropológicamente. Nosotros partimos de la convicción que nada de lo que sea humano es extraño a la filosofía y que incluso ésta es el hombre mismo, haciéndose problema a sí mismo y buscando las razones y el fundamento del ser que es suyo.

Desde los tiempos de Sócrates es sabido que en la base de la filosofía está un sentimiento de asombro o perplejidad ante una situación que no puede ser explicada por las vías de comprensión ordinarias. Esta duda en las pautas tradicionales de explicar el mundo y el hombre, es algo que constituye el nacimiento de la filosofía y es algo que aun está en su base. En cierto sentido, quien quiere hacer filosofía debe recrear en sí este estado de ánimo aunque sea una vez en su vida. Por eso, estudiar antropología filosófica no es simplemente asimilar un saber logrado por los grandes pensadores y científicos del siglo XX, sino también, lanzarse, por su propia cuenta y riesgo, a filosofar.

En nuestra opinión, cualquier objeto de estudio puede ser explorado en dos dimensiones: a través de su comparación con otros fenómenos o de la revelación de su naturaleza específica. La investigación del hombre "desde fuera" presupone el análisis de su relación con la naturaleza y sociedad, la comparación de su estatus ontológico con el de los seres infrahumanos —animales— o con el de los entes suprahumanos —Dios—. El estudio del hombre "desde dentro" está vinculado con la exploración de su ser en el aspecto espiritual y vivencial. Claro está que estas dos dimensiones, que se encuentran en el centro de atención del presente libro, no siempre existen en su expresión pura; frecuentemente se complementan y se entrelazan entre sí.

Según su estatus integrativo —entre la metafísica y las ciencias sociales y naturales que tratan al hombre— la antropología filosófica no puede prescindir de los datos proporcionados por la biología, medicina, etología, etnología, psicología, sociología, economía, gnoseología, ética, estética, etc. Desde el punto de vista de Max Scheler, la misión de la antropología filosófica es mostrar cómo la peculiaridad fundamental del ser humano explica todos sus monopolios, todas sus funciones y todas sus obras específicas. Por supuesto, que en los límites de nuestro trabajo no pretendemos, ni mucho menos, abarcar todas las dimensiones del ser humano. Nuestra tarea consiste, sin perder de vista el carácter multifacético del hombre, en dar una visión sintética de la condición humana, a partir de las premisas de los fundadores de la antropología filosófica: Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. Refiriéndonos a las diferentes facetas del hombre y de su actividad hemos tratado de escoger el material de los autores que, en nuestra opinión, expresan mejor que otros las premisas antropológicas de la mencionada corriente filosófica. Este libro ha sido pensado como una invitación a la antropología filosófica para que puedan leerlo los estudiantes de bachillerato y licenciatura interesados en el área de humanidades.

Expreso mi agradecimiento muy cordial a mi estimada Elizabeth Guadarrama Pérez por la revisión y corrección de este texto y otros publicados anteriormente.

I. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: CONCIENCIA GENÉRICA DEL SER HUMANO

Antropología filosófica frente a los desafíos de la humanidad

¿Qué es el hombre? Es la pregunta central de cualquier tipo de antropología filosófica. Y esto es así porque el ser humano es el único ser capaz de preguntarse sobre sí mismo, cosa que no puede hacer ningún otro ente vivo. Ya desde los tiempos remotos los filósofos se han preguntado: ¿el hombre es una simple continuación del mundo y sus leyes o puede y debe introducir algo nuevo en éste? Nos parece que una primera respuesta, en términos generales, es que el ser humano es un continuo hacerse, ya que en lo más profundo de su existir siempre está la posibilidad abierta de diferentes modos de ser, por lo que hablar de su vida significa dejarle a su libre determinación y no encerrarle en un saber supuesto. El hombre no es sólo lo que podría revelar en algunas circunstancias y épocas, por lo cual no se le puede determinar de una vez y para siempre. Si las cosas, tanto inanimadas como animadas, tienen una consistencia estable y como objetos no cambian frente al hecho de ser conocidos, el hombre no es así: el conocimiento sobre él no deja de tener consecuencias para su autoformación.

Durante milenios el hombre tuvo una imagen más o menos estable de sí mismo: creía saber quién es y no necesitaba recurrir a los servicios de la filosofía antropológica. En cambio, el hombre contemporáneo vive permanentemente en encrucijadas, se ha vuelto problemático consigo mismo, y, como dijo Scheler, ya no sabe lo que es y sabe que no lo sabe. La necesidad práctica en una

antropología filosófica radica en la comprensión y evaluación sintética de nosotros mismos y de los otros de quienes dependemos. Cuando nuestros sistemas energéticos o atómicos se descomponen o cuando a nuestras vidas les amenaza la contaminación, ¿tenemos que buscar una solución exclusivamente para la reparación de esas estaciones y la regeneración de los fenómenos naturales? o, en igual medida, ¿habría que revisar y profundizar nuestra comprensión del hombre en su dimensión antropológica?

Como es bien sabido, la ciencia contemporánea trabaja intensamente sobre la creación de un intelecto artificial, pretende descubrir perspectivas para modelar la racionalidad y creatividad; elabora mecanismos de trasplante de órganos que tienen una importancia vital en nuestra salud. El desarrollo de la ingeniería genética, el perfeccionamiento de los medios para la reproducción artificial, la clonación, todo esto destruye la idea tradicional de la naturaleza biológica del hombre y al mismo tiempo, muestra su complejidad extraordinaria, vulnerabilidad y su carácter único como fenómeno de la naturaleza. La ingeniería genética ya puede fecundar artificialmente, conservar el embrión *in vitro*, producir la clonación, reparar algunos defectos en la fase fetal, conservar el esperma de los "grandes hombres". Al poder construir la constitución genética humana, la ciencia, en cierto modo, sustituye las fuerzas de la selección natural. No sería sorprendente que pronto nos enteremos que ya existen todas las condiciones para fabricar un hombre artificialmente, según los métodos de la ingeniería genética. Y con todo esto, surgen las preguntas: ¿qué es lo propiamente humano?, ¿qué tipo de hombre queremos? y ¿quién sería capaz de darnos el modelo de hombre ideal al cual valdría la pena de reproducir mediante métodos genéticos? El conocido biólogo francés Jean Rostand alguna vez dijo: "ahora puedo fabricar un sapo con dos cabezas y cinco patas, pero nunca podría alcanzar la producción de un supersapo". La cuestión consiste: ¿cómo reproducir un supersapo que fuera más adaptado a la vida del sapo, que un sapo ordinario? ¿Podría el ser humano fabricado por la ingeniería genética llegar a ser superhombre o supermujer?

La población del globo terráqueo crece enormemente, de hecho, nunca había habido tantos habitantes en el mundo. Pero ¿se ha mejorado su genotipo? ¿No estaremos en el camino de la

extinción por vía natural? ¿Lo humano, no estaría amenazado por el agotamiento del fondo genético, por la mutilación de las premisas biológicas y por las mutaciones imprevisibles creadas artificialmente? La destrucción del ambiente, su intensa contaminación ocasionada por los desechos químicos y radioactivos, el empobrecimiento del paisaje habitual, la divulgación inesperada de diferentes pandemias que amenazan devastar la Tierra, todo esto nos coloca en una situación extremadamente crítica, y, paradójicamente, nos da la impresión de que la vida humana se haya totalmente indefensa.

En nuestro tiempo parece que no sólo está en riesgo nuestro cuerpo, sino también nuestra psique. La globalización y el *futuroshock* destruyen las estructuras sociales tradicionales y las formas habituales de la vida. El amplio consumo de psicotrópicos provoca transformaciones peligrosas en la psíquica humana. El individuo pierde la idea sobre la autenticidad de su mundo interno, y de lo específicamente humano. Con alarma se interroga sobre su subjetividad. ¿La razón no engendrará monstruos? Esta interrogante no es ociosa: el incremento de la racionalidad en diferentes áreas de la actividad humana frecuentemente se lleva a cabo a costa del déficit de racionalidad a nivel de la sociedad, lo que está preñado del aumento de caos. La mayor interdependencia, incluyendo los sectores relativamente independientes, provoca una mayor vulnerabilidad cuando los sucesos desfavorables afectan a esos sectores como un todo. Aquí nos topamos con los "argumentos de la autoamenaza" que nos hacen repensar los paradigmas del desarrollo ilimitado, que constituyen los cimientos de la racionalidad teleológica, y plantearnos la pregunta: ¿sería posible la configuración de nuevos fines, fundamentos, formas de vida y de producción que pudieran frenar y trascender las tendencias suicidiógenas de la humanidad moderna? ¿Es posible que las consecuencias que provoca la disminución del ritmo del progreso fueran menos graves que los peligros que se desprenden de su pleno desarrollo?

Condensación de las innovaciones y sus efectos colaterales

No sólo los controvertidos acontecimientos del final del milenio nos obligan a repensar la naturaleza humana, sino también su larga experiencia histórica. El hombre ha experimentado la

enajenación del poder, de las instituciones gubernamentales y del Estado. La práctica social nos muestra que muchos objetivos que han sido anhelados, al realizarse, frecuentemente se convierten en su opuesto. Las estructuras sociales, organizaciones, instituciones, descubrimientos e innovaciones creadas para el mejoramiento de la vida de los seres humanos revelan una enemistad paradójica con su propia existencia. La dinámica contemporánea es tan vertiginosa que lleva a un crecimiento increíble de los "relictos de la civilización". Hoy en día, se envejecen rápidamente no sólo los automóviles, sino también las formas de experiencia, imágenes del mundo, normas y estereotipos de conducta. En cada nueva espiral de este tiempo acelerado, el pasado reciente deja de aparecer como algo habitual o familiar. Sucede lo que Hermann Lubbe denomina la "condensación de las innovaciones", esto es, un fenómeno que conduce a la intervención del futuro en el presente, cuando los pronósticos y proyectos se imponen imperiosamente a las decisiones actuales. Pero, simultáneamente, disminuye la probabilidad de que las futuras acciones vayan a ser realizadas en correspondencia con los criterios y evaluaciones del presente. Junto con esto se aumenta el "volumen" del pasado que ya no sirve para su utilización contemporánea. El presente "se enjuta" como la piel de un sapo, es decir, el crecimiento de la cantidad de innovaciones en una unidad temporal disminuye el intervalo más allá del cual el pasado nos parece anticuado, en el cual ya no podemos reconocer las estructuras habituales del mundo contemporáneo y se nos presenta como algo ajeno y poco comprensible. Las formas de percibir el mundo de nuestros padres, en muchos aspectos importantes, ya no nos son útiles como normas de juicio y menos aún les servirán a nuestros hijos. La "condensación de las innovaciones" que provoca la pérdida de lo familiar en la cultura del pasado se compensa por los esfuerzos de la conciencia histórica que, aun así, no siempre logra alcanzar la unidad entre el pasado, presente y futuro.

La reducción del presente, provocado por la multiplicación de descubrimientos e innovaciones, presupone la disminución progresiva del tiempo en el futuro en que el entorno técnico y cultural nos parecerá distinto del mundo vital en que estamos viviendo hoy en día. La reducción del presente significa, pues, la abreviación de los intervalos temporales en que podemos confiar

cierta permanencia de nuestras relaciones y expectativas. Cada ser humano desde su niñez aprende los intervalos y los ritmos correspondientes a la duración de diferentes procesos, acontecimientos y relaciones. Aprende, por ejemplo, que su papá va a trabajar y no regresa a la casa en ocho horas, que una clase en su escuela va a durar una hora y que el juego con sus amiguitos en el parque tiene también un intervalo determinado. De esta manera, en cada uno de nosotros se elabora una serie de expectativas sobre la duración de diferentes procesos y acontecimientos. Indudablemente que estos ritmos poseen tanto una base biológica como sociocultural. La actual alteración de los ritmos, condicionados culturalmente, conduce a que nuestras expectativas de duración de los acontecimientos familiares se compriman en el tiempo, y por eso tenemos la impresión de que estamos condenados a vivir permanentemente en la prisa. Los efectos de la aceleración del ritmo social tienen su límite en nuestra incapacidad biológica de seguirla. Según Pierre Bourdieu, la experiencia temporal, que cada vez se comprime, depende también de las condiciones económicas y del carácter de la actividad de los diferentes estratos sociales: si en un polo extremo se encuentran los desempleados y subproletarios para quienes su tiempo no vale nada y quienes frecuentemente lo malgastan en chapuzas, en el otro polo se encuentran los empresarios, profesionales y otros buscadores del éxito. La paradoja del estrés que sufren estos últimos consiste en que "cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico".

Además, nuestro tiempo se caracteriza por la incertidumbre, ya que muchos riesgos se derivan del carácter acentuadamente globalizante de la actividad humana, fenómeno que si se sufrió en épocas anteriores, no fue tan abarcador. Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención no deliberada del hombre en la naturaleza o por los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de su decisión, se aumentan inesperadamente y nos producen la sensación de pérdida de la experiencia. La destreza y habilidad adqui-

ridas en el pasado llegan a ser poco útiles como base de juicio en el presente. Pareciera que nuestro tiempo configura cada vez más una ruptura entre la tradición y la innovación: si las épocas anteriores se caracterizaban por la continuidad de los modelos de significados instituidos por la tradición (que frecuentemente se remontaba a figuras míticas o legendarias), la modernidad se caracteriza por la discontinuidad que conlleva a una reducción vertiginosa de los intervalos de cambio en cada esfera de la actividad humana. El vínculo entre lo que proviene del pasado y aquello que radica en el futuro, deviene cada vez más problemático y contingente. Parece que la humanidad está en proceso de tránsito y esta "inconveniencia" llega a ser permanente. Cornelius Castoriadis afirma, no sin razón, que la dirección en donde caminamos se define cada vez menos por lo deseable y, cada vez más, por lo factible. Esta situación no sólo engendra agitación y conmoción, sino también convierte la vida en algo inconcluyente y hace más evidente que antes la idea de que todo lugar de llegada es sólo una estación de tránsito.

Esta situación paradójica fue ya descrita por Lewis Carroll en su famoso libro *Alicia en el país de las maravillas*. La protagonista pregunta al gato de Chesire: "Por favor, ¿podría decirme qué camino debo tomar a partir de aquí?" "Eso depende mucho del lugar a donde se dirija", dice el gato. "No me importa mucho, a dónde sea", dice Alicia. "Entonces tampoco importa mucho qué camino tome", dice el gato. Parece que nosotros (el género humano en su totalidad), en nuestra marcha obsesiva hacia adelante, nos acercamos a la situación de Alicia, esto es, estamos haciendo lo que podemos hacer, sin pensar mucho a dónde puede llevarnos. Como sostiene Jean Baudrillard, "nos hemos convertido en dueños, por lo menos virtuales, de este mundo, pero el objeto de este dominio, la finalidad de este dominio, ha desaparecido". No podemos pasar por alto otro hecho fundamental: para el hombre contemporáneo la naturaleza llega a ser una gigantesca estación de servicio, una fuente para extraer recursos, energía o todo tipo de materia en beneficio de sus tecnologías e industrias. Esta actitud de considerar *a priori* cualquier objeto de la naturaleza en función de su utilidad, como algo exclusivamente disponible, convierte a la naturaleza en un *Bestände*, *stocks*, reserva, fondo. Este supuesto penetró a tal grado en la conciencia del hombre actual que

lo que podría ser percibido como un objeto en su neutralidad o como un simple paisaje —un bosque, un lago o una montaña— se convierte en objeto de uso o de mercantilización para la industria del turismo. Tal enfoque transforma al mismo ser humano en un consumidor, en mano de obra o en cifra estadística, todo lo cual también constituye cierto peligro, pues parece implicar su deshumanización.

Desde tiempos remotos la cultura (según su sentido original) es algo que le ha dado al hombre un sentimiento de seguridad, le ha servido como una especie de "escudo" con el que se protege frente a amenazas y peligros reales o potenciales contenidos en su existencia precaria. Probablemente tal era la sensación de nuestros ancestros primitivos ante la naturaleza alarmante, incomprensible y enigmática. En aquel entonces, la cultura se percibía como una fuente de seguridad que neutralizaba las fuerzas ajenas y adversas y hacía posible la misma vida. Pero, la seguridad creció y paulatinamente la "naturaleza domesticada" dejó de ser algo ajeno y amenazante al ser humano convirtiéndose en una fuente inagotable de su bienestar, en un manantial de plenitud y de esperanzas prometedoras. Esto sucedió porque la naturaleza virgen se convirtió en algo que podía ser dominado, subordinado, rehecho, así como reajustado a las necesidades humanas. Pero el desarrollo de la humanidad, en los últimos siglos, hizo evidente que tal actitud esté preñada de consecuencias negativas para su existencia. Paradójicamente, en el transcurso de la historia, el hombre ha regresado a la zona de incertidumbre, pero en esta ocasión, el peligro surgió de sus mismos esfuerzos, de la misma cultura que antes le había salvado. Es decir, este peligro no proviene de ciertas dificultades que la ciencia y tecnología todavía no logran resolver; sus raíces radican en la esencia de cualquier actividad humana —física o espiritual—, esto es, en su capacidad y en su poder. Tener poder significa apropiarse de un objeto cualquiera. El poder nos permite neutralizar toda clase de peligros o amenazas que estén dirigidas contra nuestra vida o utilizarlas para la satisfacción de nuestras necesidades. En gran medida esto ya sucedió: el hombre puede dominar muchas manifestaciones inmediatas de la naturaleza, pero no ha sido capaz de regular sus acciones mediatas, y, en primer lugar, las que se desprenden del uso de su poder. El ser humano se presenta como el portador del poder sobre los objetos del mundo,

pero no posee el poder –más o menos seguro– sobre el mismo poder. El hombre se cree libre y cree poder usar su poder como quiere. Precisamente por eso, a veces, lo usa en su detrimento e incluso para su propia destrucción. ¿Qué o quién garantizaría la utilización correcta del poder? Parece que nada ni nadie: no existe ninguna garantía de que la libertad humana sea capaz de hacer una correcta elección, hay sólo una probabilidad apoyada en buenas intenciones y nada más. El hombre contemporáneo no está preparado para la ascensión vertiginosa de su dominio sobre la naturaleza, parece que todavía no existe una cultura y una ética del uso de tal dominio. La ciencia y tecnología aprendieron a utilizar la energía de la naturaleza y del mismo hombre, en tal magnitud que es imposible prever el tamaño de posibles catástrofes o lentas destrucciones. La “naturaleza domesticada” incluso, llega a ser, en algunos aspectos fundamentales, más imprevisible que la “naturaleza salvaje”. Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención no deliberada del hombre en la naturaleza o por los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de su decisión, de repente conectan lo más íntimo –la salud de un niño– con lo más distante –“agujero de ozono”, accidente del reactor atómico, “efecto invernadero”– y nos hacen pensar en la inseguridad ontológica de nuestro ser. Una idea semejante es desarrollada por el sociólogo alemán Ulrich Beck quien contrapone a la linealidad e irreversibilidad de la modernización industrial la teoría de la “modernización reflexiva” con sus figuras de la autotransformación, autoamenaza y autodisolución. “Tales figuras”, escribe Beck, “aparecen como consecuencia de los incontrolables efectos (colaterales) desencadenados por el triunfo del proceso autónomo de modernización: todo esto supone el retorno de la incertidumbre”.⁴

En nuestro tiempo, la presión sobre la naturaleza ha aumentado en proporción gigantesca, mientras que nuestra responsabilidad, la claridad de conciencia y la firmeza del carácter no corresponden al ritmo impetuoso de tal crecimiento. La barbarie en su forma primitiva creímos que era algo del pasado, pero reincide dentro de la misma cultura con su actitud irracional frente a la naturaleza. Como advierte Max Scheler, “la barbarie, científica y sistemáticamente fundada, sería la más espantosa de todas las barbaries imaginables”.⁵ La humanidad de nuevo (como hace

miles de años) se encuentra en la selva del peligro, a pesar de que la mayoría pretende evadirlo y no se inclina a observar nada alarmante en su alrededor: las fábricas trabajan, las instituciones funcionan, los académicos hacen sus tareas y los políticos acuden a las promesas habituales.

La antropología filosófica hoy en día, adquiere una nueva dimensión: no es sólo una disciplina del conocimiento filosófico, o una corriente filosófica determinada, sino un método concreto del pensamiento que no se somete exclusivamente a las leyes de la lógica formal o la lógica dialéctica. El punto de partida del nuevo filosofar es el hombre que se encuentra en una situación de peligro –ecológica, social, psicológica, existencial– por lo que debe acentuar su función preventiva como una preparación contra los posibles daños futuros producidos por los efectos colaterales del uso de la razón. La filosofía que tome en cuenta la incertidumbre y la contingencia tenderá a ser inminentemente una filosofía humanística concienciada de los desafíos y del riesgo que amenazan no sólo al hombre, sino a las plantas y a los animales y de este modo se convertirá en la expresión de la solidaridad de todos los seres vivos, porque todos estamos en el mismo barco en el océano del peligro total que amenaza a la misma vida.

Esta nueva óptica filosófica supera el viejo discurso que presupone el despliegue del tiempo lineal para culminar en un final paradisíaco donde el tiempo se detiene y la misma historia queda trascendida. La nueva versión de la racionalidad no-lineal con sus conceptos de riesgo, peligro y contingencia tiene como premisa la categoría de “efectos colaterales” entendida como las consecuencias no deseadas, no pretendidas que hace no tan evidente la realización final de lo previsto. En la base de esta contingencia, que perturba nuestros planes y sueños, yace un simple hecho de que cualquier decisión, tanto individual como colectiva, una vez realizada se concatena en el tiempo con otras decisiones y este juego de planes y proyectos entrelazados modifica los resultados previstos por el sujeto (o sujetos) de su emisión. Además, el crecimiento de las innovaciones cognitivas, que son principalmente impredecibles, reduce la posibilidad de pronosticar las premisas reales de futuras acciones, y, en general, nos enseña que la seguridad absoluta en la vida es inalcanzable y que no puede excluirse

lo inesperado. Esta actitud posracional nos ayuda a elaborar una cierta inmunidad contra profecías mesiánicas y utópicas. Karl Popper nos mostró que la evolución de la humanidad no significa el movimiento dirigido a un fin predeterminado por las leyes fijas de la historia. Las innovaciones que aceleran, alteran o destruyen el orden económico, político y cultural tienen un carácter contingente y es por eso que la evolución, a pesar de seguir una dirección, no es pronosticable. Es decir, el futuro está abierto y una política orientada a un tipo de ideología que inserte el porvenir en un esquema historicista llevaría a la sociedad a un callejón cerrado. Empero, la quiebra de las ideologías mesiánicas no elimina la inclinación del hombre a plantearse metas y objetivos de largo alcance. Ante la imposibilidad de dar una solución final a todos los males humanos para crear un estado perfecto o, por lo menos, armonizar todos los valores fundamentales, quizá, lo mejor es tratar de comprender que la vida, tanto en su dimensión social como individual, es un riesgo que, por supuesto no excluye, sino presupone la confianza, como especie de hogar ontológico, que engendra y probablemente va a engendrar esperanza para el advenimiento de una sociedad más segura, más justa y más equitativa.

