



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
SEDE BOGOTÁ

scf | sociedad
colombiana
de filosofía

¿EL FIN DEL HOMBRE?

COLECCIÓN
HUMANISMO
Y PERSONA

3

Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea

Diana M. Muñoz González
(Editora)



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ

scf | sociedad
colombiana
de filosofía

¿EL FIN DEL HOMBRE?

COLECCIÓN
HUMANISMO
Y PERSONA

3

Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea

Diana M. Muñoz González
(Editora)

Muñoz González, Diana María

¿El fin del hombre?: humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea /
Diana María Muñoz González, editora. – Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016.
170 p. – (Colección humanismo y persona; 3)
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN: 978-958-8928-16-6
1. Humanismo. – 2. Teoría del conocimiento.

CDD. 144



¿El fin del hombre?

Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea

© Diana M. Muñoz González (Editora)

Colección Humanismo y Persona • Número 3

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

© Editorial Bonaventuriana, 2016

Universidad de San Buenaventura

Coordinación Editorial, Bogotá

Carrera 8 H n.º 172-20

Apartado aéreo 75010

PBX: 667 1090 - Fax: 677 3003

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbbog.edu.co • www.editorialbonaventuriana.edu.co

Rector: Fray José Wilson Téllez Casas, O.F.M.

Coordinador editorial: Anatael Garay Álvarez

Jefe Unidad de Publicaciones: Luis Alfredo Téllez Casas

Diseño y diagramación: Laura Alexandra Olmos Núñez

El autor es responsable del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8928-16-6

Tiraje: 200 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia.*

Marzo de 2016

Contenido

Presentación	7
Historia y télos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo	
<i>Andrés-Francisco Contreras S.</i>	
Universidad de Antioquia	13
El empobrecimiento de las narrativas humanas en la contemporaneidad, a partir de una lectura de Walter Benjamin	
<i>Marcelo Leandro dos Santos</i>	
UNIVATES, Lajeado-RS, Brasil.....	51
La teoría moral de Theodor W. Adorno al hilo de la pregunta por las víctimas	
<i>Tulia Almanza Loaiza</i>	
Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá.....	73
El animal que se diseñó a sí mismo: La lectura onto-antropológica del <i>Dasein</i> heideggeriano planteada por Peter Sloterdijk	
<i>Andrea Lehner</i>	
Universidad Paris X, Nanterre	101
La cuestión animal: Un desafío para el humanismo	
<i>Diana M. Muñoz González</i>	
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.....	131
Los autores	167

Presentación

El lapidario anuncio del “fin del hombre” se ha hecho oír desde hace un buen tiempo en los discursos filosóficos, pero lo cierto es que no deja de causar asombro e inquietud lo que con esto se quiere expresar en realidad. ¿A qué *fin*, en efecto, se hace referencia? ¿Cuál es el sentido y el alcance de este anuncio de resonancias a primera vista amenazantes? Cuando Michel Foucault sentenciaba, con tono provocador, la “muerte del hombre”, en aquel famoso pasaje final de *Las palabras y las cosas* (1966) en el que empleaba la imagen evocadora de un rostro de arena destinado a borrarse a la orilla del mar, muchos de los que se volcaron masivamente a leerlo lo hicieron por curiosidad de saber a qué se refería exactamente con esta perturbadora alusión. Contagiados de un espíritu apocalíptico propio de la época, algunos ingenuos creyeron adivinar en la afirmación del filósofo francés el anuncio de la próxima desaparición del género humano, mientras otros hasta sospecharían cierta complacencia suya frente a tan angustiada perspectiva. Es verdad que ya para entonces la posibilidad de tal desaparición había dejado de ser algo inverosímil. Tan sólo unos años atrás la crisis de los misiles cubanos había hecho temer la inminente destrucción de miles de millones de vidas humanas como desenlace a la extrema tensión por la que atravesaba el orden geopolítico mundial, temor que seguramente fue alimentado por el traumatismo todavía reciente que había provocado la barbarie de las dos guerras mundiales, con su cuota absurda de millones de vidas inocentes destruidas. Desde luego, no era ésta la dirección hacia la cual apuntaba el filósofo francés con la inquietante frase. Su intención no era, ni mucho menos, augurar la desaparición de la especie humana —si bien sabemos que el creciente poder destructivo adquirido por el hombre ha convertido semejante escenario en una realidad más que probable—, sino, antes bien,

señalar una suerte de metamorfosis que, según él, estaba teniendo lugar en el pensamiento, en particular en la manera de pensar acerca del ser humano.

El filósofo francés se refería, en efecto, al agotamiento de un paradigma o, en sus propios términos, al comienzo del fin de aquella *episteme* que había hecho posible el nacimiento de las ciencias humanas en el siglo XIX. Es decir, las condiciones que en un momento histórico específico habrían determinado y hecho posible, según Foucault, la aparición de estos discursos de saber –tal es su concepción de la *episteme*– acerca del hombre, estarían dando paso a otro régimen de discursividad dentro del cual estos saberes ya no encontrarían sustento epistemológico. Para el filósofo la *episteme* moderna estaba dando claras muestras de un progresivo e inexorable desgaste que anunciaba el surgimiento de una nueva, aún sin nombre, en la que el concepto de hombre o de *lo humano*, tal como había sido forjado por estas ciencias, estaría llamado a desaparecer como centro fundador de los discursos humanistas.

Ahora bien, aunque se haya revelado de un orden muy distinto al que aquellos ingenuos recelaron, la afirmación de Foucault sobre la desaparición del hombre no deja de causar perturbación. Lo que él parece señalar, en consonancia con un buen número de otros filósofos contemporáneos, es que el paradigma de pensamiento que hasta no hace mucho ofrecía coordenadas claras para definir al ser humano, y a partir de las cuales era posible dar sentido a su experiencia, amenaza con volverse obsoleto. En suma, la expresión sobre el fin del hombre apuntaría sobre todo a la puesta en jaque de un concepto tradicional de ser humano, en la medida en que dicho concepto ya no parece ofrecer el marco teórico adecuado para orientar la forma de pensar nuestro modo de ser y de actuar. De hecho, si en su momento se empleó el término “antihumanismo”, referido no sólo a Foucault sino también a otros autores emblemáticos de ese momento singular del pensamiento –el llamado post-estructuralismo francés–, fue sobre todo porque cuestionaron profundamente la posibilidad de seguir pensándonos como tradicionalmente lo habíamos hecho, a saber: como el centro trascendente en el orden del ser; es decir, el ente a partir del cual la realidad adquiere su pleno sentido. Semejante confianza ha cedido el paso a la sospecha cada vez mayor frente a esa idea exaltada del ser humano, sospecha que ha estado alimentada por análisis filosóficos que, por el contrario,

ponen de presente el papel determinante que estructuras y fuerzas anónimas subyacentes tienen sobre el razonar y el actuar humanos, pretendidamente autónomos. Se ha nutrido también, valga añadir, de los descubrimientos científicos y los avances tecnológicos que progresivamente han ido borrando las fronteras entre lo humano y lo no-humano, cuestionando con ello la supuesta centralidad que el ser humano había reclamado en el reino del ser.

De otro lado, si la visión humanista sitúa al ser humano en la posición de centro, tanto ontológica como moralmente, un tal privilegio parece descansar en la capacidad de *acción* que se le atribuye de manera esencial, capacidad que tomada en un sentido fuerte supone la posibilidad para el ser humano de estar al origen de un curso totalmente *nuevo e imprevisible* de acontecimientos en el mundo. La visión humanista es por ello heroica, en la medida en que concibe al ser humano como un ser que, imponiéndose sobre condicionamientos externos que amenazan con reducirlo a la condición de simple medio o efecto de un proceso anónimo y automático, es capaz gracias a su razón y libertad intrínsecas de darse a sí mismo, como ningún otro ser puede, su propio destino. Para el humanismo el hombre es primariamente un *agente*. Esta confianza en el potencial del ser humano para la acción es la que, de hecho, suele motivar el compromiso de los humanistas, cualquiera sea su vertiente, de crear o promover las condiciones que estiman necesarias para garantizar a cada individuo el desarrollo pleno de su potencial. Sin embargo, una visión semejante, en la que el hombre ocupa esa posición central, es la que ha sido menoscabada por la sospecha anti-humanista que proclama, por el contrario, su total descentramiento, cuestionando de esa manera la confianza humanista en la capacidad del ser humano para la acción y la auto-constitución. Demolida aquella imagen heroica, el yo deja entonces de ser ese yo sólido, autónomo y consciente de sí, para descubrirse siendo siempre otro de sí, un yo más *débil*, casi impotente, cuyo destino no reside en él mismo sino que se juega afuera de él, incluso a sus espaldas. Así pues, de ocupar una posición de centro y de dominio, el ser humano ha pasado a verse en una situación descentrada y de condicionamiento.


Bien visto, entonces, el concepto de ser humano, entendido principalmente como *sujeto*, es el que parece estar en la mira de estos enfoques anti-humanistas.