De todo esto se desprende que la sociedad moderna deviene cada vez más en una sociedad de contingencia e incertidumbre. Pero las amenazas del peligro (y es un hecho fundamental) se producen por la misma racionalidad teleológica de la actividad humana, o mejor dicho, son efectos colaterales no pretendidos que se desprenden de ésta y no simplemente son consecuencias de fuerzas naturales incontrolables. La antesala del nuevo milenio, nos sumergió en muchas catástrofes de este tipo y el nuevo siglo nos arrojará muchos retos que nos obligan a poner en movimiento todo nuestro potencial autocrítico, reflexivo y preventivo. Hölderlin dijo alguna vez: "Allí donde crece el peligro, crece también lo que salva". Baudrillard propuso invertir esta frase: "Allí donde crece lo que salva, crece también el peligro".⁶ Si es cierto que la capacidad creadora de los seres humanos, al tratar de evitar los peligros, a veces los incrementa, es todavía más cierto que no existe otro remedio que la creatividad misma, la cual, para contrarrestar los efectos negativos de su realización práctica, ha de dar cuenta sin falla de los efectos colaterales que le son inherentes. Como dice Jankélévitch, querámoslo o no, "de todos modos, el porvenir

tendrá razón, y más vale, por consiguiente, que tenga razón con nosotros y no contra nosotros".⁷

Max Scheler: posición singular del hombre en el mundo

Ya en la filosofía antigua existía la idea de que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, no tiene un puesto fijo en el mundo y por ello transita por todos. Pero en virtud de su estatus ontológico, el hombre es a la vez una fuente de terror para sí mismo, puesto que, en su posibilidad ilimitada, es capaz de cualquier atrocidad o fechoría. La existencia, como posibilidad, no es aquello que el ser humano es por su esencia o naturaleza; no es una realidad dada de antemano como lo son la de las cosas o de los animales. El perro no puede ser otra cosa que perro y el caballo, caballo. Pero el hombre es capaz de asumir el papel de cada uno de éstos o ser la combinación de todos ellos. En su ensayo "El porvenir del hombre" Max Scheler advierte el peligro de concebir la esencia del ser humano demasiado estrechamente deduciéndola, a veces sin darnos cuenta de eso, exclusivamente de una forma natural o histórica de su manifestación.

El homo faber de los positivistas, el hombre "dionisiaco" (Klages), el hombre como "enfermedad de la vida", "el superhombre", el "homo sapiens" de Linneo, el "homme machine", el hombre poder de Maquiavelo, el hombre libido de Freud, el hombre económico de Marx, el "caído" Adán, hechura de Dios; todas estas representaciones son sobremano estrechas. Todas son, por decirlo así, ideas de cosas. El "hombre", empero, no es una cosa, es una dirección del movimiento del universo mismo; más aún, de su fundamento.

Es el único ser que, en lugar de persistir en coincidencia consigo mismo, se preocupa por forjarse otro diferente. En este sentido, el hombre es un ser que encuentra en sí una tarea y por eso, la interpretación que se da de sí influye en su propio ser y hacer. Como observó atinadamente Ortega y Gasset el hombre es *causa sui* para sí mismo en el doble sentido: primero, porque se hace a sí mismo y segundo, decide por que quiere hacer de ese modo. Ya que no está determinado de manera inequívoca la interpretación que él da a sí mismo y a su propia esencia no deja de influir en su comportamiento. Esta interpretación dada sobre

sí en cada época concreta es capaz de ejercer una influencia decisiva en la autorrealización de su propia vida.

Según Scheler, el primer hecho con el que tiene que contar toda antropología filosófica es el examen y tematización de la relación entre el hombre y el mundo de su vida, ya que es evidente que el ser humano, como cualquier otro ser viviente, es, en principio, un producto de la vida. ¿Cuáles son, entonces, las propiedades generales que especifican la vida como tal? Al lado de la nutrición, reproducción y crecimiento, el filósofo alemán destaca una propiedad esencial y específica de los seres vivos frente a los inorgánicos: no sólo son objetos para los observadores externos, sino que, además, tienen un ser-para-sí, una intimidad. Esta identificación de vida y psiquismo se refiere a la capacidad que tiene todo ser vivo, visto desde fuera, de autorregular sus propias funciones vitales en orden a ese todo que es el organismo vivo.

Desde el punto de vista de Scheler, el reino de la vida, visto en su conjunto, es un movimiento progresivo en el cual cada grado psicofísico conserva y presupone al anterior, sin el cual no sería posible. El primer grado fundamental de la vida que se conserva siempre como un fondo en el que se asientan todos los demás, como una especie de energía inespecífica, es el *impulso afectivo*. Este grado ínfimo, que está en la base de toda la vida, corresponde ya a las plantas. El impulso afectivo constituye el lado interno de la vida vegetal vista como tendencia al crecimiento, nutrición y reproducción, que implica a su vez una automática selección de los alimentos, una tendencia a la luz y desviación de los obstáculos. Según Scheler, el hombre contiene todos los grados esenciales de la vida y, en particular, el impulso afectivo como el basamento inespecífico a partir del cual son diferenciables distintas sensaciones y emociones.

La segunda forma esencial que afecta íntegramente tanto a la vida animal como a la humana es el *instinto*. El comportamiento instintivo se caracteriza, según el filósofo alemán, por cinco rasgos. En primer lugar, esta conducta se presenta como un comportamiento con sentido, porque se trata de la acción que asegura la continuación de la vida de un ser viviente. La segunda característica propia del instinto es un ritmo, que distingue este tipo de comportamiento del aprendizaje a través del ensayo y el error y de

la conducta inteligente. El tercer rasgo consiste en que el instinto siempre se dirige al servicio de la especie. Precisamente por esto —cuarto rasgo— es innato y hereditario. Y por último, el instinto “representa una conducta independiente del número de los ensayos que hace un animal para afrontar una situación; en este sentido, puede decirse que el instinto está ‘listo’ ya desde luego”.⁹

El tercer grado de la vida, representada por la *memoria asociativa*, es propio a los mamíferos. La base de ésta se forma por un “reflejo condicionado” que determina el intento del animal por repetir aquellos actos que en ensayos anteriores tuvieron éxito e inhibir los que fracasaron. Esta disposición es la que hace posible la adquisición de hábitos y también es la base del adiestramiento y aprendizaje.

A la cuarta forma de la vida Scheler le denomina *inteligencia práctica*. Según su punto de vista, un animal se conduce inteligentemente, cuando su conducta es caracterizada por las notas siguientes: “tener sentido, ya porque la conducta resulte ‘cuerta’, ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y resulte por tanto ‘necia’; no derivarse de ensayos previos; responder a situaciones nuevas, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo”.¹⁰ Partiendo de los experimentos de Köhler con chimpancés, en los cuales los simios resultaron capaces de empalmar varias cañas o amontonar cajones para alcanzar un plátano, Scheler llegó a la conclusión de que los primates superiores ya poseen la capacidad de relacionar entre sí las cosas del mundo circundante en un orden para alcanzar un determinado fin. Es verdad que conseguido su objetivo, los chimpancés no llegan a comprender la utilidad de los instrumentos usados en la nueva situación, esto es, su “inteligencia” está estrictamente circunscrita al presente inmediato fuera de toda relación con el pasado o con el futuro. Así que Scheler niega tanto que la inteligencia propiamente dicha sea una posesión exclusiva del hombre, como que, por poseerla en común con los animales superiores no existe diferencia fundamental entre ambos. “Entre un chimpancé listo y Edison (tomado éste sólo como técnico), no existe más que una diferencia de grado, aunque ésta sea muy grande”.¹¹ Como el *homo faber*, el hombre pertenece al grado psicofísico; pero posee otro principio, irreductible al orden bioló-

gico, que lo singulariza y eleva, situándole en un puesto solitario del cosmos que sólo a él le pertenece. Y este principio es el *espíritu*.

Para Scheler, la inteligencia parece estar condicionada biológicamente y ser una estructura previsible desde la evolución de la vida y exigida por ella. El espíritu, al contrario, no es previsible ni está exigido por la vida ni tampoco es posible deducirlo de ellas. Vistas las cosas desde la vida, el espíritu es algo esencialmente gratuito e inasimilable a lo anterior. Sólo un ser dotado de espíritu puede escapar del aprisionamiento del mundo circundante y buscar un mayor grado de objetividad. Eso se conseguirá mediante una técnica que les quite a los objetos el carácter de símbolos biológicos y los capte como son en sí mismos. El hombre no es movido sólo por un estímulo, sino por un objeto, que ya no pertenece necesariamente al medio, como en el animal, sino al mundo. Frente a los estímulos, el hombre no está determinado por necesidad férrea para actuar, sino que elabora en sentido propio su respuesta; incluso en muchos casos puede no responder, puede decir "no" a sus necesidades biológicas. La categoría de "objeto" se aplica no sólo a las cosas y acontecimientos exteriores, sino que el mismo hombre puede objetivarse en sus esferas vitales, basándose en su autoconciencia y convirtiéndose en dueño y señor de sus propias pulsaciones y necesidades. La intencionalidad del espíritu es vista siempre como apertura a los objetos, pero siempre son éstos los que determinan al espíritu, y la función de éste es no obstaculizar esta determinación. El espíritu tampoco debe ser contrapuesto al impulso, puesto que toda forma superior del ser es, respecto a las inferiores, relativamente inerte, y no se realiza mediante sus propias fuerzas, sino mediante las fuerzas de las inferiores. Visto como factor histórico, el espíritu es en sí mismo impotente, tanto en el plano de la historia real como en el de la vida concreta de cada individuo. Pero el espíritu, originariamente impotente, es capaz de poner a su servicio la energía de los impulsos y necesidades instintivas, y la historia, a pesar de todas sus zigzags, nos enseña un "robustecimiento de la razón". Esto significa que el proceso histórico tiene un sentido y no es ciego; parece que hay una meta para la historia y la vida del individuo que va más allá de los mecanismos de la impulsividad y la racionalidad instrumental.

Arnold Gehlen: el hombre como ser práctico

Para Arnold Gehlen, el hombre no es un microcosmos en el cual el estrato superior se sobrepone al estrato inferior. La diferencia entre los animales y los seres humanos está determinada por una ley estructural que abarca todas nuestras funciones e impregna todas nuestras realizaciones tanto superiores como inferiores. Desde tal punto de vista, la definición del hombre como un ser espiritual no permite establecer una conexión entre sus estados corporales y sus funciones mentales. El hombre debe ser entendido como un proyecto especial no sólo partiendo de sus rasgos espirituales, sino también de las propiedades de su organismo que a su vez son posibles a condición de su entendimiento como un ser *privado de especialización*. Así, según la morfología de los órganos, se puede afirmar que el ser humano, en contraposición a todos los mamíferos superiores, se define básicamente por la carencia: no-adaptación, no-especialización, primitivismo. Además, el hombre casi no posee instintos, mientras que el animal está protegido por ellos. El ser humano carece de la adaptación animal a un determinado ambiente, pero, en cambio, está abierto al mundo. Si el animal, en virtud de su especialización orgánica y mediante el repertorio de los instintos, está encadenado a un ambiente correspondiente, el hombre no tiene ningún medio predeterminado y se caracteriza por esa "apertura al mundo" que presupone su capacidad de previsión y aprendizaje. Según Gehlen, el hombre es previsor. "Está orientado —como Prometeo— a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente".¹² Frente a él no hay un ambiente fragmentario concreto con distribución de significados que se encuentran por vía instintiva, sino que sólo puede ser dominado y reestructurado mediante el trabajo.

Ya que el hombre está carente de instintos, le es inherente la sobreabundancia de estímulos o impresiones que afluyen a él "sin finalidad" alguna, a diferencia de los animales cuyos instintos siempre se disparan de modo automático. Carente de instintos que condicionan su conducta, el ser humano debe determinarse a sí mismo, buscar una posición en el mundo y ocuparla. Si no tiene un ambiente definido debe crearlo; es decir, está obligado a ser un ente activo, pues, en el caso contrario, perecerá. De la no especia-

lización y de la falta de adaptación al medio natural se deriva que el hombre es un *ser práxico*; ante él surge la tarea: orientarse y actuar en el mundo para tener la posibilidad de existir y de poseerlo. El hombre encuentra cada vez nuevas respuestas a los desafíos del ser y construye creativamente nuevos mundos en contraposición al ambiente fijo y en cierto sentido predeterminado de los animales. Y estos mundos son los de la cultura.

De esta situación se desprende la estructura esencial de ser humano, por lo que todo el complejo de móviles, sensaciones y actos de su comportamiento sensomotórico es necesario explicarlo basándonos en esta premisa antropológica. Según Gehlen, el hombre crea su mundo abarcable con la mirada sin presión pulsional, y a partir de este momento empieza a ordenarlo y dominarlo con sus ojos. Este proceso, que inicia en la esfera sensorial y motora, continúa en el lenguaje donde alcanza su plena expresión. Éste juega el papel central en la antropología de Gehlen, ya que sintetiza toda la vida sensomotora del hombre y determina su orden y estructura. Precisamente en virtud del lenguaje sucede la descarga del ser humano del yugo del "aquí" y "ahora", así como de la carga de la reacción a lo accidental. Si nos hubiéramos orientado, como el animal al aquí y ahora, seríamos incapaces de vivir: tenemos la capacidad de sobrepasar los límites de las situaciones existentes y del tiempo inmediato para dirigirnos al futuro y a lo ausente para actuar en correspondencia con ello. En el lenguaje llegan a su plenitud los procesos comunicativos que tienen su origen en la experiencia; en virtud de éste el hombre alcanza la "apertura hacia el mundo" y se hace posible una variedad ilimitada de planes y proyectos. El habla permite asegurar nuestra comprensión y construir un mundo y un futuro común, con lo cual también se da el desarrollo de la espiritualidad auténtica. Así, desde los actos sensomotores hasta las funciones espirituales, se traza un proyecto continuo del ser humano. Sin embargo, esto no significa que las últimas se reduzcan a los primeros, ambos se unen por la acción. El hombre como un ser actuante representa en sí la unidad del ser corpóreo y el espiritual.

Helmuth Plessner: el hombre como ser excéntrico

El ser humano como un ente racional tiene dominio sobre sí mismo y puede controlar varias expresiones y manifestaciones de su cuerpo: varias, pero no todas. Por ejemplo, pudiéramos perder el dominio sobre nosotros mismos cuando fuertes pasiones eclipsan nuestra conciencia o cuando consumimos alcohol o narcóticos. Algunas reacciones vegetativas, incontrolables por nuestra conciencia, tales como ruborizarse, palidecer, sudar o vomitar pueden ser desencadenadas en situaciones provocadas por sentimientos de vergüenza, horror, asco, timidez, angustia, etc. El portador de estas vivencias es capaz de reconocer su responsabilidad por los motivos que provocaron sus estados anímicos, pero no puede ser responsable por los procesos fisiológicos que les acompañan.

Desde el punto de vista de Helmuth Plessner, el hombre como persona interactúa con su cuerpo, porque es y, a la vez, tiene su cuerpo; no se agota con el ser ni con el tener. Ni es sólo cuerpo, ni tiene sólo cuerpo. Esto significa que en nuestra existencia física nos encontramos en la relación no unívoca, sino bifronte en sí, "una relación entre sí mismo y sí mismo". Ser-cuerpo y tener-cuerpo se encuentran en un entrecruzamiento recíproco. "Voy a pasear con mi conciencia, el cuerpo es su portador, de cuyo lugar respectivo dependen el sector y la perspectiva de la conciencia; y voy a pasear en mi conciencia, y el propio cuerpo, con sus variaciones de lugar, aparece como contenido de su esfera".¹³ En el animal ser-cuerpo no le aparta de tener-cuerpo y por eso él no tiene que superar ninguna escisión entre sí mismo y sí mismo. Según Plessner, si el animal ocupa una "posición céntrica", entonces la existencia humana se caracteriza por su "posición excéntrica". El animal tiene su cuerpo para someterlo a su ser cuyo modo está estrictamente determinado por las leyes biológicas de su especie; en cierto sentido el animal es su cuerpo, mientras que en el hombre el ser-cuerpo está al servicio del tener-cuerpo. Sólo el hombre es capaz de concienciar de modo objetivo (como a cualquier otro objeto) su propio cuerpo para modificarlo—mejorarlo o deteriorarlo—o someterlo al cumplimiento de otras tareas que la de la conservación física de su propio organismo.

El hombre se percibe a sí mismo como una cosa que, sin embargo, se distingue de todas las demás porque "esta cosa" es su propio cuerpo. En el ser-cuerpo él está en una relación inmediata hacia el mundo y en el tener-cuerpo su situación en el mundo se presenta como mediatamente inmediata.

La expresividad es un rasgo fundamental en la inmediatez mediada y corresponde, lo mismo que la instrumentalidad del cuerpo o la objetividad del saber, a la tensión y entrecruzamiento... del ser-cuerpo y tener-cuerpo. La expresividad es un modo original de acabar con el hecho de habitar un cuerpo y ser a la vez un cuerpo.¹⁴

El hombre no sólo contempla el mundo desde sí, sino que se ve a través del mundo

Para el hombre, el mundo externo no es un simple correlativo vital. A diferencia del animal, que todo lo percibe de antemano desde sí mismo, según la medida de su especie y de esta manera se convierte en un centro absoluto, el hombre no sólo orienta el mundo hacia sí mismo, no está incrustado en el ambiente correspondiente a sus estados orgánicos sino, como sujeto, es capaz de elevar las cosas útiles para su existencia al rango de objetos en sí. El hombre no representa un avance gradual sobre el animal en cuanto al conocimiento, no es simplemente un animal mejor dotado para conocer el mundo. La estructura cognitiva del ser humano es algo cualitativamente distinta de la estructura de orientación en su hábitat que le es propia al animal. El último está dotado de esquemas instintivos de acción y de recepción del ambiente; todos los objetos cuando le salen al encuentro no son percibidos como objetos en sí, sino más bien se ajustan a esos esquemas. Para el animal "existen" sólo aquellas cosas o acontecimientos que representan estímulos que "disparan" sus instintos. Para el hombre las cosas no son sólo objetos en función de sus necesidades vitales, sino son objetos que poseen cualidades en sí, independientemente de la importancia vital que tengan para el organismo humano.

El hombre es capaz de orientarse a los objetos o a los otros seres por encima de cualesquier motivos dictados por la utilidad. En nuestra actitud cognitiva nos orientamos a la verdad, esto es, tratamos de explorar el objeto como tal, sin ninguna consideración

relacionada con su utilidad. La investigación se determina no sólo por las expectativas de la aplicación práctica de la información adquirida, sino, en primer lugar, por el deseo de conocer el objeto en sí. No sólo en nuestra actitud exploradora nos orientamos por el principio de la objetividad; nos alegramos desinteresadamente al contemplar los objetos animados e inanimados por la simple razón que ellos existen o se desarrollan. Aquí se trata de cierta afinidad interna con el objeto contemplado. En nuestra actitud afectiva hacia el otro le deseamos que alcance su plenitud, que se realice lo que está puesto en su "proyecto" ontológico o espiritual. Esta "objetividad simpatizante" (o compasión, en el sentido más amplio de esta palabra) constituye la base de todos los valores estéticos y morales. A los animales también les son propios la curiosidad y la propensión a la exploración, pero la objetividad y la simpatía desinteresada le son inherentes sólo al hombre, aunque también le son propios la falta de objetividad, el voluntarismo y la envidia. Tanto el rencoroso como el envidioso no quieren que el objeto de su rencor realice sus potencialidades o su predestinación; al contrario, tienden a encontrar en él sólo defectos y si le observan algunas cualidades tratan de rebajarlas o interpretarlas en sentido negativo y de esta manera humillarlo. La envidia y el rencor a veces destruyen internamente a su portador y frecuentemente no le aportan absolutamente nada en el aspecto de la salud física o mental. Es verdad que ellos pueden fortalecer al rencoroso en la lucha contra sus adversarios, pero en la base de estas emociones no existe ninguna utilidad biológica.

"La orientación a la objetividad" significa que las estructuras morfológicas, fisiológicas y psicológicas del ser humano cumplen funciones metabiológicas y están destinados al ser-en-el-mundo. Esta orientación a la objetividad, a diferencia de la especialización y adaptación de los animales a su ambiente, se manifiesta en lo que Hengstenberg llama bifuncionalidad de los órganos humanos. Por ejemplo, nuestros pulmones, forman parte de nuestro sistema vegetativo y cumplen funciones importantes en el metabolismo, pero al mismo tiempo pueden ser utilizados para hablar, cantar y tocar instrumentos de aire. Los ojos sirven para ver y a la vez, para la exploración o la contemplación estética. Los brazos y las piernas cumplen funciones vinculadas con la existencia biológica y simultáneamente pueden ser usados para movimientos

artísticos, etc. El animal también realiza diferentes figuras con su cuerpo, pero el carácter de éstas se determina por los estímulos propios para cada especie y de ningún modo representa una creatividad individual. La orientación a la objetividad no se refiere sólo al lado físico de la conducta humana, si no a la expresión de sus estructuras psicológicas y espirituales. La mayoría de nuestras emociones y sentimientos no constituyen sólo reacciones vitales a estímulos correspondientes, sino poseen un significado objetivo. Por ejemplo, la agresividad puede aumentar la actitud crítica y a la vez, al mismo tiempo, ayudar a esclarecer los errores o sondear los lados vulnerables del adversario. (Aunque la agresividad, transformada en el rencor, pueda también tergiversar el sentido objetivo de otro). Lo vital y lo objetivo coexisten conservando sus funciones relativamente independientes en los límites de una estructura íntegra. La predisposición a la objetividad, propia a la naturaleza humana, constituye la premisa de la cultura. A la naturaleza humana le pertenece la constitución fisiológica, psíquica y espiritual que la persona hereda genéticamente y adquiere por sus propios esfuerzos. La persona dispone de su naturaleza, pero la naturaleza no podría ser lo que es sin la persona. A la naturaleza humana no se le puede identificar con el conjunto de los órganos del cuerpo, contraponiéndola al espíritu, aunque esto no excluya cierta oposición entre lo espiritual y lo vital. No son dos esferas separadas: antes bien, están desde un principio ordenadas una tras otra y se ajustan recíprocamente.