En efecto, este concepto moderno ha sido blanco frecuente de críticas, al punto que tras la afirmación de “el fin del hombre” lo que quizás haya de leerse es aquella otra sentencia que declara de manera perentoria la “muerte del sujeto”. Concebido como un ser auto-fundado, consciente de sí, autónomo, ahistórico y atómico, el concepto de sujeto ha sido duramente cuestionado en el pensamiento filosófico del último siglo por diversos autores que, como Heidegger, Foucault, Derrida y Levinas, para no mencionar sino algunos, han subrayado en cambio su carácter derivado, sujetado, opaco, dependiente y/o relacional. El sujeto no tendría su origen ni su fundamento en sí mismo, en su supuesta interioridad, sino que sería pura exterioridad, desde siempre volcado fuera de sí, constituido antes que constituyente. El anuncio de su muerte, o cuando menos el diagnóstico de su progresivo debilitamiento, no se encuentra así desligado de las diversas críticas que estos mismos autores han dirigido también al llamado humanismo metafísico.

No obstante, es evidente que la condición de agente que solemos atribuir al ser humano, es decir, la confianza en que cada uno de nosotros es responsable en algún grado relevante del curso que sigue la historia –al menos la propia–, es un presupuesto nada fácil de abandonar. En especial desde el punto de vista práctico. Por esta razón, la crítica a esa idea de subjetividad propia de la modernidad, crítica que es sin duda necesaria, no nos impide el intento de mantener vigentes los lazos que nos unen a la tradición humanista en la que se asientan muchos de los ideales emancipatorios a los que aún nos sentimos vinculados. De allí que sea importante prestar atención a aquellos discursos filosóficos que sin complejo reivindican esa herencia, para tratar de entablar un diálogo entre éstos y aquellos otros discursos de corte más anti-humanista. Todo el problema reside así en movernos de forma productiva en medio de esa tensión, y ser capaces de mediar entre una tendencia que, con mucho de razón, busca atenuar el papel desmedidamente protagónico que el ser humano, al entenderse como sujeto en sentido fuerte, se ha arrogado en el curso de la historia, y, por otro lado, la corriente humanista que cultiva una profunda confianza en que, siempre y cuando sea bien formada, esa capacidad de acción de los seres humanos puede permitir corregir sus excesos de dominación sobre el mundo y sobre ellos mismos.

El presente volumen recoge las contribuciones que en torno a esta tensión nos formulamos quienes tomamos parte en el simposio que, bajo el mismo título del libro, realizamos en el marco del *V Congreso Colombiano de Filosofía*, evento que se desarrolló en Medellín del 27 de julio al 1 de agosto de 2014. Sea ésta la ocasión para agradecer a los organizadores en la Universidad de Antioquia y en EAFIT por la cálida acogida que nos brindaron y por la excelente organización del evento. Igualmente expreso mi agradecimiento a la *Sociedad Colombiana de Filosofía*, no sólo por promover y mantener este espacio tan importante para la reflexión filosófica en nuestro país, sino también, y muy especialmente, por su apoyo financiero para hacer realidad la publicación de este libro en coedición con la Universidad de San Buenaventura.

Diana M. Muñoz González
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá



Historia y *télos* de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo*

* Este escrito hace parte del proyecto de investigación "Tiempo, historicidad y lenguaje en la filosofía hermenéutica y la fenomenología" (Universidad de Antioquia, CODI 2014-980) en el que participó en calidad de investigador principal. Grupo de investigación: "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea" (código Colciencias: COL0064191).

Andrés-Francisco Contreras S.
Universidad de Antioquia
andres.contreras@udea.edu.co

No es fácil entrever las referencias que se encuentran presentes en los textos de los autores que estudiamos y que configuran el contexto de discusión, más o menos explícito, en medio del cual se realiza la reflexión en torno del humanismo en la filosofía del siglo XX. ¿Existe un debate entre Husserl, Heidegger y Gadamer acerca de los temas centrales del humanismo? ¿Cuál es el asunto en disputa y qué puede decirse sobre el papel de lo humano, la ciencia y la filosofía en el mundo contemporáneo? Aunque sólo Gadamer y Heidegger se refirieron explícitamente al significado –positivo o negativo– del humanismo y de la tradición humanista para la filosofía¹, Husserl termina abordando abiertamente estas mismas cuestiones, al plantear y desarrollar su propia concepción de la filosofía, el lugar que ella ocupa en la historia del pensamiento europeo y el servicio que ella se propone rendir al conjunto de la humanidad². De un modo distinto y altamente problemático,

-
- 1 Cf. Martin Heidegger, "Carta sobre el Humanismo," en *Hitos* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 259-298; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996); sobre la compleja relación de estos autores, remito a mi trabajo: "La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano," en *Perspectivas actuales del Humanismo*, ed. Jorge Enrique Pulido Blanco (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, próximo a aparecer).
 - 2 Cf. principalmente: Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica, 1991).