Ahora bien, el animal que siente una necesidad no tiene otra cosa que hacer sino satisfacerla, no puede sentirla como algo con que hay que contar y, por lo tanto, no tiene otro remedio que hacer sino lo que le viene impuesto. En cambio, el hombre, en virtud de que no fusiona totalmente con su esfera vital, se ve obligado a aceptarla y es por lo que se da cuenta del carácter ineludible de sus necesidades. En esto, escribe Ortega y Gasset, se revela la constitución extrañísima del hombre.

Mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas —con la naturaleza o circunstancia—, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella tiene que aceptar las condiciones que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y penoso.¹⁵

La naturaleza nos impone sus desafíos y respondemos a éstos por medio de nuestras funciones metabiológicas, utilizamos nuestra capacidad de explorar las propiedades objetivas del entorno e introducimos a su vez los cambios en la naturaleza adaptándola a nuestras necesidades. En la medida que transformamos a la naturaleza realizamos nuestra propia transformación antropológica.

Conciencia como trascendencia

Como autocreador, el hombre es una tarea constante de sí mismo. En este sentido, nunca alcanzará una respuesta definitiva a sus cuestionamientos. El interrogante sobre su propio ser y hacer no cesa mientras que exista su pensamiento, por lo que la antropología filosófica no puede ser reducida a simples generalizaciones de los hechos que le proporcionan las ciencias empíricas. Mientras que las ciencias concretas afirman que el hombre es un ser racional, la antropología filosófica no sólo debe aceptar esta afirmación sino esclarecer su sentido: ¿qué significa el ser racional?; ¿qué tipos de racionalidad son inherente al ser humano?; ¿cuáles son los límites antropológicos de la razón?; ¿es la racionalidad un principio atributivo a todos los tipos de civilización?; ¿qué podemos hacer frente a la incertidumbre y los efectos colaterales negativos producidos por la moderna racionalidad desenfrenada?; ¿nos es posible, como portadores de la razón, conocernos en todos los aspectos y dimensiones de nuestro ser flexible y multivariable? Un tipo de razón que no sea capaz de tomar en consideración las dimensiones afectivas y emocionales de la vida humana inevitablemente caerá en la utopía o, lo que es peor, engendrará un régimen de cuartel.

Entender la condición humana es imposible sin la comprensión de su dimensión primordial, esto es, la conciencia, cuya especificidad consiste en su orientación hacia el mundo (conciencia de algo) y su distinción del objeto al que está dirigida. Sartre interpreta la distinción entre conciencia y mundo como la ausencia en la conciencia de todo contenido. Dice: yo sé que un objeto es algo diferente de la conciencia; mi conciencia es, en primer lugar, la conciencia del mundo, pero como algo distinto de mi conciencia. Considerada como "carencia", la conciencia representa un tipo específico del ser: es una realidad que da sentido a todo lo demás. En las cosas no hay "sentido" y por eso no le dan

ningún sentido a la conciencia. Pero la conciencia, al plantearse la cuestión de su propio ser, se aparta de sí, sale de sus límites y resulta que siempre es algo diferente de sí misma. Esto quiere decir, que la conciencia se encuentra fuera de sí, por lo que la trascendencia constituye su esencia. La trascendencia es la posibilidad, el proyecto de algo que todavía no es; en ella se revela la estructura humana, su proyecto fundamental: ser diferente del mundo, no depender de él para, a fin y a cabo, realizarse en él. Como ente ontológicamente insuficiente, el hombre tiende continuamente a superar los límites de su existencia para de nuevo anclarse en la solidez del ser. Pero ese anclarse en el ser no significa identificarse con el ser, adquirir una determinación estable y firme. "El ponerse en relación con el ser es para el hombre el consolidarse en la propia finitud, ya no el salir de ella y por ello es, simultáneamente, el volver a presentarse y consolidarse de la trascendencia. El hombre parece, así suspendido entre la nada y el ser trascendente: algo más que nada, algo menos que el ser".¹⁶ Sören Kierkegaard definió la existencia como ser-entre y de este modo subrayó el carácter intermediario de la condición humana. La existencia ocupa un lugar medio en la triada ontológica: "el mundo -el ser en el mundo- la nada". Entonces ¿dónde se ubica el ser humano. Justamente en el "entre": es algo inestable, evadido que no posee al estatus de la realidad de las cosas (como ser) y simultáneamente es algo penetrable para una mirada en comparación con la nada.

Preguntas

1. ¿Qué diferencias existen entre el modo del pensar filosófico científico y teológico?
2. ¿Cuáles son las tareas de la antropología filosófica ante los desafíos que enfrenta la humanidad en el umbral del tercer milenio?
3. ¿De qué manera la condensación de las innovaciones reduce nuestro presente?
4. ¿Cuáles son los peligros que se derivan del desarrollo de la civilización contemporánea?

5. ¿Por qué los conceptos de "efectos colaterales", "contingencia" e "incertidumbre" se convierten en las categorías centrales en el análisis de la sociedad contemporánea?
6. ¿En qué consisten las limitaciones de las diversas definiciones del ser humano?
7. Según Scheler, ¿cuáles son los grados del ser psicofísico?
8. ¿De qué manera Scheler caracteriza al "espíritu"?
9. ¿Cómo se puede explicar la tesis de Scheler de que el espíritu puede lograr la fuerza mediante la sublimación de potencias impulsivas?
10. ¿Qué argumentos aduce Arnold Gehlen contra la idea de Scheler de que el espíritu es totalmente ajeno a toda vida?
11. ¿Qué consecuencias antropológicas se desprenden del hecho de que el hombre es un ser no-especializado?
12. ¿Por qué se dice que el hombre a través del lenguaje alcanza la "apertura hacia el mundo"?
13. Según Helmuth Plessner, ¿por qué la conversión del ser-cuerpo en tener-cuerpo y viceversa, no representa ningún problema para el animal?
14. ¿En qué se expresa la "posición excéntrica" de la existencia humana?
15. ¿Por qué la situación que ocupa el ser humano en el mundo se caracteriza como "inmediatez mediata"?
16. ¿En qué consisten las diferencias entre la actitud cognitiva del hombre hacia el mundo y la orientación del animal en su hábitat?
17. ¿Cómo se expresa la bifuncionalidad de los órganos del cuerpo humano?
18. ¿En qué sentido el hombre es una constante tarea de sí mismo?
19. ¿Por qué la trascendencia es un atributo constitutivo de la conciencia?

II. LA CULTURA COMO "SUSTANCIA ANTROPOLÓGICA"

La cultura como superación de las carencias biológicas del ser humano

Como animales somos no especializados, inadaptados e inconclusos y precisamente por eso nos completamos asimilando nuestra herencia cultural. Tanto en el desarrollo ontogenético como en la historia filogenética la cultura no es un simple agregado a un ser inconcluso, sino una sustancia constitutiva en la producción de la persona como un ser verdaderamente humano. El hombre ha estado dispuesto, desde un principio, para ser un ente cultural. La cultura era y es un factor primario de su constitución. En este sentido la cultura es su segunda naturaleza: dentro de una cultura el hombre se hace asimilándola y aprendiéndola. Él tiene sólo dos predisposiciones innatas: la de mamar y la de imitar; todo lo demás debe aprenderlo. En este sentido cualquier animal ha sido un producto más acabado de la naturaleza que el ser humano: un potrillo o un pollito nacen ya casi acabados y simplemente necesitan actualizar lo que está innato en ellos. Por el contrario, el hombre tiene que complementarse a sí mismo en un largo proceso de aprendizaje y apropiación de la cultura. De ahí su nacimiento prematuro: tan pronto como sea posible. Según Portmann, el hombre es un ser "extrauterino", mientras permanezca bastante plástico, deberá estar en contacto con sus próximos y con las normas sociales que ha de apropiarse. Incluso propiedades tan constitutivas para nuestro género como son la posición erguida, el pensamiento y el lenguaje no dependen solamente de predisposiciones innatas, sino, en gran medida, es producto de la influencia social ejercida sobre el niño por parte de los adultos.

Somos seres culturales en un doble sentido: como productores de cultura y como productos de ella, y esto es así no sólo en el plano ontogenético, sino también filogenético. La visión tradicional de las relaciones entre la transformación biológica y el progreso cultural sostenía que la primera, la biológica, se había completado para todos los fines antes que el segundo, esto es, antes que comenzara el progreso histórico-cultural. Pero el enfoque contemporáneo considera que la evolución del *homo sapiens* comenzó con su predecesor *pre-sapiens* en un proceso que se produjo aproximadamente hace 4 millones de años y culminó con la aparición de la especie de *sapiens* hace 50 mil años. Según Clifford Geertz, “el lento, constante, casi glacial crecimiento de la cultura a través de la Edad de Hielo alteró el equilibrio de las presiones selectivas para el homo en evolución de una manera tal que desempeñó una parte fundamental en esa evolución... De manera literal, aunque absolutamente inadvertido, el hombre se creó a sí mismo”.¹⁷

Esta capacidad de autoformación, que es inherente a nuestro género, no significa, sin embargo, el autoperfeccionamiento infinito en dirección a la plenitud moral. Ningún animal, puede sobrepasar el “proyecto” que la naturaleza le depositó; es sólo un ejemplar de su especie y nada más: no puede elevarse ni caer de ésta. Mientras que el hombre no está predeterminado por la forma que la naturaleza ha querido para él y por tanto, es capaz de elevarse hasta la santidad o, como decía irónicamente Nietzsche, provocar en el Altísimo “una carcajada o una vergüenza dolorosa”.

Si cada especie de los animales tiene su propia herencia instintiva condicionada genéticamente y ésta pasa casi invariablemente de una generación a otra, el hombre hereda de sus antecesores un conjunto de experiencias, conocimientos, tecnologías, instituciones, normas y valores que guarda, perfecciona y pasa a sus descendientes. A esta herencia cultural, producto creado por varias generaciones, Landmann, en pos de Hegel, le llama “espíritu objetivo”. Está ahí frente a cada uno de nosotros (como una especie de hábitat para el animal) y moldea nuestra identidad cultural. “El *homo creator* se perpetúa en el *creatum* de la cultura. El supremo triunfo de su creatividad es la creación de cultura”. Por eso, ontológicamente el hombre no es un animal sobre cuyo

fundamento se sobrepone lo específicamente humano, sino es un ser humano desde su fundamento.

Cultura versus “naturaleza humana”

Según la idea general de los pensadores de la Ilustración, la naturaleza humana, a pesar de su diversidad aparente en costumbres, creencias, valores e instituciones, etc., que son susceptibles a modificaciones y cambios, en su esencia, es constante. Todas las variables históricas y culturales son meros aditamentos e incluso deformaciones que esconden lo que es realmente humano en el hombre, esto es, su naturaleza que es constante e independiente del espacio y del tiempo en que vive. Contrariamente a esta imagen simplista de la naturaleza humana nació el concepto de cultura que demolió la convicción de que es posible trazar una línea entre lo que es universal y constante en el ser humano y lo que es local y variable.

Afirmar la diversidad de las formas de la cultura en el tiempo y en el espacio no es cuestión de apariencias o de máscaras de una pieza, “es sostener también la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones”.¹⁹ Pero aquí surge el peligro de perder al Hombre (con mayúscula) detrás de sus diversas manifestaciones culturales e históricas. A cambio del concepto de naturaleza humana de los iluministas del siglo XVIII, durante el siglo XIX y XX predominó la concepción “estratigráfica” del ser humano. Según los partidarios de ésta, el hombre es un ser jerárquicamente estratificado en el aspecto fisiológico, psicológico, social y cultural: cada nivel superior se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Por ejemplo, por debajo de abigarrados ritos y costumbres de toda cultura yacen las regularidades estructurales y funcionales de la organización social y detrás de éstas, se encuentran las “necesidades básicas” y más al fondo, los fundamentos biológicos de toda la pirámide de la condición humana. La tarea principal de la concepción estratigráfica, en todas sus variantes y ramificaciones, consistía en la búsqueda de los principios universales y uniformidades empíricas de la cultura. Pero no existía una manera precisa y verificable de conectar entre sí todos estos niveles. Como dice Geertz

aquí no hay ningún serio intento de aplicar los conceptos y teorías de la biología, de la psicología o de la sociología al análisis de la cultura, sino que se trata meramente de colocar supuestos hechos procedentes de niveles culturales y subculturales unos junto a otros para suscitar la oscura sensación de que existe entre ellos alguna clase de relación.²⁰

Además, pregunta el autor, ¿la razón de qué esas universales deben considerarse como centrales en la definición del hombre? ¿Y por qué los rasgos distintivos de la cultura deben ser descartados en la determinación de su esencia? ¿No pudiera ser que precisamente en las particularidades culturales radican algunas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano? En lugar de buscar las identidades sustantivas entre fenómenos similares, ¿no sería más conveniente investigar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos? En opinión de Geertz, se puede llegar a una imagen más real del ser humano si la cultura fuera entendida no como un conjunto de costumbres, tradiciones y hábitos, sino como una serie de mecanismos de control extragenéticos —planes, recetas, fórmulas, reglas— que gobiernan a la conducta. Los mecanismos de control se llevan a cabo a través de la comunicación simbólica y se usan para imponer significación a la experiencia. El hombre necesita de estos símbolos significativos para orientarse en el mundo, mientras que los animales tienen para esto sus programas genéticos. Si la conducta humana, sostiene Geertz, no estuviera dirigida por los símbolos significativos, degeneraría en un caos sin finalidad alguna.

El desarrollo de la antropología física y la acumulación de nuevos datos sobre el origen del *homo sapiens* nos ha conducido a las tres ideas capitales: a) descartar la vieja idea de que en el proceso del devenir del hombre la evolución biológica precedió al desarrollo cultural; b) establecer el hecho de que los cambios más importantes heredados de nuestros progenitores inmediatos se produjeron en el cerebro; c) demostrar que en el aspecto anatómico-morfológico, ontogenético y conductual el ser humano es un animal inconcluso e incompleto.

De todo esto se desprende que la cultura no es un complemento de la evolución filogenética de la especie humana, sino un elemento constitutivo en su devenir. Entre las estructuras cultu-

rales y el cuerpo y, en particular, el cerebro humano se creó un sistema de realimentación positiva, en el cual cada elemento coadyuvó al progreso del otro. Los cambios culturales condicionaron la complejidad de la organización nerviosa que a su vez estimulaba el desarrollo cultural. Así que la naturaleza humana como tal es inconcebible sin la cultura. Siendo animales incompletos e inconclusos, escribe Geertz, “no nos completamos o terminamos por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella”.²¹ Sonreír y fruncir el ceño son gestos determinados, en alguna medida, genéticamente, pero la sonrisa sardónica o el ceño burlesco son expresiones cuyo significado se puede descifrar sólo a partir de uno o de otro código cultural. El hombre llega a ser humano en la medida en que llega a ser un individuo guiado por sistemas de significaciones creados por su cultura.

Formación y autorrealización de la personalidad

La persona es algo distinto del organismo o del cuerpo que constituye su sustrato fisiológico. Claro está que una persona no existe fuera de un cuerpo, aunque podamos perder algunas partes del cuerpo sin sufrir una seria disminución de nuestra persona. El rasgo constitutivo de la persona es su capacidad de adoptar un rol que se le adscribe y por el cual ella se reconoce. Una actitud consigo mismo y, por lo tanto, una autoconciencia no se puede pensar como algo inmediato; una persona sólo puede comportarse consigo misma en tanto que se comporta con los demás y adopta el comportarse de los otros para con ella. Si las “actitudes” que han de tener recíprocamente dos personas han de constituirse en un específico juego mutuo de estímulos y reacciones, significa que sus comportamientos mutuos están enmarcados en una forma especial de comunicación. La constitución de la comunicación específicamente humana es una y la misma con la del comportamiento mutuo con los demás, así como consigo mismo. La comunicación obtiene la estructura del lenguaje humano cuando la emisión y la recepción de señales se llevan a cabo, de tal manera que el emisor no sólo produce un efecto en el receptor, sino anticipa su reacción, e, igualmente, el receptor toma parte en el comportamiento del emisor. La reacción del receptor debe tener efecto retroactivo

sobre el acto del emisor, debe tratarse de una interacción, y esa interacción simbólica debe ser interiorizable. Precisamente es esta interiorización del comportamiento buscado respecto al comportamiento del otro donde debe construirse el "sí mismo", comportarse consigo mismo. Esta comunicación que se trasmite dentro de una persona, cuando ésta puede adoptar las actitudes de los otros en sí misma, se expresa en las innumerables formas del juego infantil en las que el niño adopta deliberadamente diferentes roles. Por ejemplo, los niños deciden jugar a los indios. "Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio".²² El juego infantil es la forma más sencilla de ser otro para ser la propia persona.

George Mead distingue dos niveles en la génesis del mismo de una persona. El primer nivel es que los niños juegan a ser algo, por ejemplo, una madre, un bombero, un policía y por ello toman diferentes papeles; en el segundo nivel aprenden aquello que Mead denomina "juegos organizados", en donde lo esencial es que se practican entre varios jugadores y en los que cada uno juega un papel que tiene que estar dispuesto a cambiar por el papel de cualquier otro. Lo peculiar de estos juegos es que están constituidos por reglas y son éstas las que determinan los derechos y deberes recíprocos de los jugadores. Un niño puede participar en uno de esos juegos sólo cuando ha entendido lo que significa ponerse de acuerdo con los demás para una actividad conjunta determinada por reglas y puede actuar según éstas. En correspondencia con los dos niveles del juego, Mead destaca dos etapas del desarrollo de la persona: "en la primera de dichas etapas la persona individual está constituida simplemente por una organización de las actitudes particulares de otros individuos... Pero en segunda etapa..., esta persona está constituida no sólo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado, o grupo social como un todo, al cual pertenece". La actitud del "otro generalizado" es la actitud para con una comunidad que pudiera ser un partido político, una secta religiosa o un equipo de béisbol. Mead habla del "otro generalizado" no sólo porque se trate de actitudes del grupo social, sino porque éstas son expectativas normativas y por lo tanto, son exigencias generalizadas.

das. Estas expectativas no proceden simplemente de todos los individuos del grupo, sino que están basadas en la organización de la cooperación reinante en una comunidad. No se dirigen a individuos como tales, sino a personas, es decir, individuos como portadores de papeles determinados. Sólo en la base de esta estructura un individuo adquiere autoconciencia, es decir, una relación consigo mismo en pleno sentido de la palabra. Mead no sólo sostiene que hay un comportarse consigo según roles, sino que este comportarse consigo mismo se constituye en el comportamiento según roles. No podemos ser nosotros mismos a menos que seamos también miembros de una comunidad cuyas actitudes apropiamos en el proceso de interacción mutua.

Sin embargo, surge la pregunta de si es correcto entender las relaciones humanas exclusivamente como relaciones normativas, esto es, como relaciones entre portadores de los roles sociales. Aunque desde la perspectiva de la organización institucional de la sociedad, las relaciones funcionales son aquellas que cuentan, esto no es así desde la perspectiva del individuo. La persona como tal no se reduce a un conjunto de roles adoptados en el proceso de toma de actitudes de los otros, aunque tampoco es posible sin la adopción de éstas. De aquí surge la distinción entre "mí" y "yo". Según Mead, el "mí" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. La interiorización de ese conjunto organizado de actitudes de los otros y constituye el "mí". O sea, el "mí" es la imagen de expectativas normativas que los otros tienen de mi persona; es la proyección de expectativas que la sociedad irradia sobre mí. El "mí" es lo que soy como objeto de las expectativas sociales, es un yo como me quieren ver los otros en mi función en el conjunto de papeles que normalmente desempeño en la sociedad. En cambio, el "yo" es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. El "yo" le da a la persona una conciencia de libertad. Representa una reacción de ésta en forma de "sí" o "no" a las expectativas dirigidas por parte de los demás. Es decir, el "yo" reserva la posibilidad de reaccionar a las expectativas sociales cristalizadas en el "mí". No importa cómo la persona se comporte, ni cómo realice su rol social; en todo caso lo va a hacer de una manera propia. Así que al "yo" le pertenece siempre la última

palabra. Como el principio autoafirmativo al "yo" le pertenece un aspecto de innovación y en virtud de esto, es nunca enteramente calculable.

No podríamos comprender la personalidad sólo como un receptor de los roles sociales que le impone la sociedad. El hombre es un ser activo y la tendencia a la autorrealización, es decir, la aspiración de llegar a ser plenamente humano ocupa el lugar importante en su comportamiento. Pero los seres humanos comienzan a dirigirse hacia la autorrealización en cuanto quedan satisfechas sus necesidades básicas. Lo que pasa es que cada uno de nosotros posee una naturaleza interna que incluye las raíces hereditarias tanto innatas como tempranamente adquiridas. El núcleo interior se nos manifiesta en forma de inclinaciones naturales, propensiones o tendencias. Todo esto, en opinión de Maslow, es el "material en bruto", son potencialidades y no realizaciones finales. Los humanos ya no poseemos instintos a la manera de los animales, sin embargo, no se puede decir que debemos ignorar oír estas voces-impulsos existentes en nosotros mismos. En este complejo interno se escucha también la voz del entendimiento que inicialmente se cultiva por instancias externas a nosotros. Pero a medida que nos desarrollamos, se dan a conocer, cada vez más, nuestras potencialidades, porque cada ser humano es, por su parte, "su propio proyecto" y se determina a sí mismo. Nuestra naturaleza interior tiene necesidades propias, pero también poseemos ciertas necesidades que requieren los otros. Las necesidades comunes son necesidades básicas que se relacionan entre sí y tienen una estructura jerárquica de acuerdo con un orden de fuerza y una prioridad. Por ejemplo, la necesidad de alimentación es más fuerte que la necesidad de protección y esta última es más apremiante que la necesidad de diversión.

En la jerarquía de las necesidades existe un sistema de valores supremo, un objetivo lejano para cuya consecución nos afanamos, y este objetivo se expresa en "autorrealización", esto es, en la realización de nuestras potencialidades como seres humanos. Frecuentemente, desconocemos la dominante valorativa de nuestra persona y pensamos que la satisfacción de una necesidad que nos agobia en un determinado momento nos hará felices para siempre. No sospechamos que tras esta satisfacción llega otra

necesidad. "Es como si estuviéramos sentenciados a estar perpetuamente intentando conseguir una meta a la que jamás seremos capaces de llegar".²⁴ En este proceso del llegar-a-ser pasamos por diversas etapas transitorias en que de modo diferente expresamos nuestras posibilidades, subiéndonos, en los momentos privilegiados, a una cumbre que sentimos nos ha llevado más allá de nosotros mismos. Satisfacer la necesidad básica implica llegar a la experiencia-cumbre en que vivenciamos un goce como si estuviéramos en el cielo sobre el cual guardamos recuerdos placenteros al regresar a nuestra vida ordinaria. Un proceso de desarrollo ininterrumpido es gratificante de por sí. "Ser y Llegar-a-Ser no son contradictorias ni se excluyen mutuamente. El proceso de aproximación y la llegada son ambos remuneradores por sí mismos".²⁵ El hombre es simultáneamente aquello que es y lo que aspira a ser. La autorrealización se acompaña normalmente de sentimientos positivos tales como la felicidad, alegría, calma, confianza en sus propias fuerzas, mientras que los signos subjetivos de autotraición son la ansiedad, desesperanza, aburrimiento, culpa y vergüenza.

En opinión de Maslow, el medio natural y social no le infunde al ser humano sus capacidades, no le moldean, sino le ayudan o le obstaculizan a expresar sus potencialidades embrionarias. La cultura por sí misma no crea a un ser humano, no implanta en su interior las aptitudes o predisposiciones, sino le hace promover, ayudar "a convertirse en real y actual aquello que ya existe en el embrión. La cultura es el sol, el agua y el alimento, pero no es la semilla".²⁶ Según este enfoque, el individuo creativo, en virtud de lo que ha llegado a ser, adquiere una relación nueva con su cultura y, de hecho, con la cultura en general. No sólo se trasciende a sí mismo de diversas maneras, sino que trasciende también su cultura. Se hace un poco más miembro de la humanidad y un poco menos miembro de su grupo local. Sólo a este individuo (que, por cierto, son pocos) le podemos decir: "haz lo que quieras, ya que estamos seguros que todo saldrá bien". Pero hasta en las personas psicológicamente sanas, al lado de los impulsos hacia adelante existen las fuerzas hacia atrás. Por lo tanto, no existe un abismo entre lo que es y lo que debería ser. Lo segundo siempre está presente en forma de valores e ideales a que tiende, suspira y se esfuerza cada ser humano. Pero las personas creativas valoran no sólo la verdad, la bondad y la belleza, sino también los valores de

supervivencia y de homeóstasis: de paz y de tranquilidad, dependencia y de seguridad. La necesidad superior de autorrealización se basa en la satisfacción de las necesidades inferiores, hecho que implica que la regresión hacia éstas no es un proceso patológico, sino absolutamente necesario para el funcionamiento de los valores superiores. Es un hecho evidente que las necesidades y los valores básicos dominan sobre los valores de autorrealización y sólo en los individuos que dirigen su actividad a la creatividad a condición de un ambiente favorable, se da una preferencia constante a los valores superiores.

El hombre: un ser histórico

Si nosotros no tuviéramos ninguna importancia en la historia, entonces la historia tampoco tuviera algún valor para nosotros. Pero normalmente esto no es así. El hombre siempre es alguien en la historia y, por lo tanto, la historia tiene algún sentido para él. El valor de la historia siempre es específico, es decir, se revela en diferentes modos en diferentes épocas, culturas y pueblos. Pero en cualquier caso, la historia no es una simple suma de datos o testimonios sobre el pasado fijados en documentos o crónicas, sino una imagen general que se obtiene del contexto del ser individual del hombre, quien ha tenido la responsabilidad de sí mismo y una posibilidad de elección.

¿Hasta qué punto vivimos en la historia? ¿Qué es lo que nos hace convencernos de eso? Vivimos en la historia porque estamos ciertos de que se nos brindan posibilidades duraderas que van más allá de lo que ahora se realiza, y es por eso que experimentamos el futuro. Sabemos que en el ahora no empezamos desde cero, sino que, en cierto modo, estamos aquí después de haber tomado unas posibilidades y excluido otras, sin que lo hubiéramos hecho voluntariamente, es decir, estamos, en cierta forma, condicionados por lo que ya ha sido, y es por eso que experimentamos el pasado. En la medida en que nos apropiamos de las posibilidades que hacemos y vivenciamos el presente. Por tanto, el tiempo es una unidad dialéctica de la posibilidad –futuro–, de la necesidad –pasado–, y de la operatividad –presente–.

Un hombre, cualquier ser humano, que esté destinado a vivir en el presente, no tiene derecho a ignorar aquello que le informa la investigación histórica objetiva, pero normalmente “pone entre paréntesis” esta información cuando trata de resolver el problema de sus valores individuales y de su propio destino. La historia nos enseña, entre otras cosas, que nuestras convicciones personales son primarias respecto a cualquier estrategia de acción histórica; es un error de la ideología historicista creer que el proceso histórico contiene en sí las garantías del humanismo o de la felicidad, y que el hombre tiene que buscar en la historia su predestinación o considerarse un deudor de ella. La historia no es una hada-madrina que por sí misma pudiera organizar la vida humana de un mejor modo. La tarea principal de la orientación histórica reside en constituir un marco en donde el hombre pudiera tomar en consideración las tendencias objetivas del desarrollo, pero no para elevarlas al grado de finalidades últimas e incuestionables que debe aceptar sumisamente, en detrimento de sus convicciones morales. Los ideólogos del historicismo están convencidos que sus proyectos e ideales poseen trascendencia extratemporal y por lo tanto, en ninguna circunstancia histórica, podrán ser cambiados. A partir de esto le exigen a sus seguidores buscar en la lucha social (que deberán llevar estos ideales al triunfo) su predestinación suprema y considerarse como eternos deudores de ésta. Están proféticamente seguros que después de su muerte las generaciones venideras continuarán su “causa sagrada” y la llevarán a su triunfo final. Sin embargo, cada generación forja sus proyectos e ideales que, probablemente, serán reemplazados por las siguientes generaciones. No hay garantía de que a los venideros, a favor de quienes sus padres y abuelos hicieron tantos sacrificios, no resulten ingratos y se mofen de los gestos que a sus antepasados les parecieron nobles y heroicos.

Cada presente, tanto hoy como hace 100 o 1 000 años, tiene su propio futuro que teóricamente es un prospecto ilimitado de sus posibilidades. Pero no cualquier futuro puede ser encarnado en el presente para luego convertirse en el pasado. En el camino hacia el futuro, los agentes de la historia siempre seleccionan sólo una parte del abanico de los proyectos posibles que, a través de sus esfuerzos y actividades, plasman en un nuevo presente, y con ello plantean una nueva configuración del futuro. Todos los que

vivimos en el presente, estamos vinculados con el porvenir mediante nuestras metas, ideales, pronósticos e incluso utopías que en cierto sentido, dirigen nuestra actividad cotidiana. Claro está que todos estos proyectos pueden modificarse: se puede someter a crítica cada uno de ellos, demostrar sus errores o falsedades, pero para la gente que no estudia historia, sino simplemente la vive, estos ideales y pronósticos tienen gran importancia, pues, entran como una parte integrante de su existencia histórica. Precisamente la presencia de estos proyectos dirigidos hacia el futuro nos hacen mirar al pasado no sólo con los ojos de las generaciones anteriores sino con nuestros propios ojos. Nuestras ideas sobre el futuro influyen en cómo percibimos el pasado y de qué manera vivenciamos el presente. Esta capacidad de *futurición* es una de nuestras máximas posibilidades tanto respecto a nosotros como a la historia. Es justamente lo que nos permite decir: *dar tiempo al tiempo*. Como Jaspers dijo alguna vez que el rechazo al futuro tiene como consecuencia una visión del pasado como algo acabado, que por sí mismo ya no es cierto.

Si la historia como profesión es una respuesta a interrogantes que se plantearon las generaciones pasadas y que retomamos, tratamos de interpretar en calidad de historiadores, entonces la historia presente nos plantea ciertas tareas sin permitirnos estar satisfechos con lo alcanzado. Pero, en este caso, ya no se trata del sentido de la historia como ciencia, sino de la historia como un presente actuante en el que tenemos que convivir junto con un futuro que siempre es complejo, contingente e inseguro. El pasado posee una dimensión temporal tal, que la complejidad, la contingencia y la incertidumbre, inherentes a la generación que vivió el presente, resultan reducidas. Este es un hecho innegable que constituye una premisa fundamental de la visión histórica.

Conocer la historia y vivir en ella son dos cosas distintas. El hombre vive en la historia no porque la conozca, sino, simplemente, porque experimenta una satisfacción o más bien insatisfacción de cómo está viviendo. Unos quieren mantenerse y otros vivir de otro modo, he aquí "su historia". Para ellos, el pasado no es objeto de conocimiento, sino un punto de partida, ya sea para resistir los cambios o para adquirir otra cualidad. Vista de esta manera, la historia no es una respuesta, sino una pregunta dirigida a lo

hombres, es un problema que tienen que resolver cada vez de un modo distinto. Como observa atinadamente Savater,

la insatisfacción es la reacción más general, espontánea y desinteresada que han consignado los humanos respecto a lo que en cada momento histórico constituía su presente... Siempre han tenido buenas razones para ello. Las mismas que asistían a Borges cuando acotó, hablando de uno de sus antepasados: "le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir."²⁷

Se puede decir que los seres humanos se mueven en la historia, porque ésta, en cierto sentido, no les satisface.

La confianza: una base de las relaciones sociales

La indeterminada complejidad de los sucesos posibles (que presuponen la vivencia de la incertidumbre, a pesar de que aspiramos controlarla mediante la confianza en nuestros proyectos y programas) constituye el fundamento de nuestra existencia en el presente. "La complejidad del mundo futuro", escribe Niclas Luhmann,

se reduce por medio del acto de confianza. Al confiar, uno se compromete con la acción como si hubiera sólo ciertas posibilidades en el futuro. El actor une su futuro en el presente con su presente en el futuro. De esta manera ofrece a otras personas un futuro determinado, un futuro común, que no emerge directamente del pasado que ellas tienen en común, sino que contiene algo relativamente nuevo.²⁸

Confiar en el futuro es anticipar los cambios posibles que, según nuestras expectativas, van a suceder y en función de cuya realización, desde el presente, podemos elaborar una estrategia adecuada. Lo que pasa es que cada presente tiene su futuro. Según Luhmann, cuando el futuro en el presente y el presente en el futuro permanecen idénticos, entonces se trata de "estados", y cuando entre ellos surge la discontinuidad ésta da origen a "sucesos". Cuando los sucesos son rápidos y bruscos la experiencia vital del presente y el horizonte del futuro devienen incongruentes. De aquí se desprende que la confianza amplía nuestras posibilidades de orientación en ese presente que mira al futuro, y sin embargo, confiando en el futuro siempre corremos el riesgo de ser defraudados. La confianza, que le otorga a esos tres modos del tiempo una continuidad estabilizadora, no elimina los eventuales peligros del

fracaso en un futuro por la simple razón de que en cualquier momento podemos fallar o morir.

En la base de todo tipo de relaciones sociales se encuentra la confianza en que el otro ser humano no manejará su libertad según se le antoja, sino que va a cumplir sus compromisos y sus actos van a responder a las expectativas que los otros esperan de él. La confianza se funda en la motivación que encuentra su confirmación en la personalidad, en su capacidad de controlar el potencial perturbador de su libre voluntad. Pero actuar de acuerdo con las normas institucionales o los roles sociales, no es todavía una base sólida de la cual puede surgir la confianza personal. Ésta tiene que pasar una prueba en situaciones riesgosas. Para que se establezca una confianza personal sólida, el comportamiento del acreedor de compromiso debe tener la posibilidad de abusar de la confianza que el depositario abriga en él; más que eso, la confianza verdadera se consolida sólo cuando el acreedor honra el compromiso puesto en él y deja de lado sus propios intereses. Para que este sacrificio de los intereses sirva como confirmación de confianza ésta "debe presentarse como una clase de oportunidad perdida y no sólo una postergación temporal de traición de la confianza".²⁹

La confianza no se basa sólo en la familiaridad de las personas, sino también en las instituciones y organizaciones sociales. Desde el punto de vista de Luhmann, la verdad, el dinero y el poder son medios de comunicación simbólicamente generalizados que despersonalizan la confianza y nos ayudan a reducir la complejidad en las relaciones sociales. La confianza es imposible sin la verdad. Por ejemplo, un enfermo, aunque no conozca personalmente al médico, tiene que confiar en la veracidad de un certificado que testimonia que esta persona está capacitado en medicina y por lo tanto, posee un conocimiento adecuado para atenderle y curarle. La confianza en el dinero engendra un tipo de certeza equivalente. "Cualquiera que tenga dinero, tiene a su disposición un medio generalizado de resolver los problemas y dentro de este contexto puede detener, en forma anticipada, las situaciones de problemas específicos".³⁰ La confianza en el poder político es una premisa indispensable para la estabilidad en las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones del Estado. En todos estos casos los portadores de la confianza, a pesar de cierto riesgo, están

relacionados mutuamente. Por ejemplo, la mayoría de los ciudadanos tienen la confianza en el poder adquisitivo del dinero, aunque saben que éste sólo en parte está cubierto por un valor correspondiente de los fondos del Estado que a su vez abriga la confianza de que no todos los depositarios quieren convertir sus depósitos en efectivo. El ciudadano confía que el Estado tiene el poder de garantizarle seguridad y estabilidad y también sabe que el poder coercitivo no sería adecuado para realizar estas funciones constitucionales en el caso que un gran número de sus conciudadanos se rebelara y rechazara las decisiones de los órganos del poder. El ciudadano confía en el Estado y el Estado, a su vez, confía en la buena fe de sus ciudadanos. La confianza es posible ahí donde persiste la coincidencia de expectativas mutuas, aunque esto no excluye la posibilidad de transformar la estabilidad en emergencia.

La técnica: una forma de superar la incertidumbre

Existen dos estrategias diametralmente opuestas para superar la inseguridad y contingencia, como atributos de todo ser vivo. La estrategia del animal consiste en estar en constante alerta, ser atento sin descanso a su contorno o hábitat: sus instintos disparan ininterrumpidamente a los estímulos externos asegurándole la satisfacción de sus necesidades o la fuga ante los peligros que amenazan su ser. El animal no se vive a sí mismo como interior y, en consecuencia, no tiene que superar ninguna escisión entre sí y su existencia biológica. En cierto sentido es prisionero de su hábitat y de su cuerpo que le traen y le "manejan" como una marioneta. El animal no es capaz de regir su existencia desde el interior de sí mismo, esto es, no es capaz de llegar a ninguna idea, por lo menos a la idea de ensayar con su cuerpo algo que no le esté designado de antemano por la estructura de éste y por sus instintos. La estrategia del hombre consiste en su capacidad de suspender su ocupación directa con las cosas y desentenderse de su derredor. La relación del hombre con su cuerpo tiene un carácter instrumental: él puede, por lo menos de vez en cuando, desasirse de sus necesidades biológicas y meterse dentro de sí mismo, esto es, ensimismarse. Pero la capacidad de ser regido desde sí mismo, o como dice Ortega y Gasset, "entrar y descansar en sí mismo", se basa, a su vez, en la capacidad de transformar su entorno y crear un margen de seguridad (desgraciadamente, siempre limitado).

Esta creación específicamente humana es la técnica. El hombre obtuvo el don de ensimismarse, porque con su técnica es capaz de transformar al mundo y, viceversa, es un técnico porque aprovechó el respiro que le otorgó la técnica para crear para sí algunas facilidades y conveniencias y de esta manera temporalmente desatenderse de las cosas y forjarse ideas sobre ellas. Se sumerge en sí mismo para formar ideas sobre las cosas y métodos de su dominación, en una palabra, se ocupa de lo que los griegos llamaron *teoría*. Según Ortega, teorizar no es otra cosa, sino proyectar una futura acción. Pero la teoría por sí misma, *a priori* nunca puede garantizarnos una acción asegurada; para conseguirla tenemos que verificarla, comprobarla en la práctica, y esta experimentación siempre está preñada de alguna inseguridad o fracaso. Por consiguiente, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre. Como un caballo está seguro de ser caballo y una gaviota de ser gaviota. Para llegar a ser cada uno de nosotros tenemos permanentemente que preocuparnos de nosotros mismos, por lo menos, esforzarnos para mantener un determinado nivel que hemos conseguido. Es por eso que el ser humano "está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es".³¹ La técnica no es sólo un esfuerzo para satisfacer un repertorio de necesidades vitales, como tampoco es sólo una capacidad de producir lo que no está en la naturaleza; la técnica es la autofabricación de nuestro vivir.

Como sustancia cultural de nuestro vivir, la técnica se avoca a la transformación de naturaleza y a la vez constituye una segunda naturaleza. A diferencia del animal que se adapta a su ambiente la técnica implica la adaptación del medio al sujeto. Un hombre sin técnica (y las excavaciones arqueológicas lo confirman), de hecho, no es un hombre. En opinión de Ortega, la misión de la técnica no consiste sólo en facilitar la satisfacción de las necesidades vitales del ser humano, sino también en proporcionarle las cosas innecesarias y superfluas en ese sentido. A veces es muy difícil poner una línea divisoria entre la satisfacción de sus necesidades ineludibles y las superfluas, entre su empeño de vivir y su deseo de vivir bien. El hombre no se esfuerza sólo por estar en el mundo, sino por el bienestar y la técnica, desde su origen en la época paleolítica, fue la producción tanto de las cosas necesarias como superfluas. El animal se contenta simplemente con vivir, con

satisfacer sus necesidades que son objetivamente ineludibles para su subsistencia. Los parámetros de la vida como subsistencia son bastante fijos, mientras que los parámetros de la vida como bienestar son siempre móviles y variables. La satisfacción de las necesidades superfluas, el empeño de asegurar el bienestar sería imposible si la técnica no fuera "el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo". Pero aquí surge la pregunta: ¿a dónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y qué es lo que queda vacante? Ortega contesta: ese esfuerzo se emplea en la realización de quehaceres que no le son impuestos al hombre por la naturaleza o por la organización orgánica de su cuerpo y que él se inventa a sí mismo. Estos quehaceres inventados—inventados como se hace con una novela o una obra de teatro—constituyen el contenido básico de la vida humana.

La técnica es un atributo específicamente humano de nuestro estar en el mundo. Si la naturaleza nos ofreciese para su estancia en ella puras facilidades, si nuestro existir coincidiese totalmente con la satisfacción de nuestras necesidades biológicas y nosotros no deseáramos, sino lo que hay en el mundo tal y como lo hay, entonces la vida en su dimensión humana no existiría. Y a la inversa, si el ser del hombre y el ser de la naturaleza fuesen totalmente antagónicos, el hombre simplemente no podría existir en ella. La tercera condición, que hace posible nuestra existencia y la actitud técnica hacia el mundo, consiste en que somos en parte afines con la naturaleza y en parte extraños a ella. Hablando en términos de Ortega, el hombre es una especie de "centauro ontológico": lo que tiene de natural se realiza por sí mismo, y lo que es extranatural es su pretensión de ser, su proyecto de vida. Por consiguiente, el hombre no es algo presente, dado o hecho, sino un programa como tal; por lo tanto, es lo que aún no es, sino que aspira a ser. El ser de todos los demás entes del mundo consiste en lo que ya es, el ser del hombre es lo que aún no es; es un proyecto de su realización futura. La existencia de otros entes del universo nunca presenta algún problema, mientras que la existencia humana es una posibilidad, una tarea que debemos realizar. Por eso, queramos o no, tenemos que hacernos a nosotros mismos, autofabricarnos. Al producir las cosas que aún no hay en el mundo, el hombre se produce a sí mismo, realiza su propio programa existencial. Estrictamente hablando, aparecemos como seres humanos

cuando empezamos a usar la técnica. De aquí se desprende que la técnica está supeditada a ese ser sí mismo del hombre, a su programa propiamente humano, a su proyecto existencial, a lo que él define como su bienestar. "El programa vital es pre-técnico".³² Por consiguiente, el técnico, a pesar de todo respeto, no puede, ni debe mandar. El hombre no es simplemente un animal técnico, sino, sobre todo, el que custodia la esencia de la verdad y la realización humanista de sus proyectos existenciales. Esta dimensión de lo humano, advierte Ortega, puede ser ocultado si la técnica se erige como único contenido del proyecto en detrimento de su autor.

Homo faber y animal laborans

Uno de los medios más seguros para superar la incertidumbre es el trabajo. Mediante la labor, el ser humano produce lo vitalmente necesario para mantener la vida de su cuerpo, y mediante el trabajo fabrica las cosas de uso duradero que constituyen el mundo de la cultura. El proceso del trabajo está enteramente determinado por categorías de medios y fines. A diferencia de la labor que está atrapada en un movimiento cíclico del proceso biológico y carece de principio y de fin —sólo tiene pausas o intervalos entre agotamiento y regeneración—, en el trabajo la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El trabajo de nuestras manos, como algo distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica una variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el mundo en el que vivimos. El hombre como fabricante de su propio mundo es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no se puede afirmar ni de la labor, en la que el hombre permanece sujeto a sus necesidades vitales, ni de la acción, en que tiene un comienzo definido, pero nunca un fin predecible, ya que depende no sólo de sus propias decisiones sino de las de los otros. Además, durante el trabajo el hombre produce cosas que duran mucho más tiempo que el proceso que le llevó a la existencia, mientras que la labor produce bienes de consumo que, tras una corta estancia en el mundo, retornan al proceso natural que los produjo o son absor-

bidos por el organismo del *animal laborans* o simplemente por degradación.

Según Hannah Arendt, el trabajo otorga al mundo humano cierta estabilidad y solidez sin las cuales es imposible confiar en tal criatura inestable y mortal como lo somos. Claro está que la durabilidad de las cosas creadas por el trabajo no es eterna: la cosa se desgasta durante su uso. Pero este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era éste el propósito por el que fueron fabricadas. La destrucción, a pesar de ser inevitable, es accidental al uso, pero es inherente al consumo. Justamente por eso los objetos creados por el trabajo tienen la tarea de estabilizar la vida humana: el hombre, a pesar de su inestabilidad intrínseca, recupera su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos.

Al principio, los útiles que inventó el *homo faber* para ayudar a la labor del *animal laborans* estuvieron sometidos al ritmo del cuerpo laborante. Los instrumentos del artesano también se ajustaban a los movimientos de sus manos. Pero con la invención de las máquinas ya no fue la mano y el cuerpo los que determinaron el ritmo del uso del instrumento, sino que al movimiento de la máquina tuvo que adaptarse el de la mano y del cuerpo. En las etapas posteriores, la automatización y las nuevas tecnologías parece que nos sustituyen del proceso de fabricación y pasamos a cumplir funciones de inspección y control.

La instrumentalidad que surge del proceso de fabricación de las cosas útiles determina la violencia que el *homo faber* ejerce sobre la naturaleza para obtener el material, como, por ejemplo, la obtención de la madera justifica el corte del árbol y la construcción de una silla la destrucción de la madera. Así que todo y todos son juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final. Pero la paradoja consiste en que el objeto, que es un fin respecto al medio a través del cual ha sido producido, nunca se convierte en un fin en sí. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin para convertirse en un objeto entre otros objetos que en cualquier momento puede ser transformado en medios para lograr otros fines. Para poder interrumpir esta cadena interminable Kant declaró que el hombre es un fin en sí mismo y en tal guisa nunca debe

ser usado como medio para lograr otros fines no importa cuán elevados pueden ser éstos.

Así como el hombre debe ser un fin en sí, esto es, un ser no intercambiable, asimismo la obra de arte tiende a apartarse de los objetos de uso ordinario, para realizar su propósito intrínseco, a saber: conseguir permanencia a través del tiempo. "Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído".³³ Según Arendt, la reificación que otorga la estabilidad duradera a las cosas del trabajo en las obras de arte y de la filosofía alcanza una transfiguración, una verdadera metamorfosis. El trabajo, así como la ciencia, se basan en la cognición que siempre persigue un fin definido y cuando éste se alcanza el proceso cognitivo finaliza. El arte y la filosofía que se basan en el pensamiento, por el contrario, carece de fin al margen de sí. El proceso del pensar no produce cosas tangibles, como tampoco las produce la simple capacidad para usar objetos. La concreción que se da al escribir unos versos, pintar un cuadro, componer una pieza musical o crear un tratado filosófico, es lo que hace realmente de la espiritualidad una realidad; y para producir estos objetos, a los que habitualmente llaman obras de arte o sistemas filosóficos, se requiere el mismo trabajo que se requeriría para construir las cosas menos durables y más útiles. El mundo de las cosas producidas por el hombre es un hogar para los mortales, cuya duración sobrevivirá a sus vidas y sus gestas sólo en la medida en que trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso.

Facetas del poder

La otra dimensión antropológica, sin la cual es inconcebible la existencia humana, es el poder. El "poder" es un concepto muy complejo que tiene significados diferentes. Quizá su sentido más amplio sea el de potencial para el cambio. Para quien determina conscientemente sus objetivos y los realiza en su actividad práctica, el poder es la capacidad de conseguir lo que quiere, a lo que

aspira y lo que proyecta. Por eso el poder del ser humano normalmente se basa en sus decisiones que presupone la presencia de objetivos y recursos disponibles para su consecución. Según Kenneth Boulding, el concepto de poder se determina por la frontera de las posibilidades reales, pues en cada momento existen ciertos límites para realizarlas. En cada situación seríamos capaces de hacer diversas cosas, pero normalmente tomamos la decisión de hacer lo que creemos que es lo más conveniente y eventualmente, lo que responde a las expectativas de los demás. Existe la "frontera del tabú" que determina ciertas cosas que podemos hacer, pero nos abstenemos o no queremos hacerlas. Aunque a veces queramos o soñemos cosas que se hallan más allá de nuestras posibilidades, normalmente deseamos y tomamos decisiones que se mantienen dentro de lo que creemos posible y, además, social y moralmente aceptables. Si el poder consistiese en la capacidad de conseguir lo que queremos y nuestros deseos siempre estuvieran bien definidos, entonces no existiría el problema de la toma de decisiones. Pero normalmente esto no es así. Cada ser humano posee una gran variedad de deseos, inclinaciones y gustos; además, tiene muchos roles que cumplir. Desgraciadamente, no siempre tenemos una escala racionalmente organizada en las preferencias de nuestros deseos y aspiraciones, al igual que nuestros roles pueden entrar en conflicto entre sí. Para asegurar la estabilidad de los sistemas sociales y prevenirlos de ambiciones egoístas de sus miembros, el poder público implica que su portador dirija sus decisiones no por sus intereses personales (lo que, desgraciadamente, también tiene lugar), sino por los de la organización que representa.

Desde el punto de vista de Boulding, existen tres clases generales del poder: *destrutivo*, *productivo* e *integrador*. El primero tiene, como consecuencia, la destrucción de las cosas y está vinculado con la actitud de amenaza, mediante la cual el portador del poder quiere obligar al otro a cumplir sus objetivos. Si la respuesta es la sumisión, la amenaza no se cumple. Por ejemplo, la amenaza —expresada implícita o explícitamente— por parte del Estado de usar su poder destructivo y el temor ante sus consecuencias negativas explica el funcionamiento de muchos aspectos en nuestra vida social. Pero en lugar de sumisión también es posible reaccionar con el desafío. Esta actitud pudiera hacer que el ame-

nizador cumpliera con su amenaza o, si su ejecución acarrea muchas pérdidas, entrar a la vía del compromiso o de la disuasión, esto es, de contraamenaza que puede, si el amenazador no tiene el poder suficiente, concluir con su derrota. Entre otras reacciones posibles se destacan la huida o "conducta desarmada" que mediante actos flexibles calma la ira del amenazador.

El poder productivo implica el intercambio, lo que incluye el comercio, transacciones y diferentes tipos de actividades basadas en la reciprocidad informal. El intercambio presupone cierta confianza y conduce al beneficio de ambas partes. En éste se da un ordenamiento jurídico que puede estipular el poder de amenaza en el caso del incumplimiento de los convenios.

El poder integrador, según Boulding, es un aspecto del poder productivo que implica la capacidad de construir formas de la unión de la gente dirigidas a la realización de tareas productivas. Las relaciones de solidaridad, de amor y de respeto crean las condiciones propicias para la actividad productiva.

Las fuerzas, capacidades y destrezas de los seres humanos no son iguales, lo cual explica el porqué algunos de ellos poseen más espíritu emprendedor y tienen más iniciativa y creatividad. Este tipo de poder, que se basa en las características individuales y tiene algo que ver con la herencia genética, Boulding le llama poder de las hazañas. "El poder de las hazañas no sólo depende de la genética, sino también de la experiencia de la vida y del proceso de aprendizaje, cuyo resultado será la realización o la no realización del potencial implícito en la estructura genética".³⁴ Estas ventajas heredadas o adquiridas podemos usarlas tanto en dirección positiva como negativa.

La distribución del poder entre los individuos depende de muchos factores, pero cuando surge un grupo, normalmente, se establece algún tipo de jerarquía, se forman divisiones de funciones y se establecen roles para sus ejecuciones. La jerarquía define un orden en la toma de decisiones y de su cumplimiento. Normalmente el poder jerárquico necesita ser legitimado y esto supone diferentes procedimientos, uno de los cuales es la elección o el "poder latente de veto". La rebelión es un rechazo más radical de negar o anular la legitimidad del poder, y, al mismo tiempo, pudiera

ser la fuente de legitimación de un nuevo poder, como normalmente sucede después del triunfo de revoluciones.

El poder no tiene una estructura estática; se encuentra en un proceso de constantes cambios cuyas causas a veces es difícil prever.

Es un misterio saber lo que constituye el potencial para el cambio integrador. En la época del nacimiento de Jesús, ¿quién podría haber predicho que de la familia de un humilde carpintero nacería un niño, en pueblo de mala reputación, en una oscura provincia del Imperio Romano, y que la vida de ese niño con el tiempo llevaría a construir catedrales por el mundo entero, incluso en el siglo XX?³⁵

Otro ejemplo del misterio del poder puede ser el caso de Mahoma, de Marx y de muchos otros líderes o profetas religiosos o laicos que, aunque disponían de cantidades mínimas de poder amenazador o de poder económico, alcanzaron, no obstante, la máxima cúspide en el poder integrador. Este poder se basa en la confianza, el amor y el respeto que son elementos básicos en la estructura que le legitima. Otro aspecto del poder integrador es su capacidad de crear las ideas del futuro y convencer a los otros de su validez. Muchas ideologías poseen, indudablemente, tal capacidad; pero en la medida en que pasa el tiempo y sus profecías sobre un futuro mejor fracasan, se disminuyen las creencias de sus adeptos, lo cual provoca el debilitamiento o la desaparición de sus fundamentos legitimadores. En este sentido las ideas religiosas sobre un futuro en el más allá, que es imposible de verificar, son más eficaces que las ideas que profesan diferentes ideologías sobre la posibilidad de construir un futuro perfecto en este mundo.

La fe como ilusión

El trabajo, la técnica y el poder representan prácticas materiales con las que se enfrenta el ser humano ante la inestabilidad de su existencia e inexorabilidad de su propio fin, mientras que la fe religiosa representa una práctica espiritual, la lucha contra el escándalo de la nada. Freud, en la explicación de la esencia, origen y funciones de las creencias religiosas señala la capacidad del hombre de sublimar sus inclinaciones inconscientes, proyectarlas hacia un mundo imaginativo y satisfacer simbólicamente aquellos

deseos que la cultura no le permite aceptar. La impotencia y debilidad del ser humano primitivo frente a la naturaleza, le obliga a buscar alguna defensa ante las fuerzas poderosas e incomprensibles para su razón. Por lo que nuestro ancestro intenta animar y adular a los fenómenos naturales, convertirlos en objetos de su culto y adoración con el fin de debilitarles, conjurarles y sobornar su poderío para transformarlos en sus aliados. Así surgen las primeras creencias religiosas. A pesar del desarrollo de las observaciones empíricas, el avance de los primeros saberes acerca de los fenómenos naturales y culturales, la indefensión del hombre continúa y con ella perdura su necesidad en la protección. Como un niño que busca en su padre el apoyo y le adscribe a las fuerzas externas ciertos atributos paternos, así el ser adulto les otorga a las fuerzas naturales características de los dioses y posteriormente (en las religiones monoteístas) los atributos del Padre divino.

Según Freud, la religión ha nacido de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos y miedos del hombre: los de protección ante los infortunios de la naturaleza, lo imprevisible y lo cruel de su propio destino y en contra de los dolores y las privaciones que la vida social le impone, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte. Para el fundador del psicoanálisis, todas las doctrinas religiosas son ilusorias y por lo tanto, indemostrables: nadie está obligado a creer en ellas, aunque, como ideas fijas, son también irrefutables. "Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer".³⁶

Como ilusiones, las creencias religiosas no son mentiras conscientes en sentido moral o simples errores en sentido gnoseológico; están motivadas por la necesidad de cumplir los deseos. Freud considera que la religión, como una primera forma de la cultura, trajo un servicio positivo: coadyuvó a domar los instintos crueles y anárquicos que turbaban la psique del hombre primitivo. Entonces, ¿sería posible que la religión, que ha desempeñado una función tan positiva para la convivencia entre los miembros de las sociedades, desapareciese? ¿Podríamos soportar los crueles vaive-

nes de la vida, sin el consuelo de la fe? A primera vista, las creencias religiosas deberían darnos un sentimiento de felicidad y compensarnos de las desdichas y desilusiones que experimentamos en la vida cotidiana. Pero esto no es así, ya que la mayoría de los hombres en todos los tiempos, se han sentido y se siguen sintiendo desgraciados. ¿No era una de las funciones primordiales de la religión servir como soporte trascendental de la moral? Pero numerosos hechos históricos atestiguan que tanto la inmoralidad como la moralidad han encontrado y siguen encontrando en la religión un firme apoyo. En todas las épocas los sacerdotes han sabido traficar con los mandamientos divinos y han obligado a los creyentes a guardar obediencia a las normas eclesiásticas. En la práctica cotidiana, ellos crean condiciones para que a través de sacrificios o penitencias el pecador se rescate y quede libre para volver a pecar. Mediante sus mandamientos atribuidos a la voluntad del mismísimo Dios, la religión sacraliza, algunas prohibiciones morales, así como los padres por medio de sus exhortaciones, consejos o amenazas reprimen algunos actos asociales o neuróticos de sus hijos.

Freud considera que en la medida en que se fortalezca el espíritu científico, se desarrollará una nueva visión del mundo, basada en la razón, y ésta prescindirá de Dios como una autoridad superior, y se establecerá el origen puramente humano de todas las instituciones y prescripciones sociales y culturales. Por fuertes que sean nuestras necesidades en las ilusiones, ellas deben ser dominadas por la inteligencia y por lo tanto, no es lícito cultivarlas por medio de un temprano amaestramiento religioso. Tanto para un niño, cuyo tutelaje paternal es una etapa inevitable en su camino para llegar a ser adulto, como para el género humano la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de su evolución. Este tránsito puede ser doloroso, pero es necesario recorrerlo. Ni como individuo ni como género el hombre puede seguir siendo niño eternamente: debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la razón, aprender simultáneamente a soportar con valentía los ineludibles vaivenes de su destino. Esto constituiría una "educación para la realidad". Andando por el camino racional, el hombre puede cometer algunos errores, pero éstos son corregibles. "A la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente".³⁷

El sacrificio como expiación de la culpa

En sus creencias religiosas el hombre primitivo se inclinaba a percibir los fenómenos de la naturaleza como remuneraciones o como castigos. En efecto, nuestros antepasados consideraron a la naturaleza no sólo como una fuerza enemiga, sino también como una madre generosa y cualquier cosa que recibían por sus actividades cazadoras o recolectoras, se percibían como un don que les obligaba a hacer un gesto recíproco: regalar algo a sus prójimos y hacer ofrendas a sus dioses. La conciencia de nuestros antepasados, como lo muestra Ernest Becker, de ningún modo estaba libre de obligaciones, al contrario, estaba inmersa en deudas y en preocupaciones con los poderes invisibles de la naturaleza, o con las almas de los muertos. Si lo obtenido se pensaba como un regalo, entonces, había que compensar, dar algo a sus congéneres y a sus dioses. Este "algo" podía ser alimento o alguna otra cosa que se consideraba como un símbolo de poder mágico: dientes de tiburones, cuernos de búfalo o cola de tigre. El que ofrecía regalos a los dioses se consideraba un hombre poderoso, precisamente porque se afirmaba en su cualidad de dar, de sacrificar y no sólo de recibir o consumir y de esta manera se elevaba por encima de la satisfacción de sus necesidades vitales, superando deficiencias de su ser. Desde el principio, al hombre le fue inherente el sentimiento de inseguridad por lo que siempre se sintió impulsado a tener más de lo que le era necesario no sólo porque la idea del hambre futura le daba el hambre en el presente, sino porque la acumulación del excedente y su ofrenda a los dioses le hacían sentir su poder, percibirse a sí mismo como un héroe. Si el hombre primitivo no mostraba los signos de sacrificios a sus dioses y no les ofrecía las ofrendas sentía una especie de culpa.

Desde el punto de vista de Becker, el sentimiento de culpa radica en lo siguiente: "el niño en su deseo ilimitado de gratificación no puede dejar de sentir amor por los que le corresponden; al mismo tiempo, cuando inevitablemente lo frustran por su propio bien, el niño no puede evitar sentir odio e impulsos destructivos hacia ellos, lo que lo pone en un compromiso imposible".³⁸ En el origen de la culpa está una experiencia inconsciente y difusa que puede incluir en sí muchas cosas: por ejemplo, el hombre se siente comprometido con su propio desarrollo, pero éste puede producir

efectos negativos sobre los demás, lastimarlos por algún accidente o descuido. El hombre se siente culpable también, porque no puede prever o evitar algunos acontecimientos nocivos para la vida de su prójimo. El sentimiento de culpa se relaciona, a veces, con el simple hecho de que la existencia humana "se adelanta a sí misma": el hombre, a veces, obtiene fortuna o dicha gratuitamente o demasiado rápido por el azaroso juego de las circunstancias. Quizá por eso, en muchas comunidades —antiguas y contemporáneas— se encuentran los prejuicios contra "el mal de ojo": se considera peligroso ser demasiado prominente o destacarse con exceso del nivel promedio. Las sociedades antiguas no mostraron mucha tolerancia con los individuos conspicuos; más que eso, la pasión por la cacería de cabezas, extendida en muchas tribus primitivas, en parte, se explica, por la percepción del rostro como expresión más individualizada en la naturaleza, y la decapitación se consideraba como la supresión de la individualidad en su aspecto más eminente. Ya que vivir, en cierta forma, implica destacarse, ir más allá de determinados límites y, en virtud de esto, sentir culpa, el individuo estaba obligado a compartirla con sus congéneres. Para los primitivos dar regalos era un medio de expiación de la culpa colectiva y al mismo tiempo, la afirmación ruidosa de su poder. El hombre desamparado siente temor e intenta sumergirse en el grupo para sentirse más seguro, ya que sólo el grupo era capaz de crear los suficientes excedentes para expiar la culpa ante los dioses. El hombre "sobresale de la naturaleza y se protege en ella con el mismo gesto, un gesto de heroísmo y expiación".³⁹

Más tarde, en la época de la formación de los primeros estados, los actos de expiación y afirmación del poder se convirtieron en ceremonias solemnes de sacrificio de los cautivos. Al llevarlos a cabo, el hombre afirmaba su poder sobre la vida y la muerte, alimentaba a sus dioses con la sangre de las víctimas. La misma guerra se percibía, en aquel entonces, como una actividad heroica que los reyes divinos debían realizar para probar su poderío y adivinar su suerte ante la alta corte de los dioses. El sacrificio de los vencidos era una especie de regalo en las fiestas guerreras con la única diferencia de los ritos habituales, que la cantidad de víctimas se amplificó a su máxima intensidad.

Según su naturaleza biológica, el hombre es un ser débil, inadaptado, carente de garras, colmillos, cuernos y otros atributos que poseen los grandes animales. Esto explica su aspiración a incorporar mágicamente la fuerza de los grandes depredadores en la esfera de su poder. En la época de la formación de los primeros estados no sólo los amuletos de cacería, sino también los trofeos de guerra empezaron a considerarse como símbolos de poder e insignias de valor y destreza de sus portadores. Las riquezas obtenidas por la conquista eran una prueba de fuerza y valentía de los guerreros y al mismo tiempo un signo de la gracia de los dioses. Además, las guerras con sus matanzas y sacrificios de los vencidos servían como remedios contra el temor ante la muerte de los vencedores. Éstos se consideraron a sí mismos como héroes y la admiración por sus hazañas era una especie de catarsis de los temores que los hombres (y ante todo los triunfadores) trataban de ocultar. Las ceremonias de celebración de los triunfos militares exaltaban el poder de la vida de los vencedores mediante el desprestigio y humillación de la vida de los vencidos. Para el hombre, una excitación máxima se encuentra en el enfrentamiento con la muerte y en la habilidad para desafiarla observando como la alimentan los otros mientras él sobrevive. Si los vencedores tenían grandes pérdidas siempre les consolaba la idea de que el costo de las vidas truncadas de sus enemigos era mucho mayor. Además, los héroes nunca mueren en vano y poseen derechos al privilegio de la inmortalidad. El mensaje silencioso de esta glorificación, que frecuentemente apela a los sentimientos patrióticos de los ciudadanos, propicia los planes hegemónicos de los maníacos del poder, quienes convierten a sus adversarios en los malvados cuya derrota debe asegurar el paraíso terrenal y la gloria eterna en la memoria de los gratos compatriotas.

Preguntas

1. ¿Cómo se expresa la "respuesta creadora" del ser humano ante el hecho de ser un animal biológicamente no-especializado, inadaptado e inconcluso?

2. ¿Qué ventaja selectiva jugó la cultura en el devenir del *homo sapiens*?
3. ¿Qué papel desempeña la tradición en la creatividad humana?
4. ¿Cómo se expresa el carácter antihistórico de la idea del iluminismo acerca de la "naturaleza humana"?
5. Según Clifford Geertz, ¿por qué la búsqueda de los "universales culturales" es un camino infructuoso para el estudio del ser humano?
6. ¿En qué consiste el cambio de la visión tradicional entre el progreso biológico y cultural del *homo sapiens*?
7. ¿Cuál es su opinión en relación con la tesis de George Mead de que la persona se forma mediante la apropiación de las actitudes de los otros?
8. ¿Qué importancia tienen los juegos infantiles en la adopción de los roles de las personas adultas?
9. ¿Qué papel desempeña el "otro organizado" en la incorporación de la persona en la red de las relaciones sociales?
10. Según Mead, "qué diferencia hay entre el "yo" y el "mi" en la estructura de la personalidad?
11. ¿Qué papel juega la satisfacción de las necesidades básicas en la realización de las potencialidades del individuo?
12. Según Maslow, ¿de qué manera, en el proceso de autorrealización del hombre, se une "ser" y "llegar-a-ser"?
13. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente expresión?: "La cultura es el sol, el agua y el alimento, pero no es la semilla".
14. ¿Cuál es la premisa de nuestra vida histórica?
15. ¿En qué errores incurren las ideologías historicistas?
16. ¿De qué manera el hombre lleva a cabo la configuración de su futuro?
17. ¿Cuál es la importancia de la confianza como vínculo entre pasado, presente y futuro?

18. Según Luhmann, ¿de qué manera la confianza reduce la complejidad del futuro?
19. ¿De qué manera la confianza en la verdad, el dinero y el poder pueden reducir el riesgo en las relaciones sociales?
20. ¿Qué papel juega la técnica en la posibilidad de ensimismamiento del ser humano?
21. ¿En qué sentido ser hombre siempre está preñado a no serlo?
22. Según Ortega y Gasset, ¿por qué el hombre no sólo aspira a estar, sino a estar bien en el mundo?
23. ¿Qué papel juega la técnica como esfuerzo para ahorrar esfuerzos?
24. ¿Qué diferencias existen entre la labor y el trabajo?
25. Según Hannah Arendt, ¿qué importancia tienen las cosas de uso duradero producidas por el trabajo, para la vida humana?
26. En la evolución del trabajo ¿de qué manera cambia el movimiento del cuerpo en relación con el de los instrumentos?
27. ¿Por qué la duración de las obras de arte supera el uso de las cosas producidas por el trabajo?
28. Según Kenneth Boulding, ¿cómo la "frontera del tabú" representa una limitación ante las necesidades del poder?
29. ¿Por qué un cargo en la estructura de poder debe trascender los intereses personales del individuo que lo ocupa?
30. ¿Cómo se expresan el poder "destrutivo", "productivo" e "integrador"?
31. Según Boulding, ¿qué es el "poder de la hazaña"?
32. ¿Por qué el poder suele tener una estructura jerárquica?
33. ¿En qué se basa el "poder integrador"?
34. Según Freud, ¿cómo se manifiestan las raíces afectivas de las creencias religiosas?

35. ¿En qué consiste la diferencia entre la ilusión, el error y la mentira?
36. Desde el punto de vista de Freud, ¿podría la religión hacer feliz a todos los seres humanos?
37. ¿Qué tipos de argumentos aduce Freud contra la tesis de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa?
38. Según Ernest Becker, ¿en qué consiste el vínculo entre las ofrendas a los dioses y la afirmación del poder?
39. Para Becker, ¿cuál es el origen del sentimiento de culpa?
40. ¿En qué radica el vínculo entre el "regalo", la expiación de culpa y el poder en las sociedades primitivas?

III. AGRESIÓN Y DESTRUCTIVIDAD

Konrad Lorenz: inhibición instintiva y agresividad humana

Uno de los problemas más espinosos de la existencia humana desde el surgimiento del *homo sapiens* hasta hoy ha sido el de la agresión. Este concepto tiene un espectro de acepciones muy amplio: se aplica al comportamiento combativo del hombre que defiende su vida (o la vida de sus conciudadanos) frente a un ataque del enemigo; al asaltante que amenaza al transeúnte para despojarle de sus bienes; al sádico que goza al torturar a su víctima; al vándalo que le gusta destruir las cosas y crear un caos; al masoquista que aflige el dolor a sí mismo; al suicida que atenta contra su propia vida; al frustrado que desahoga su cólera; al maniático que acosa a una mujer; y hasta al investigador que asalta un problema difícil. Sea lo que sea, la agresión es parte de la naturaleza humana y lo importante es descubrir la fuente y los motivos de ésta: ¿la agresión es consecuencia de un instinto "innato", como suele llamársele, o más bien es una reacción a estímulos externos? Si la agresión fuera un instinto alimentado por una fuente de energía específica que se acumula en los centros nerviosos correspondientes, entonces para su explosión ¿sería necesario un estímulo apropiado? o ¿la pulsión agresiva es una excitación interna que halla su expresión independientemente de que el estímulo sea o no adecuado? La paradoja que agrava el problema reside no tanto en la cuestión de que la agresividad es un hecho indiscutible que acompaña toda la existencia humana, sino en el interrogante: ¿son posibles los hombres y las culturas carentes de agresividad y al mismo tiempo viables y posibilitadores? Si la respuesta a esta interrogación es negativa, es decir, si la agresividad, aparte de los efectos nocivos, tiene también aspectos

positivos cuya eliminación causaría un daño irreparable a la autoafirmación y a la creatividad de los seres humanos, entonces ¿cómo extirpar las formas negativas de la agresión —la crueldad y el placer de destrucción— sin disminuir la fuerza vital que también le es propia?

Para Konrad Lorenz, la agresión no es una herencia propia a los seres humanos, sino uno de los muchos instintos que compiten en el animal cuando vive una existencia normal. Pero el ataque del individuo de una especie contra su presa de otra especie raramente es susceptible de ejemplificar la agresión. El predador no siente ninguna animosidad contra su presa, así que tampoco hay agresión en la víctima de un ataque que lucha fieramente en defensa propia. El término de “agresión” se aplica básicamente a las acciones recíprocas entre los animales de una misma especie dentro de la cual se establecen complejas jerarquías. Los individuos dominantes suelen escoger la mejor comida, adquiriendo así fuerzas para su defensa y reproducción, lo cual favorece la preservación del grupo. Antes de acoplarse, los animales suelen exhibir su agresividad. Pero, salvo para unas pocas especies que pueden llegar a matarse cuando la agresión alcanza la fase de combate, los comportamientos agónicos se llevan a cabo casi invariablemente de acuerdo con unas reglas muy estrictas que tienen por objeto proclamar claramente a un vencedor con el mínimo daño para el vencido. Existen diferentes inhibiciones que obstaculizan la transformación de los movimientos agresivos en la violencia y en el asesinato de los individuos de la misma especie. Los animales que tienen fuertes armas —picos, garras o colmillos— poseen estrictas inhibiciones: por ejemplo, el lobo vencido muestra a su vencedor su yugular y la pelea se termina; los animales que no tienen armas fuertes pueden confiar en su capacidad de huida.

A diferencia de otras especies, el hombre posee un cuerpo que no tiene armas naturales para matar grandes animales y por ello tampoco posee aquellas inhibiciones que impiden a los carnívoros “profesionales” aplicar indebidamente su poder para matar a los representantes de su especie. Siendo un animal omnívoro, así como carente de fuertes inhibiciones instintivas, el hombre inventó instrumentos para matar a sus presas, la primera herramienta —el hacha de piedra— fue también la primera arma que él, sin pensar

mucho, usó contra su congénere. La responsabilidad moral, la culpa y la repugnancia por la matanza, desde que Caín asesinó a Abel, han aumentado considerablemente, pero desgraciadamente, también se ha perfeccionado, en la misma medida o quizá mucho más, la técnica de matar. La distancia a que son eficaces las armas de fuego, en cierto sentido, protege al matador de las horribles consecuencias que causa el acto del asesinato.

Las profundas capas emocionales de nuestro ser, sencillamente, ya no registran el hecho de que apretar el gatillo significa destrozarse con el tiro las entrañas de otro individuo. Ningún hombre mentalmente normal iría jamás a cazar conejos si hubiera de matarlos con los dientes y las uñas, o sea sintiendo plenamente, emocionalmente, lo que hacía.⁴⁰

Según Lorenz, el simple hecho de que el asesino no puede ver ni oír las consecuencias desastrosas de su acto de matar, cuando él pulsa el botón del control remoto que pone en marcha la bomba con la que mueren centenares de habitantes inocentes, es lo que explica sus acciones bárbaras. Desde el punto de vista del etólogo austriaco, Kant no tenía razón al afirmar que un ser razonable no puede desear un daño a otro ser razonable. La razón es una instancia demasiado débil para prevenir el peligro que radica en la profundidad de nuestros instintos y emociones. Hay gente que no experimenta ninguna responsabilidad ante sí misma ni ante los demás y se niega a preguntarse: ¿qué sucedería si todo el mundo actuara así?

En opinión de Lorenz, la necesidad de pertenecer a un grupo (cuyo origen remonta a la filogénesis prehumana), que tiene sus propios normas y ritos, es tan imperiosa en los jóvenes que para ellos no tiene gran importancia saber cuáles son estas normas y sus valores intrínsecos. La identificación de los individuos con su grupo puede engendrar en ellos una reacción colectiva dirigida contra los “ajenos” y en la defensa de los “valores” de su comunidad. Esta reacción emotiva, denominada como “entusiasmo militante”, está consagrada por valores e ideales comunes y es la causa principal de motivación en el desencadenamiento de las guerras. El entusiasmo militante es un factor de unidad de un colectivo que se siente amenazado (real o de forma ilusoria) por un peligro externo. Los demagogos de todos los tiempos saben muy bien crear simulácos de situaciones amenazantes para un grupo o para un

Estado y fabricar imágenes de los enemigos con lo que alientan el entusiasmo militante de sus compatriotas. En este proceso tiene gran importancia la figura de un jefe quien sabe "calentar" los sentimientos patrióticos de la muchedumbre, suscitar un estremecimiento "sagrado" y canalizarlo en contra de los enemigos reales o ficticios. La forma de esta vivencia, inflamada por el ardor combatiente, parece tener algo en común con el comportamiento agresivo de algunos animales manifestado por sus pelos erizados o colas alzadas que tratan de defender a su manada u horda. Claro está que en el hombre esta herencia biológica, con su propio comportamiento apetitivo y con sus propios mecanismos desencadenadores, es mucho más peligrosa que en las especies depredadoras.

El hombre es el único ser capaz de consagrarse lleno de entusiasmo al servicio de los valores supremos. Pero para ello necesita una organización fisiológica comportamental cuyas propiedades animales llevan en sí el peligro de muerte para los hermanos. Y el hombre comete el fratricidio convencido de haberse visto obligado a hacerlo en servicio de esos mismos valores supremos. ¡*Ecce homo!*⁴¹

Desde el punto de vista de Lorenz, la agresión intraespecífica no puede ser eliminada en los seres humanos, ya que cumple funciones importantes en sus vidas y con muchos hilos se encuentra entrelazada con sus emociones y sentimientos. Pero siempre existe la posibilidad de reorientarla sobre objetos sustitutivos, sublimarla por canales creativos o suavizarla por medio del conocimiento personal de los miembros de grupos opuestos, familias y clanes que comparten diferentes religiones e ideologías. Una de las formas importantes de aminorar o sublimar los impulsos agresivos (y sobre todo el "entusiasmo militante" que es capaz de desencadenar muchas reacciones instintivas) es la "ritualización cultural" que ejecuta una función análoga a la ritualización filogenética en las especies animales que permite evitar la muerte del antagonista y al mismo tiempo, conservar el espiritual de la combatividad, tan importante para la selección natural. Por ejemplo, el deporte es una competencia ritualizada que nos da la posibilidad de dominar de modo consciente y responsable nuestras reacciones agónicas y además, hace posible las vivencias de entusiasmo entre comunidades supraindividuales que se identifican con uno u otro deportista o equipo.

En opinión de Lorenz, el desarrollo de la ciencia y del arte crean, cada vez más, las premisas culturales y humanísticas que permiten a los hombres superar sus barreras nacionales e ideológicas y sentirse como miembros de toda la humanidad. Otro factor importante de sublimación de los impulsos agónicos pertenece al humor. Aunque la risa (probablemente engendrada por la ritualización de un ademán de amenaza reorientada) puede contener algún elemento agresivo, su función principal es bajar la tensión provocada por el patetismo fingido y desenmascarar las pretensiones hinchadas del entusiasmo militante. La risa es una forma de ataque cómico controlado por la razón y dirigido contra la agresión irracional. "Los perros que ladran a veces también muerden, pero los hombres que ríen nunca disparan".⁴² Si, al ridiculizar las pretensiones infundadas de la otra persona, la risa es un ayudante de la moral, todavía lo es más cuando está dirigida contra el orgullo y el amor propio demasiado hinchados de cada cual. La autorridiculización y autoironía es un arma efectiva contra la opinión demasiado elevada de nosotros mismos porque tiende a luchar contra la falsa idea que nos hacemos de nosotros mismos, y porque aspira a hacer de nuestro mundo un lugar más sincero, y por lo tanto, más pacífico.

Alexander Mitscherlich: la pulsión agresiva como una fuente de destructividad

Todas las sociedades, en todos los tiempos históricos, muestran un excedente de agresividad más o menos considerable tanto en el nivel del comportamiento de los grupos como en la vida de los individuos. La crueldad es la forma más violenta y dañina de la agresividad, en ésta el agresor obtiene un placer especial sometiendo al padecimiento y humillación a su víctima. Para el hombre cruel la simple muerte de su enemigo, frecuentemente, no es una satisfacción suficiente; antes de matarle el verdugo trata de prolongar sus sufrimientos, ya que para él la muerte sin dolor no es un castigo suficiente. El tiempo pasa, pero la tortura y brutalidad no han disminuido su intensidad y refinamiento. Según el optimismo utópico de algunos teóricos, la agresividad es la manifestación de las relaciones antagonicas en la sociedad expresada en la "lucha de clases" y por tanto, es superable, no nos habrá de regir siempre.

Desde el punto de vista de Mitscherlich, esta tesis es infundada. No sólo una mala sociedad es la que provoca el conflicto y engendra la crueldad. "Las fuentes de la agresión son más bien fuentes que manan en nosotros mismos, que pertenecen a nuestra naturaleza".⁴³ Ninguna transformación económico-social nos redime desde fuera; confiar en el poderío de la justicia social o en el de la fuerza moral de una doctrina religiosa es una esperanza ingenua. Ninguna sociedad, por provisoria que sea, puede quitar la tarea de dominar nuestros impulsos agresivos. El mejor camino es prestar una ayuda liberadora con más saber sobre nosotros mismos, en lugar de abrigar una vana confianza en la moral salvadora que viene desde fuera.

Desde el punto de vista del psicoanalítico alemán, no existe un solo hombre, por delicado y prudente que sea, libre de impulsos agresivos. Hasta en los tiempos relativamente tranquilos y pacíficos surgen disputas, luchas por el poder, riñas y otros tipos de conflicto social e individual. Si nos asaltan, se desencadenan en nuestro interior mecanismos de autodefensa y autojustificación que nos liberan de inhibiciones y nos inculcan la idea de que el asaltante no es un ser humano, sino el peor enemigo de nuestra especie. En los dos casos, como agresores y como víctimas, padecemos de una descarga pulsional agresiva. Cuando el miedo ante la amenaza de ser perjudicados no nos permite descargar nuestra ira contra los agresores, no nos queda otra opción que poblar con sus "cadáveres" el "espacio" de nuestros sueños o fantasías

Mitscherlich considera, en pos de Freud, que en la base del comportamiento agresivo hay un potencial autónomo, una pulsión de autodestrucción. Esta pulsión es un potencial antibiológico, pero el mismo hombre, como un ser "extrauterino", con dependencia social extrema, en cierto sentido, es un "bastardo" entre las demás especies, ya que su conducta no está condicionada por la herencia genética. El desarrollo de nuestra conciencia se ve obligado a poner bajo un estricto control las pretensiones arcaicas de nuestras pulsiones. Y sólo mediante los "usos de ventilación" —el deporte, los juegos, las películas de acción, etc.— nos descargamos (no tanto por acciones, sino por identificaciones) de los excedentes de pulsaciones agresivas. Pero esta descarga, evidentemente, no es suficiente. Los impulsos se acumulan y, a partir de un

determinado grado de excitación, pueden adquirir un carácter peligroso. Sólo las fuertes barreras del miedo y de la culpa obstaculizan sus manifestaciones abiertas dentro de una comunidad determinada. Pero cuando las pulsaciones destructivas están aprobadas y canalizadas en contra de otra comunidad, entonces enmudece la razón. A diferencia de los animales cuya lucha intraespecífica es totalmente distinta del ataque o de la defensa contra el representante de la otra especie, el hombre es capaz "de echar mano, según la situación y sin distinción alguna, de todos los medios que estén a su disposición para destruir a sus iguales".⁴⁴

Según Mitscherlich, el desarrollo de la agresividad normalmente pasa por tres estadios. 1) El nacimiento de la pulsión que no posee aún un repertorio de acciones fijas y por eso puede ser canalizada por el azar o conducir al suicidio. 2) La sociedad cumple sólo una parte de las expectativas vinculadas con la satisfacción de las pulsiones de sus miembros. La otra parte, a veces más virulenta, queda insatisfecha o reprimida, lo cual engendra un conflicto entre el yo, el superyo y el ello. 3) La utilización del excedente pulsional agresivo que suele llevarse a cabo por el poder dominante de una sociedad. La concienciación de estos tres momentos en el desarrollo de la pulsión bélica permite crear las condiciones adecuadas para su canalización pacífica. La historia nos muestra que la deificación de los portadores del poder que toman las decisiones a fin de consolidar y dirigir la energía pulsional de las masas está preñada de enormes pérdidas de sustancia humana. Para evitarlas es necesario repartir el poder de manera más soportable, teniendo en cuenta la dinámica del desarrollo pulsional.

En el pasado, para evitar el hundimiento en la guerra civil, los gobiernos solían recurrir a un "mal menor": desplazar contra el vecino los impulsos de odio, envidia y cólera de sus compatriotas. La idea de una paz permanente significaría la renuncia a la exteriorización de la agresión y su supresión. Pero "en el nivel de la agresividad, que", a juicio del autor, "coincide ampliamente con el de la autoconservación, la pérdida de potencia es una amenaza vital, ni más ni menos que una sentencia de muerte".⁴⁵ La introducción de "un orden jurídico internacional" no puede asegurar la paz, a no ser que poseyese una fuerza poderosa para obligar al

cumplimiento de dicho orden. Por otra parte, la paz mundial es un imperativo de la vida en la época de la producción técnica. Pero el hombre activo no puede ser comprometido por entero con la ética del mundo técnico, ya que éste le impone sus reglas y le quita libertad y autonomía. En el tiempo actual, la oferta de consumo en cierta medida mitiga sus frustraciones, y sin embargo este tipo de satisfacción no es equiparable con la sublimación de la agresión en la "actividad configurativa". La nueva práctica erótica tampoco es capaz de superar el déficit en la realización pulsional. "Si su religión le ha agriado al cristiano durante milenios enteros la dicha sexual, lo que ahora frena la humanización de las relaciones sexuales es la reducción de la experiencia erótica a una necesidad sexual copiada de la necesidad del consumo".⁴⁶ Tampoco hay que confiar mucho en la construcción de un mundo sin trabajo alienante. Quizá algunos índices de confianza en cuanto a la sublimación de energía agresiva y libidinosa pueden, según Mitscherlich, dar múltiples contactos culturales entre las diferentes naciones. El otro vislumbre de esperanza consiste en la "transformación de la administración del afecto", esto es, en las fiestas institucionalizadas de competencia deportiva o en otros tipos de fiestas en que se transforma el salvajismo de las manifestaciones agresivas en formas socialmente aceptables y pacíficas. Finalmente, a diferencia de los impulsos vinculados con el hambre, la sed, el sueño y el sexo, las instancias agresivas no se suscitan por estímulos internos (aunque las pulsiones agresivas pueden acumularse dentro de la psique humana), sino que exigen su provocación desde fuera del sujeto. Dependiendo del estímulo externo significa facilitar el condicionamiento de respuesta y, por lo tanto, ser susceptible de un aprendizaje.

Erich Fromm: agresión benigna y maligna

Tanto Lorenz y Mitscherlich, como Erich Fromm parten de la tesis de que el hombre, a diferencia de los otros seres vivos, es verdaderamente un "matador". Pero en la explicación de esta "superagresión" la postura de Fromm es sustancialmente distinta a la de sus colegas. Según él, la agresión del hombre no se debe a un mayor potencial agresivo, sino al hecho de que las condiciones que la causan sean mucho más frecuentes para los hombres que

para los animales que viven en su hábitat natural. En opinión de Fromm, el hombre es el único ser que desea destruir por el gusto de destruir, pero la crueldad y destructividad humana no puede explicarse por el instinto destructor y, en general, no tienen nada que ver con la herencia animal. Su origen reside en las condiciones concretas propias de la existencia humana. La agresión biológicamente adaptativa y favorable a la vida es una agresión benigna; está programada filogenéticamente y constituye la base común del hombre y de los animales. Por su carácter es un tipo de comportamiento reactivo y defensivo, ya que está dirigido a la prevención o a la remoción de la amenaza. Contrariamente, la agresión maligna —que incluye la crueldad y destructividad— es un comportamiento filogenéticamente no programado y biológicamente no adaptativo, sino adquirido con arreglo a las pautas sociales que tienen un carácter histórico y, por lo tanto, pueden desaparecer al introducirse nuevas pautas.

La agresión defensiva se expresa en el ataque o la huida cuando están en peligro los intereses vitales tanto de los animales como de los seres humanos. A diferencia del animal, cuya dotación instintiva le permite reaccionar a la situación de peligro con más precisión que la que suele percibir el hombre, éste no sólo reacciona ante las amenazas presentes, sino también es capaz de prever posibles peligros en el futuro, hecho que aumenta la frecuencia de sus reacciones agresivas. Ya que la gama de intereses vitales del ser humano es mucho más amplia en comparación con la de los animales, la agresión defensiva del hombre es mucho más amplia por los motivos que la suscitan y por las formas de su manifestación. El hombre no necesita sólo sobrevivir, sino también conservar su identidad psíquica y moral. Por eso su reacción defensiva se extiende no sólo a las situaciones de amenaza a su integridad física sino también a los factores ideológicos que ponen en peligro su capacidad de actuar y su sistema de orientación ante la vida. A diferencia de los animales, el hombre es capaz de atacar, como si se tratara de un peligro para su vida, contra lo que considera una amenaza a sus "valores sagrados".

Entre las formas de agresividad defensiva se destaca la agresión conformista, cuyo portador por obediencia a una instancia de poder ataca y destruye. "El soldado que mata y mutila, el

piloto bombardero que aniquila miles de vidas en un momento, no son necesariamente movidos por un impulso destructor y cruel sino por el principio de obedecer sin discusión".⁴⁷ Otro tipo de agresión biológicamente adaptativa es la instrumental; su objetivo es lograr lo que se considera necesario o deseable. Según Fromm, lo necesario y lo deseable son términos ambiguos y en muchas ocasiones no expresan necesidades biológicas inexcusables. La gente desea no sólo lo que le proporciona una base material para vivir, sino, siendo voraz, quiere poseer muchas cosas más allá de sus necesidades racionales y por eso atacará cuando desea satisfacer sus apetitos insaciables. A pesar de que este tipo de agresividad tiene consecuencias destructivas, su fin es instrumental y tiene sus raíces en el egoísmo que es "un afán biológicamente dado, anclado en la naturaleza humana".⁴⁸

Una manifestación importante de la agresión instrumental es, indudablemente, la guerra; en la mayoría de los casos sus causas no radican en la destructividad innata propia al ser humano y, por lo tanto, no deben ser atribuidas a la tenacidad de sus instintos agresivos. La destructividad del hombre civilizado, provocada por intereses históricamente determinados, según Fromm, se proyecta sobre la naturaleza humana, la cual se declara como la culpable principal de todos los desastres militares, pero, en realidad, en la base de la mayoría de las guerras se encuentran los intereses económicos y ambiciones políticas de los agresores. Una vez desatada la guerra, cada uno de los participantes se ve obligado a combatir a su enemigo, porque considera que la derrota traerá consecuencias muy graves para su país. Además, a cada soldado le motiva a pelear la preocupación elemental por su vida: si no mata a su enemigo, le matarán. Al encender un sentimiento de odio en contra del enemigo, la guerra, al mismo tiempo, contribuye a fomentar la solidaridad y el altruismo entre la población de cada parte beligerante. Por paradójico que parezca, la guerra es una manifestación de rebelión indirecta contra la injusticia y la desigualdad que prevalecen en el tiempo de paz. En efecto, mientras los soldados combaten, sin escatimar su propia vida, con el enemigo los miembros de su banda le proporcionan todo lo necesario para garantizar la victoria. "El hecho de que la guerra tenga esos aspectos positivos es una triste glosa de nuestra civilización".⁴⁹

A juicio de Fromm, a diferencia de la agresión benigna, la maligna es una forma de conducta propia al hombre y no se deriva de sus instintos. Es una de las respuestas posibles a necesidades psíquicas arraigadas en la existencia del ser humano y, por lo tanto, para comprender la destructividad maligna es necesario analizar las condiciones específicas de su existencia. Como todas las demás especies tenemos que vivir en la naturaleza, y, al mismo tiempo, no nos sentimos en "armonía" con ella, no ocupamos nuestro nicho ecológico específico, no la sentimos como nuestra casa. En breve, el hombre es el único animal para quien su propia existencia es un problema que tiene que resolver. En su desequilibrio existencial él puede, con el apoyo en su cultura, hacerla más o menos equilibrada, pero siempre por algún tiempo. Lo que nunca puede hacer es erradicar la inestabilidad ontológica que le es inherente a su modo de ser. El hombre introduce los cambios en la naturaleza y, en la medida en que lleva a cabo estas modificaciones, cambia su propia naturaleza; aumenta su conocimiento del mundo y al mismo tiempo se da cuenta de los límites de éste; crea las grandes unidades sociales y se convierte en un miembro sumiso de ellas; aumenta su productividad material y se pone voraz y egoísta. Cada nuevo estado de desequilibrio le obliga a buscar un nuevo equilibrio. Estas contradicciones existenciales que, según Fromm, caracterizan la esencia de la naturaleza humana, radican en la dicotomía biológica propia al hombre entre sus instintos faltantes y la conciencia de sí mismo.

El hombre tiene que satisfacer las necesidades de su cuerpo para sobrevivir y sus impulsos lo mueven a obrar a favor de su sobrevivencia. Pero a nosotros, la sola satisfacción de nuestras pulsiones orgánicas no nos hace felices. Cuando contemplamos el comportamiento del prójimo vemos que el deseo de satisfacer las necesidades elementales constituye sólo una pequeña parte de sus motivaciones. Y sus principales motivos radican en las pasiones racionales e irracionales. Entre estas últimas se puede destacar: el impulso de mandar, de someter, de aniquilar, el narcisismo, la voracidad, la envidia, la venganza, la ambición.

Por ejemplo, la venganza como forma destructiva de una reacción espontánea difiere de la agresión ofensiva en dos aspectos: sucede después de haber sido hecho un daño: esto es, por

algunas circunstancias el vengativo se ve obligado a reprimir y aplazar su impulso, por lo que adquiere una intensidad mucho mayor que la simple irritación. La venganza suele desembocar en un acto cruel e insaciable cuando el resentimiento se convierte en sed de venganza. Si el crimen se expía mediante un castigo, en el caso de sed de venganza "la muerte punitiva representa una nueva muerte que a su vez obliga a los miembros del grupo castigado a castigar al castigador, y así *ad infinitum*".⁵⁰ Muchas guerras y persecuciones tanto antiguas como contemporáneas tienen como su base la sed de venganza. Por ejemplo, Hitler usó el deseo de vengarse por la derrota padecida por Alemania durante la Primera Guerra Mundial y el descontento de muchos alemanes por las condiciones que le fueron impuestas al país (por el Tratado de Versalles) fueron el pretexto para desatar la nueva guerra. En cierto sentido la venganza es una reparación mágica: al aniquilar al enemigo que le infligió un daño, el vengador cree deshacerse de las consecuencias de las acciones nocivas que le sucedieron en el pasado. "En su deseo de desquite trata de borrar la página y de negar mágicamente que le infligiera el daño alguna vez".⁵¹ Otra causa que hace al hombre recurrir a la venganza es lo que podríamos considerar falla de la justicia celestial o secular. En este caso, el vengador en su pasión vindicativa se adscribe el papel de un ángel de la venganza o una providencia divina. Sin duda alguna la venganza es un sentimiento muy difundido, pero, según Fromm, no es tan abarcador. Para que se despierte la sed de venganza habría que tener una predisposición al narcisismo o a la cobardía. Las grandes pretensiones, que algunos se ven obligados a ocultar y reprimir constituyen premisas favorables para que se despierte un sentimiento vengativo.

Fromm considera que la distinción entre agresión benigna defensiva y agresión maligna destructiva tiene como base la diferencia entre los impulsos arraigados en las necesidades fisiológicas y las pasiones específicamente humanas que son respuestas a las "necesidades existenciales" radicadas a su vez en las condiciones sociales. Como reacción adaptativa contra las amenazas a los intereses vitales, la agresión defensiva tiene una base biológica que no es posible cambiar, pero sí se pueden transformar las condiciones principales que engendran los impulsos agresivos. "Esta condición podría realizarse en un futuro previsible mediante un siste-

ma diferente de producción, propiedad y consumo".⁵² Fromm considera que cuando el ser humano deje de vivir en condiciones de "zoológico", abolirá todas las formas del poder explotador y poseerá una plena libertad; sólo en ese entonces la agresión reactiva podrá reducirse al mínimo.

Preguntas

1. ¿En qué consiste la paradoja de la agresividad humana?
2. Según Konrad Lorenz, ¿cuáles son los mecanismos que controlan la expresión de la agresión en las especies animales?
3. En opinión de Lorenz, ¿por qué el hombre es uno de los pocos representantes de los seres vivos que es capaz de matar a sus congéneres?
4. Desde el punto de vista de Lorenz, ¿la responsabilidad moral podría desempeñar en la sociedad humana una función análoga a la inhibición instintiva en las peleas de los animales?
5. ¿De qué manera el perfeccionamiento de la técnica de matar disminuye la repugnancia ante sus consecuencias nefastas?
6. ¿Cuáles son los factores que desencadenan el "entusiasmo militante"?
7. Según Lorenz, ¿cuáles son las formas de reorientar la agresión y conseguir su apaciguamiento?
8. ¿Qué opina Alexander Mitscherlich sobre las diferencias entre agresividad y crueldad humana?
9. Desde el punto de vista de Mitscherlich, ¿cuáles son los factores que propician un comportamiento bélico?
10. ¿Qué papel juegan los "caudillos carismáticos" en el fomento de los impulsos agresivos?
11. ¿Sería posible que el consumo y la fruición sean equiparables a la sublimación de la agresión en las luchas ritualizadas?

12. Según Erich Fromm, ¿cuáles son los criterios que distinguen la "agresión maligna" de la "agresión benigna"?
13. ¿Cómo se expresan la agresión "defensiva", "conformista" e "instrumental"?
14. ¿Por qué la "destrucción maligna" no es biológicamente adaptativa?
15. ¿De qué manera la venganza desata la crueldad?
16. ¿Qué opina Fromm sobre la posibilidad de disminuir la agresión y la destructividad humana?

IV. NO SÓLO DE PAN VIVE EL HOMBRE...

El reconocimiento como expresión del sentido de existir

El hombre nunca vive sólo por vivir, sino que, preocupado por su fin inevitable, intenta superar la muerte de su cuerpo para no caer en el vacío del olvido absoluto. Sin la idea de su importancia, la vida y la muerte serían insoportables: al hombre le preocupa no tanto su extinción, sino algún significado que podría darle sentido a su existencia. Tiene el deseo de ser reconocido, poseer alguna importancia para merecer ser recordado, dejar alguna huella en la memoria de las generaciones venideras. Este deseo puede adquirir la forma de un deber bien cumplido o de la creencia en la inmortalidad del alma o simplemente del consuelo en su singularidad, el hecho de que su existencia no podrá ser borrada por nadie. La función simbólica de perpetuación del significado de la existencia del individuo no es sólo una prerrogativa de la religión; la cultura también le otorga al hombre determinados símbolos de "inmortalidad" lo que le da un cierto consuelo y alivio contra la angustia provocada por el sentimiento de su insignificancia ontológica. Así que la perpetuación cultural por medio de la actividad creadora es el lado inverso del terror ante la muerte.

Ninguna existencia en el pasado, marcada por el éxito o coronada por la gloria, es capaz de eliminar la necesidad de reconocimiento en el presente. Ontológicamente el hombre es un ser incompleto, insuficiente y por eso necesita a sus prójimos. Esta necesidad surge inmediatamente después de nuestro nacimiento y se extingue con el último suspiro. El reconocimiento de nuestra existencia, que es la condición previa de nuestra coexistencia, es

el oxígeno para nuestra vida; pero así como la respiración de hoy no nos libera de la necesidad del oxígeno de mañana, el reconocimiento de nuestros méritos en el pasado es insuficiente para elevar nuestro estado de ánimo en el presente. Sólo por ignorancia o malevolencia intentamos consolar a quien se queja de falta de atención, recordándole que ya ha gozado de la alegría del éxito o se ha bañado en los rayos de la gloria. Esta advertencia es inútil, ya que sólo renueva su interés por las diferentes manifestaciones de reconocimiento. Los laureles secos del pasado, en lugar de consolarnos nos excitan la sed de ser premiados por los frescos laureles del reconocimiento presente. Incapaz de vivir sin el oxígeno del reconocimiento, el hombre, para obtenerlo, está dispuesto tanto a cualquier hazaña como a cualquier vileza. Según Tzvetan Todorov,

el reconocimiento alcanza todas las esferas de nuestra existencia y sus diferentes formas no pueden sustituirse entre sí... Necesito ser reconocido tanto en el plano profesional como en mis relaciones personales, en el amor y en la amistad; la fidelidad de mis amigos no compensa la pérdida del amor, así como la intensidad de la vida privada no puede borrar el fracaso en la vida pública.³³

La falta de reconocimiento se percibe como una desvalorización de la existencia y su primer síntoma es el sentimiento de soledad. Cuando no hay nadie añoramos la simple mirada alentadora de nuestros semejantes. Pero mucho más insoportable que el sentimiento de la soledad física es la soledad existencial: vivimos con los demás y no recibimos de ellos signo alguno de atención. Nos ignoran no porque no existamos, sino porque no tenemos ningún significado para ellos. No tener importancia, para nosotros, quizá, es un mal más angustiante que el no ser. Ni siquiera los más desdichados pueden soportarlo. Cuando alguien profesa, con cierto desafío, el desdén por la fama, no quiere decir con ello que rechaza el deseo de obtenerla; la adora incluso al proclamar su desprecio. Al hombre le asusta no tanto la posibilidad de ser degradado, cuanto de retroceder sin recibir reconocimiento alguno, le desespera la sola idea de que podría irse de esta vida siendo insignificante. Esta aspiración a ser "alguien", esta pretensión de tener alguna significación, constituye el último reducto de nuestra fe irreligiosa, en la cual, a propósito, se basa toda nuestra cultura. En efecto, el estilo y ritmo que imprimimos a nuestra vida sólo es

la sublevación en contra del anonimato. Conseguir el reposo en la indiferencia, alcanzar el grado cero de la existencia, son consejos de sabios, que a pesar de todas sus buenas intenciones, no podrían ni pueden llevar a ningún resultado positivo.

Frecuentemente, el hombre siente la necesidad de ser útil para los otros y este simple hecho hace que se sienta reconocido: su vida se eleva al nivel de existencia y adquiere para él un sentido. La posibilidad de consagrarnos a alguien que necesita nuestra ayuda o apoyo constituye, a veces, una fuente importante de autogratificación. Pero, aunque tengamos una necesidad apremiante del respeto y la gratitud de los demás, no siempre nos preocupamos por saber si ellos, a su vez, experimentan esa necesidad de nosotros. La persona altruista tiene la ilusión de presentarse en su propio mundo interno como alguien que no pide nada a nadie y que es perfectamente desinteresada, aunque, en realidad, esto no es así. Ella realiza un acto aprobado por sus convicciones morales y se queda con los beneficios del reconocimiento indirecto que, en su opinión, son los mejores. Además, el altruismo, a pesar de sus buenas intenciones, puede, a veces involuntariamente, engendrar en la persona que lo practica un sentimiento de supremacía moral y hacerle poco sensible al hecho de que cada ser humano, por magnánimo y generoso que sea, no es en todo autosuficiente. El mismo interés exagerado que algunas personas piadosas muestran por los sufrimientos ajenos ¿no es un testimonio de que ellas, en cierto grado, gozan con los sufrimientos de los otros?

Aquel que no recibe un reconocimiento adecuado y no encuentra ningún sustituto efectivo para consolarse, pudiera entrar en el camino del crimen y la violencia. El criminal puede "justificar" sus fechorías por la venganza de ser un tipo rechazado, incomprendido y hasta obligado a obtener derecho a su propia existencia por el despojo de los bienes de los otros. Otras vías de sustitución del reconocimiento pueden ser la idolatría que trae cierto consuelo y satisfacción para los contempladores de los éxitos de individuos famosos con quienes se identifica en su imaginación; el fanatismo que obtiene cierta satisfacción en el odio y la denigración de aquellos que no pertenecen a nuestro grupo, tribu, nación o religión.

La renuncia a toda búsqueda de reconocimiento puede ser un síntoma de algunas formas del comportamiento patológico. Según Todorov, detrás del rechazo de cualquier comunicación con los otros, frecuentemente se esconde el autismo o adicción a las drogas o al alcohol. Otras renunciaciones más moderadas son el orgullo o el sentimiento de ser víctima. A primera vista, el orgulloso actúa como si fuera completamente autónomo y autosuficiente; no le pide a nadie que reconozca el valor de su persona, rechaza cualquier atención y aprobación de los demás. Por una parte, esta actitud puede ser agradable para los que le rodean: no molesta a nadie, no les importuna con sus llamadas de ayuda, no les solicita favores y, en general, se comporta modestamente; pero por otra, el orgulloso eleva su actitud al grado de la de un dios solitario que goza de la plenitud de ser autosuficiente y que desprecia a los otros viéndolos débiles y carentes de autonomía.

A diferencia del orgulloso que supuestamente no necesita del reconocimiento de los otros, la persona que se siente víctima sufre de la desaprobación de los otros y quiere ser compadecida y hasta admirada. Si este consuelo no se le da, procura adscribir sus penas y sufrimientos a las circunstancias externas y se apiada de sí misma. "Aun cuando no recibo nada, me deben todo y esto me vuelve invulnerable".⁵⁴ La persona que tiene una conciencia "victimista" obtiene una especie de autosatisfacción de su conmisericordia consigo misma y al mismo tiempo, trata de persuadir a los otros de otorgarle un reconocimiento de compasión.

Los juegos y sus funciones antropológicas

El gran escritor alemán Friedrich Schiller dijo alguna vez: "El hombre solamente juega cuando, en el sentido completo de la palabra, es hombre y solamente es hombre completo cuando juega".⁵⁵ No cabe duda de que el juego constituye un rasgo antropológico muy importante en el desarrollo de la cultura: es tan antiguo como el trabajo o la religión. Pero su variedad y diversidad casi infinita representan una seria dificultad para su definición y clasificación.

A primera vista, la palabra juego evoca la idea de holgura, habilidad, diversión y alegría; se opone a la coerción, la seriedad y

las actividades productivas. Los jugadores juegan cuando se les da la gana, persiguen el objetivo de divertirse, escaparse de las preocupaciones y apartarse de la vida cotidiana. Por su esencia el juego es una actividad "ociosa", y separada en el tiempo y en el espacio de la actividad "seria". Se percibe, normalmente, como una actividad que abarca un tiempo definido y un espacio bien marcado, es guiado por reglas convencionales e irrecusables que cada jugador tiene que aceptar en el transcurso de la partida. A diferencia del trabajo cuyo fin suele encontrarse fuera de esta actividad, el juego no tiene otro sentido que el juego mismo. Si la actividad seria tiene un carácter obligatorio, en el juego nadie mantiene reglas salvo el deseo de jugar y la voluntad de respetarlas. Muchos juegos no tienen reglas explícitas, como, por ejemplo, algunos juegos infantiles y sin embargo, la imitación de la vida, la representación de los roles de los adultos, el sentimiento del como si (como si fuera papá, mamá, médico, avión o locomotora, etc.) sustituyen las reglas y cumplen la misma función.

Según Roger Caillois, el juego se caracteriza por los siguientes rasgos: es una actividad libre; limitada en el espacio y en el tiempo; incierta, en el sentido en que su resultado no está predefinido; improductiva, ya que no produce nada: ni bienes, ni obras, pues, en el mejor caso desplaza las riquezas entre los mismos jugadores; reglamentada porque suspende temporalmente las reglas de la vida por las convenciones arbitrarias e inapelables; y ficticia puesto que se acompaña por la conciencia de los mismos jugadores, de que ellos "juegan" y no se ocupan en algo serio.

En el análisis de diferentes juegos, Caillois establece cuatro divisiones principales: la competencia, el azar, el simulacro y el vértigo. A estos tipos de juegos les llama respectivamente: *agon*, *alea*, *mimicry* e *ilinx*. La primera categoría se caracteriza por la lucha y tiene como premisa la igualdad de oportunidades. Muchos de estos juegos desembocan en el deporte. En estos juegos se desarrolla la rivalidad alrededor de algunas cualidades de los competidores —físicas, espirituales, volitivas— o de su conjunto, como, por ejemplo, fuerza, destreza, rapidez, ingenio, habilidad, resistencia, valentía, insistencia, etc. La práctica de los juegos de competencia presupone atención sostenida, entrenamiento apropiado, esfuerzos asiduos y voluntad de vencer.

En oposición del *agon*, el *alea* (que en latín significa juego de dados) no exige del jugador las cualidades de los juegos de competencia. Aquí la victoria depende de la buena suerte del jugador y nada más. Este tipo de juegos, que incluye los dados, la ruleta, la lotería, la cara o cruz, etc., no exige el entrenamiento, la habilidad o la fuerza; ellos niegan la voluntad, eliminan las superioridades naturales o adquiridas y dependen del azar. Hay juegos que combinan la competencia y el azar, como el dominó, los naipes, etc. Aunque en los juegos de competencia no hay seguridad absoluta en la victoria, existen ciertos méritos personales que le permiten al jugador confiar en el resultado favorable para sí. Contrariamente, en los juegos de suerte la victoria se da no por el mérito, sino por el azar que frecuentemente es impredecible y burla cualquier mérito.

Todo juego tiene como premisa una especie de ilusión, una actividad dedicada artificialmente a las luchas reglamentadas, a riesgos limitados, a disfraces imaginarios o a pánicos anodinos. En los juegos de *mimicry* (que significa en inglés mimetismo) el jugador se disfraza, esconde pasajeramente su personalidad detrás de una máscara para fingirse otro. Este tipo de juegos, en su forma rudimentaria, prefijan la representación teatral y el arte dramático. El "chiste" de estos juegos consiste en hacerse pasar por otro, pero no se trata de hacerles creer a los espectadores que en verdad son otros. El objetivo del actor consiste en fascinar al espectador, mantener en él por algún tiempo, la ilusión de que la verdadera realidad está suspendida y es sustituida temporalmente por una realidad imaginaria. Los juegos de disfraz tienen mucho que ver con los de competencia. En ambos los participantes ejecutan ciertos roles y las mismas competencias constituyen una especie de espectáculos con todos los atributos propios de la escenografía.

Ilinx (que significa en griego remolino de agua) es un tipo de juegos que provoca vértigo, exaltación y aturdimiento, y su tarea principal consiste "en un intento de destruir por un instante la estabilidad de la percepción y de infligir a la conciencia lúcida una especie de pánico voluptuoso".⁵⁶ Frecuentemente, en estos juegos tiene lugar un desbordamiento de emociones, y el jugador experimenta la invasión de las fuerzas temidas e invencibles que le hacen gritar a voz en cuello. Quizás, en esos arrebatos de

sentimientos arcaicos y en ese desconcierto emocional y orgánico yace una aspiración de fusionarse con las fuerzas cósmicas o con la bacanal desordenada que llegan a nosotros de vez en cuando de las tinieblas de nuestro inconsciente.

No hay que olvidar que el juego, en su esencia, es algo contrario a lo serio y por eso en su base está la necesidad de relajamiento, de distracción y de fantasía. A esta capacidad de improvisación y de alegría Caillois la denomina la *paidia*. En ésta se expresa la necesidad espontánea de agitación, de exuberancia dichosa, de improvisación excesiva que puede convertirse, sobre todo en los niños, en una actividad impulsiva para desafiar las reglas, destruir las cosas o romper temporalmente el orden establecido. En contraposición a la *paidia*, el *ludus* es un gusto por la dificultad gratuita, que supone las habilidades determinadas que se adquieren por el entrenamiento. En este aspecto el *ludus* es el fundamento de los juegos de competencia. La diferencia entre ellos, según Caillois, consiste en que en el *ludus* el jugador practica sus destrezas "fuera de todo sentimiento explícito de emulación o de rivalidad: se lucha contra el obstáculo y no contra uno o varios competidores".⁵⁷ Como gusto por la dificultad vencida, como elemento inventivo, el *ludus* constituye la base de diferentes tipos de juego (a excepción de *ilinx*), pero tal vez en su forma particular se expresa en el *hobby* que es la actividad gratuita y emprendida por gusto. El *ludus* orienta la turbulencia psíquica provocada por la pura improvisación en una dirección más acorde con la disciplina y los valores de la cultura humana.

La alegría: expresión de plenitud de la existencia

Como *homo faber*, el ser humano trata de someter la realidad a sus necesidades, por lo que la ve y la piensa a través del prisma de sus insatisfacciones. Por esta misma razón, la preocupación fue y es una de sus actitudes más generalizadas ante el presente en todos los tiempos y las épocas. Si la mayoría de nuestros sentimientos y vivencias nos sirven para algún fin, como protegernos contra los enemigos, confirmar nuestra propia importancia o disminuir nuestro dolor, la alegría no tiene otro objetivo sino reconocer el valor del hecho de vivir. El hombre es el único ser vivo que sabe que va a morir, y quizás la alegría era y es la primera y paradójica

respuesta en contra de esta conciencia trágica e inexorable. La alegría puede acompañar diferentes vivencias humanas, pero en su forma más pura está vinculada con la afirmación de vivir. Quizá por esta razón, advierte Fernando Savater, la alegría no sabe por qué y para qué; sobreviene cuando nadie la espera, frecuentemente, sin ningún propósito deliberado, "aunque se puede acertar a desbrozar su camino y aprender a defenderla contra sus peculiares roedores".⁵⁸

De aquí proviene una reacción de perplejidad ante la alegría, "porque ésta parece contentarse evidentemente con la realidad tal como se nos ofrece, excitante e indigestamente cruda, y no echa nada en falta".⁵⁹ Suele decir: la realidad es realidad, por eso es vano esperar de ella más de lo que puede darnos. Pero la magia de la alegría consiste en su capacidad de otorgarle a la realidad más de lo que nos puede ofrecer y más de lo que podríamos razonablemente esperar. Siendo autosuficiente, según su estatus en nuestra economía vital, la alegría no necesita de los complementos —laicos o religiosos— que compensan las "carencias" de la realidad. Ya que no siempre rinde el esperado tributo a los esfuerzos dirigidos para reparar lo que le "falta" a la realidad y tampoco gratifica, por lo menos satisfactoriamente con los objetivos logrados por medio del deber o de la virtud, algunos moralistas desconfían de ella, la consideran demasiado pasajera y efímera. Otros pensadores consideran que el lugar más adecuado de la alegría no es sólo el cumplimiento de una meta, como recompensa, sino el comienzo de un camino, porque ella "no corona ni subvenciona a la virtud, sino que la crea como uno de sus modos de perpetuación".⁶⁰ Desde el punto de vista de Savater, la alegría siempre dispone de diferentes tipos de pretextos y estímulos, pero nunca tiene causas suficientes para ser implantada de una vez y para siempre en la profundidad de nuestra vida. Como un complemento al hecho mismo de vivir, de poder seguir participando en el mundo, lo cual, entre otras cosas, puede hacerse sin conciencia reflexiva, lo más que podemos obtener de la alegría es confirmar nuestro propio existir.

La gana de decir "sí" a la vida es propia no sólo de la alegría sino también de otras dos hipóstasis: placer y felicidad. La última como una dicha estable y duradera pertenece al pasado, donde

nadie nos la puede quitar, o al futuro, cuando nadie es capaz de amenazarla. En el presente, normalmente, estamos demasiado preocupados para afirmar que somos, por fin, felices. Contrariamente, el momento del placer es el presente que casi siempre es fugaz y efímero, así que no podemos afirmar, sin temer faltar a la verdad, que no deseamos algo más. Como en el estado del placer, la alegría nos visita en el presente, pero también podemos experimentarla cuando recordamos dichosos eventos del pasado o cuando soñamos en un futuro feliz. Tanto la felicidad como el placer son asuntos graves, mientras que la alegría es una cosa ligera y se adecua más que las otras dos vivencias-hermanas a la visión trágica. No pretende superar lo trágico, pero, en cambio, puede proponer enmendar algunos defectos propios de este mundo, sin dejar de ser consciente de que "el mundo mismo como tal —en su esencia real y trágica— no tiene enmienda alguna ni tendría por qué tenerla".⁶¹

La aventura: un riesgo buscado

Una de las expresiones de la alegría es el desafío euforizante al riesgo venidero, y este rasgo constituye un fundamento de la conducta vinculada con la aventura. Como en los juegos, el periodo de aventura es un tiempo privilegiado. En cierto sentido el periodo aventurero está desvinculado de los entrelazamientos y encadenamientos de los eventos comunes de la vida cotidiana. Cuando la continuidad con el resto de nuestra vida nos parece rechazada, cuando sentimos que estamos aislados de la corriente habitual del tiempo, de su antes y después y experimentamos una especie de alteridad y extrañeza, justamente en aquel momento vivenciamos la aventura.

Desde el punto de vista de Jankélévitch, es necesario distinguir entre la aventura del aventurero y la aventura del aventurero. Para el primero, la aventura es un simple juego al margen de reglas, es una actividad turbia que le permite obtener dinero, mientras que para el segundo, la aventura es una actividad y una vivencia que está desligada del contexto cotidiano de su vida. La aventura siempre está dirigida al futuro cuyo carácter es indeterminado y azaroso, pero, al mismo tiempo, flexible y plástico porque depende de la libre voluntad del aventurero. Él sabe que, en su

futura empresa, muchas cosas dependerán de él y por eso esta experiencia lleva un gesto de conquistador que aprovecha oportunidades, pero, al mismo tiempo, sabe que el futuro es incierto, inseguro y amenazante, lo cual le otorga una pasión complementaria.

Siendo una actividad riesgosa, la aventura comunica a su portador una vivencia ambigua: por una parte, es algo incómodo, incierto que puede provocar pérdidas y dolores, pero por otra, es una tentación de la suerte dirigida a descifrar el misterio del porvenir, experimentar el sentimiento de descubridor de cosas nuevas, vivenciar la alegría de empezar algo sobre lo que antes no se tenía ni la menor idea. Cuanto más aventurosa sea la aventura, más impresionante resultará en nuestra memoria y más se apartará de la trayectoria habitual de nuestra vida tediosamente ordenada, hasta inclinarnos a pensar que es otro quien actúa en nuestro lugar.

Como en los juegos de azar, la aventura empieza para probar nuestra suerte, pero a diferencia del juego, el desarrollo de nuestra actividad arriesgada puede desembocar en algo serio o acabar trágicamente: "empieza frívola, continúa seria y termina trágica".⁶² Como aprendiz de brujo el aventurero parece conocer una fórmula desatadora de fuerzas mágicas, pero ignora las palabras para frenarlas, lo cual puede provocar consecuencias serias e imprevisibles. Y la cosa más seria, indudablemente, es la muerte.

Una aventura, cualquiera que sea, incluso una pequeña aventura de mentirijillas, sólo es aventurosa cuando contiene una dosis de muerte posible, dosis a menudo infinitesimal, homeopática, si se quiere, y generalmente apenas perceptible... Sin embargo, es esa pequeña y a veces remota posibilidad la que pone su grano de sal a la aventura y la hace aventurosa... Un peligro sólo es peligroso cuando es un peligro de muerte.⁶³

En este sentido la vida como tal también puede ser percibida como aventura. No es necesario ser un aventuroso, sino sólo concienciar los peligros que potencialmente nos amenazan para sentir el parentesco entre cualquier existencia y la aventura. La vida es un conjunto de posibilidades que nos sustraen a la muerte y, al mismo tiempo, nos exponen a los peligros de no ser.

Cuando en la aventura, que es un vaivén entre el juego y lo serio, prevalece el primero y el centro de gravedad no es ya la muerte, sino la belleza, la aventura adquiere un carácter estético. Cuando la actividad riesgosa, por ejemplo, se convierte en un recuerdo placentero o en un tema para ser narrado en un círculo de amigos, entonces, es cuando la aventura propia se redondea como si fuera una obra de arte. Tanto el arte es un enclave imaginario en la realidad y que por lo general se encuentra más allá de la verdadera vida, como la aventura es un fragmento extraído de las series interminables de acontecimientos y está separado de toda la interrelación con lo que viene de antes y lo que vendrá después; es una especie de isla en el continente de la existencia cotidiana. A veces la mera anticipación de que nuestras hazañas lleguen a ser objeto de relatos nos inspira a correr el riesgo de experimentarlas. Deliciosamente espantados, contemplamos también las aventuras de los otros; a veces nos identificamos con ellos sin olvidar toda la distancia temporal que nos separa de los acontecimientos peligrosos y que nos suscita la excitación y nos trae un goce estético.

Aunque la aventura es un tipo de actividad excéntrica que puede ser vivenciada en una gran variedad de acontecimientos o fenómenos de la vida, sin embargo, existe un elemento vital que predomina y reviste esta actividad: el amoroso, hasta el punto en que en el lenguaje habitual la aventura se identifica a menudo con la intriga amorosa. En la aventura amorosa se combinan dos elementos (que tienen lugar también, en todo tipo de aventuras): la libertad de decisión y el azar, el logro debido a las cualidades del mismo aventuroso y el futuro imprevisible que puede llevarlo al fracaso.

Según Jankélévitch, si el destino es una fatalidad cerrada y rígida que frecuentemente es muy difícil de cambiar, la destinée es una libertad que otorga al hombre la posibilidad de modificar su propia suerte. La destinée le da al aventuroso la sensación de que su vida erótica es una especie de juego en donde todo es nuevo, sorprendente y, al mismo tiempo, desconocido. "Sabemos cómo empieza la intriga, pero apenas sabemos cómo se desarrolla y aún menos cómo acabará..."⁶⁴ Aunque la intriga amorosa sea breve y limitada en el tiempo, puede darnos un brillo como un destello

arrojado en un ámbito clausurado por una luz pasajera y fugaz. Pero nadie podría saber de antemano que esta luz pudiera ser capaz de producir una verdadera revolución en el interior de nuestro ser. Como en una aventura mortal, en la aventura amorosa hay un punto irreversible, después del cual es demasiado tarde para regresar a la vida serena y despreocupada del pasado; a partir de un momento determinado (frecuentemente inesperado para el mismo buscador de sensaciones excéntricas) se juega el todo por el todo: el elemento lúdico se convierte en algo serio y hasta trágico, el amorío pasa a ser amor y, si no hay reciprocidad, un amor desdichado.

En opinión de Jankélévitch, existe cierta diferencia en el estilo de la aventura erótica experimentada por hombres o por mujeres. En el hombre los amoríos no implican consecuencias fisiológicas, vinculadas con la maternidad, como tampoco pueden implicar serias secuelas morales como en el caso de la mujer. "La mujer que busca la aventura sin duda quiere más de lo que quiere; quiere lo que no quiere".⁶⁵ Su aventura puede empezar como algo frívolo y acabar como algo serio. La otra distinción entre la "aventura viril" y la "aventura hembra" consiste en diferentes actitudes de cada sexo a su futuro. Si la mujer suele esperar la aventura, el hombre suele correr las aventuras. El modo de experimentar el futuro, que en mayor grado le es propio a la mujer, Jankélévitch lo llama la *inminencia*. Lo dominante aquí es la curiosidad o la angustia que implican una expectativa apasionada. Al contrario, la *urgencia*, que es la cualidad masculina, presupone una acción que tiende a acelerar el futuro.

El amor: un reconocimiento de la singularidad del otro

Para cualquier aventuroso su empresa tiene que poseer cierto encanto, sin el cual la aventura desfallece. La aventura siempre representa un paréntesis dentro de la vida, unas vacaciones intercaladas en la existencia prosaica y seria. Aviva en nuestro ser el instante picaresco y lúdico de nuestra niñez y, quizá, exalta el delicioso desbarajuste de nuestra vida demasiado ordenada y tediosa.

Toda aventura erótica implica algunos cambios en el interior de nuestro ser, pero el amor provoca transformaciones incomparablemente más radicales y profundas que cualquier intriga, por divertida y extravagante que sea. Como la aventura, el amor desfallece con el desencanto pero, a diferencia de la primera que fallece con lo serio, el amor es, por su esencia, una cosa muy seria. Este sentimiento presupone una necesidad perentoria de expresar un cálido interés por el otro, porque la existencia del ser amado adquiere para el enamorado un valor extraordinario. Cuando uno ama nunca busca su propia felicidad independientemente de la de su ser amado. El enamorado recibe un flujo de goce adicional de la comprensión de que su amor da alegría a su amado.

Estando enamorados sentimos cómo una fuerza extraña irrumpe en nuestro mundo interior por encima de nuestra voluntad y nos atrae imperiosamente al encuentro con nuestro ser querido. Al destacar sólo los ingredientes mínimos —necesarios y suficientes— del amor, podríamos definirlo como un sentimiento entusiasta y cálido que produce en el mundo interno del enamorado un encanto por las cualidades del ser amado y el deseo de entregarse, ser absorbido por él. A su vez, el que ama también quisiera ser amado; no sólo quiere entregar sus sentimientos al otro, sino recibir algo a cambio, obtener un reconocimiento recíproco. Pero esta aspiración a la reciprocidad nunca puede ser simétrica por su modo de expresión, fuerza e intensidad. El amor es la afirmación de la singularidad e incomparabilidad del ser amado, de su valor insustituible. La experiencia pasada de los mismos enamorados puede evidenciar que el amor, a veces, es breve y efímero y, sin embargo (en esto consiste la gran paradoja de la vivencia amorosa), si ellos no tienen la ilusión de que su amor va a durar un tiempo indefinido, entonces no podrían amarse. En el tiempo del amor, a los enamorados les es totalmente ajena la idea de un posible fracaso de sus sentimientos en el futuro. En este periodo ninguno de ellos es capaz de imaginar su vida sin la de su ser amado o reconciliarse con la idea de su separación y mucho menos con su muerte.

Cuando uno está enamorado, su mundo interno se transforma radicalmente. El sujeto enamorado puede no padecer cambio alguno en sus hábitos, costumbres, gustos o preferencias, pero

en su interior, desde ese momento, es otro. Y este cambio es tan real, tan evidente que ningún enamorado puede ignorarlo porque lo que le sucede es una especie de conversión o transmutación de sus valores. En cierto sentido el amor es un misterio, ya que ni el enamorado ni el ser amado ni un observador cualquiera, por experimentado que sea, sabe por qué ese hombre está enamorado de esa mujer o viceversa, por qué esa mujer está enamorada de ese hombre.

Para el enamorado el mundo que rodea a su ser amado está lleno de un sentido mágico. los objetos que le rodean o le pertenecen provocan en el enamorado un sentimiento de conmoción y enternecimiento porque él los percibe como símbolos que expresan rasgos, características, gustos o preferencias de su ser querido.

El amor, como cosa preferentemente seria, se contrapone a la aventura como cosa preferentemente frívola. Pero a los enamorados no les están contraindicadas la broma risueña, la ironía bondadosa o el espíritu cómico. En este aspecto el amor absorbe algunas características propias de la aventura. Por otra parte, si la tragedia es algo ajeno a la aventura amorosa, en el amor el sentimiento trágico es un fenómeno muy extendido por la simple razón de que el amor no es siempre recíproco. Al vivenciar penosamente la falta de reciprocidad, el enamorado puede afligirse en la esperanza de despertar el amor en su ser amado o, lo que es más raro, reconciliarse con su destino y hasta dar gracias a su ser amado (que no comparte por algunas razones los sentimientos cálidos del enamorado) por haber sido fuente de sus inspiraciones, sueños y momentos de alegría, por haber sido consagrado por la imagen del ser amado.

Preguntas

1. ¿Cuál es la diferencia entre la necesidad de vivir y la de existir?
2. Según Tzvetan Todorov, ¿en qué sentido la coexistencia radica en la aspiración de obtener un reconocimiento?

3. ¿Puede ser intercambiado el reconocimiento de una persona en diferentes esferas de su actividad?
4. ¿El reconocimiento pudiera ofrecer una satisfacción completa y definitiva?
5. ¿Cuáles son las formas del reconocimiento sustituto?
6. ¿Cómo se pueden expresar las renunciaciones del reconocimiento?
7. ¿Cuáles son las características principales que distinguen los juegos de otras actividades?
8. ¿Qué criterios propone Roger Caillois para clasificar los juegos?
9. Los juegos de competencia ¿qué clase de cualidades físicas y morales le exigen al jugador?
10. ¿Qué diferencia hay entre los juegos de azar y los de competencia?
11. ¿Qué papel desempeña la ilusión en los juegos de *mimicry*?
12. ¿Qué tipo de sensaciones está en la base de los juegos de *ilinx*?
13. ¿En qué consiste la diferencia entre el *ludus* y la *paidia*?
14. ¿Por qué el concepto de alegría provoca un sentimiento de perplejidad entre sus estudiosos?
15. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase de Savater?: "la alegría no corona ni subvenciona a la virtud, sino que la crea como uno de sus modos de perpetuación".
16. ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias entre la alegría, la felicidad y el placer?
17. ¿Cómo la apertura al porvenir se vincula con la vivencia de la aventura?
18. ¿De qué manera se puede comentar la frase de Jankélévitch?: "la aventura empieza frívola, continúa seria y termina trágica".
19. ¿Cómo se expresa la aventura estética?

20. Según Jankélévitch, ¿cuál es la diferencia entre la aventura femenina y masculina?
21. ¿Qué podríamos considerar como premisa anímica del enamoramiento?
22. ¿Puede existir una correspondencia simétrica en el amor de los enamorados?
23. ¿En qué sentido podemos decir que el amor es un “milagro”?

CONCLUSIONES

Desde Sócrates hasta nuestros días, las reflexiones sobre el hombre han estado en el centro de atención de la filosofía. A partir de que el ser humano comenzó a reflexionar sobre el mundo circundante, empezó a tratar de comprenderse a sí mismo. Se puede decir que el hombre es un ser que se interroga y esta capacidad constituye el rasgo distintivo de su forma de ser que no se agota, en virtud de que siempre pasará a ser otro aspirando a superar al sí mismo presente. En este sentido, el ser humano fue y sigue siendo un enigma para sí mismo, “porque su saberse es a la vez un no saber y su auto-comprensión una incomprensión –un sabio no saber o una *docta ignorantia*–, sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico”.⁶⁶

La antropología filosófica es una especie de comprensión que se plantea el hombre de sí mismo, que, a diferencia de otros seres vivos, se pregunta por su ser y trata de entender cada vez más profundamente su existencia para dirigir su vida. En nuestro tiempo, de situaciones en constante cambio, la antropología filosófica nos ayuda a encontrar estrategias en nuestra orientación, en un mundo cada vez más complejo. Es un arte intelectual de reflexión para resolver nuestra crisis de orientación. La comprensión filosófica del hombre de sí mismo nunca va a ser plena ni completa. Sin embargo, los contornos provisionales que nos otorga la antropología son suficientes para cumplir nuestras funciones. La filosofía puede esclarecer la condición humana sin ser dogmática; puede servir como guía sin ser exacta; puede ser incluso clarividente y sagaz sin ser un conocimiento completo. Debemos esperar de la filosofía el poder comprendernos un poco mejor. Y esta comprensión está en la base de toda obra, de todo trabajo humano

y constituye la trama de la que está tejida la vida cotidiana y la histórica. De nada servirían los dolores y las tragedias, si no pudiéramos extraer de ellos una lección; tal enseñanza puede ser formulada por la antropología filosófica, si pretende llegar a una más profunda comprensión del hombre para, a fin de cuentas, mejorar su existencia y perfeccionar su vida.

NOTAS

1. Nicolai Berdiaev. *La filosofía del espíritu libre*, Moscú, 1994, p. 230 (en ruso).
2. Karl Jaspers. *La filosofía*, FCE, México, 1996, p. 11.
3. Pierre Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 155.
4. A. Giddens, et al. *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 260.
5. Max Scheler. *Hombre y cultura*, Biblioteca Enciclopédica Popular, México, 1947, p. 92.
6. Jean Baudrillard. *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 74.
7. Vladimir Jankélévitch. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, Madrid, 1989, p. 135.
8. Max Scheler. *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, p. 27.
9. *Ibid.*, p. 120.
10. *Ibid.*, pp. 132-133.
11. *Ibid.*, p. 139.
12. Arnold Gehlen. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 36.
13. Helmuth Plessner. *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 58.
14. *Ibid.*, p. 70.

15. José Ortega y Gasset. *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, t. V, p. 321.
16. Nicola Abbagnano. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1969, p. 73.
17. Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 54.
18. Michael Landmann. *Antropología filosófica*, UTENA, México, 1978, p. 262.
19. Clifford Geertz. *Op. cit.*, p. 45.
20. *Ibid.*, p. 50.
21. *Ibid.*, p. 55.
22. George Mead. *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 181.
23. *Ibid.*, pp. 187-188.
24. Abraham Maslow. *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1995, p. 195.
25. *Ibid.*, p. 195.
26. *Ibid.*, p. 203.
27. Fernando Savater. *Diccionario filosófico*, Planeta, México, 1996, p. 41.
28. Niclas Luhmann. *Confianza*, Anthropos, Santiago de Chile, 1996, p. 33.
29. *Ibid.*, p. 72.
30. *Ibid.*, p. 88.
31. Ortega y Gasset. *Op. cit.*, p. 305.
32. *Ibid.*, p. 343.
33. Hannah Arendt. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 185.
34. Kenneth Boulding. *Las tres cartas del poder*, Paidós, México, 1993, p. 43.
35. *Ibid.*, p. 55.
36. Sigmund Freud. *Obras completas*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1953, t. XIV, pp. 33-34.

37. *Ibid.*, p. 52.
38. Ernest Becker. *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1992, p. 64.
39. *Ibid.*, p. 228.
40. Konrad Lorenz. *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México, 1994, pp. 268-269.
41. *Ibid.*, p. 309.
42. *Ibid.*, p. 330.
43. Alexander Mitscherlich. *La idea de la paz y la agresividad humana*, Taurus, Madrid, 1971, p. 118.
44. *Ibid.*, p. 143.
45. *Ibid.*, p. 149.
46. *Ibid.*, p. 154.
47. Erich Fromm. *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1997, p. 212.
48. *Ibid.*, p. 214.
49. *Ibid.*, p. 219.
50. *Ibid.*, p. 275.
51. *Ibid.*, p. 276.
52. *Ibid.*, p. 221.
53. Tzvetan Todorov. *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 118-119.
54. *Ibid.*, p. 155.
55. Friedrich Schiller. *Cartas sobre la educación*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, pp. 92-93.
56. Roger Caillois. *Los juegos y los hombres*, FCE, México, 1986, p. 58.
57. *Ibid.*, p. 69.
58. Fernando Savater. *Op. cit.*, p. 42.
59. *Ibid.*, p. 44.
60. *Ibid.*, p. 47.
61. *Ibid.*, p. 52.

BIBLIOTECA HUMANIDADES

62. Vladimir Jankélévitch. *Op. cit.*, p. 18.
63. *Ibid.*, p. 19.
64. *Ibid.*, p. 32.
65. *Ibid.*, p. 33.
66. Emerich Coreth. *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985, p. 31.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1969.
Arendt, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1997.
Becker, Ernest. *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1992.
Berdiaev, Nicolai. *La filosofía del espíritu libre*, Moscú, 1994, (en ruso).
Boulding, Kenneth. *Las tres cartas del poder*, Paidós, México, 1993.
Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.
Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres*, FCE, México, 1986.
Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985.
Freud, Sigmund. *Obras completas*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1953, t. XIV.
Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1997.
Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990.
Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.
Giddens, A. et al. *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996.
Jankélévitch, Vladimir. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, Madrid, 1989.
Jasper, Karl. *La filosofía*, FCE, México, 1996.
Landmann, Michael. *Antropología filosófica*, UTENA, México, 1978.
Luhmann, Niclas. *Confianza*, Anthropos, Santiago de Chile, 1996.

Colección

- Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1995.
- Mead, George. *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Mitscherlich, Alexander. *La idea de la paz y la agresividad humana*, Taurus, Madrid, 1971.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Plessner, Helmuth. *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*, Planeta, México, 1996.
- Scheler, Max. *Hombre y cultura*, Biblioteca Enciclopédica Popular, México, 1947.
- _____. *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1981.
- Todorov, Tzvetan. *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995.

Invitación a la antropología filosófica, se terminó de imprimir en el mes de julio del 2000, en los talleres de Graficarte, S.A. de C.V., ubicados en Nicolás Bravo Nte. No. 714, Col. Santa Bárbara, Toluca, México, C.P. 50050. Tel.: 214-29-28 Fax: 214-08-65. El tiraje fue de 1000 ejemplares.



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM



Año Internacional de la Cultura de Paz

ISBN - 968835539-9



9 789688 355398



1997-2001