Husserl, Heidegger y Gadamer –los más grandes exponentes del movimiento fenomenológico y hermenéutico– desarrollaron tanto un diagnóstico crítico del sentido de lo humano en la época del imperio de la ciencia y técnica modernas, como el planteamiento de un nuevo proyecto de “humanismo” que, ligado a su filosofía, se propone hacer frente a esta situación. ¿Cuál es el núcleo de este debate y qué puede ofrecernos de cara al planteamiento de la pregunta actual por el sentido del conocimiento y de lo humano? No es posible en este lugar desarrollar la discusión en toda su dimensión, por lo que me limitaré a presentar las tesis centrales del humanismo husserliano y la crítica que puede realizarse de ellas, con base en la lectura retrospectiva de algunos textos principales de Heidegger y Gadamer.

Las coordenadas de una vieja discusión

Resulta interesante y altamente significativo para nuestro tema constatar que este debate en la primera mitad del siglo XX en Alemania se realiza bajo coordenadas que recuerdan las de la disputa sostenida dos siglos atrás por el humanista italiano Giambattista Vico (1668-1774) con el cartesianismo de su época. Frente a la llamada “filosofía crítica”, Vico defendía la importancia del sentido común, la fantasía y el cultivo de la retórica para la ciencia y la educación³. No es un azar que Gadamer comience su obra maestra reivindicando los conceptos humanistas presentes en Vico y combatiendo ferozmente el sometimiento de la verdad a la idea de origen cartesiano de “método”⁴. Tampoco es gratuito que Husserl –a diferencia de Heidegger o Gadamer– haya elegido a Descartes como figura central para introducir su propio pensamiento, repitiendo a su manera sus *Meditationes de prima philosophia*⁵. Igual que ocurría en la época de Vico, ahora, en pleno siglo XX, se trata de resolver nuevamente la oposición que se presenta entre el ideal cartesiano

3 Cf. Giambattista Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo,” en *Obras: Oraciones inaugurales, La antiquísima sabiduría de los italianos* (Barcelona: Anthropos, 2002), 75-126.

4 Cf. Gadamer, *Verdad y método I*, 48ss, 74, 384ss, 443 (GW I, 24ss, 47, 318ss, 371); “¿Qué es la verdad?,” en *Verdad y método II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 52, 54 (GW 2, 45, 48).

5 Cf. Edmund Husserl, *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, trad. Antonio Zirión (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), (en: Hua I, 185-249); *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), (en Hua I, 1-183).

de conocimiento científico-riguroso, universalmente válido y verificable por cualquiera, y aquella otra *sabiduría*, ajena a los desarrollos de la ciencia, que se encuentra presente en la historia, la cultura, la opinión y el saber común de los pueblos. Esta última, estrechamente ligada a la experiencia humana y a la formación individual, no parece poder ser substituida por el conocimiento absoluto de la ciencia, que busca extender sus fronteras al universo mismo de lo existente.

Esta oposición –difícil de conciliar– entre ciencia y opinión, entre *ἐπιστήμη* y *δόξα*, se refleja también en los debates de comienzos de siglo sobre el modo de ser de las ciencias, en los que “naturaleza” y “espíritu” aparecen como dos ámbitos distintos del conocimiento, dos esferas de realidad enfrentadas en una tensa relación. Frente al indiscutible éxito de las llamadas ciencias de la naturaleza y al carácter absoluto y verificable de sus resultados, se hace necesario debatir de nuevo el estatuto científico y la legitimidad del conocimiento de la filosofía y de los saberes históricos del espíritu⁶. Por su propio tema de estudio, la filosofía y las ciencias del espíritu aparecen inmediatamente vinculadas al humanismo; se ocupan del hombre y de la praxis, de las sociedades presentes y pasadas, de las obras realizadas por el espíritu humano y de las cuestiones relativas al sentido de la existencia, la sociedad, la historia y la humanidad en general. Ellas, sin embargo, no parecen poder brindar un conocimiento universal del desarrollo de las sociedades ni normas universales de acción, valores y conocimientos absolutos, aplicables al conjunto de la humanidad. El conocimiento cambiante de los pueblos y la diversidad espiritual de los mismos parecen, en efecto, irreconciliables con la pretensión de objetividad y universalidad del ideal de conocimiento científico. ¿Es necesario elevar el conocimiento cambiante del espíritu al mismo rango del conocimiento absoluto de la naturaleza? ¿Qué tipo de saberes constituyen las llamadas ciencias históricas del espíritu y cuál es el carácter propio de su científicidad? Los problemas tradicionales de los que se ocupa el humanismo se ven ahora referidos al debate sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, su autonomía o dependencia respecto de las ciencias de la naturaleza y su mayor o menor acoplamiento al ideal

6 Cf., por ejemplo, el discurso pronunciado por Dilthey en 1903: “La conciencia histórica,” en *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia* (Madrid: Alianza, 1980), XV-XVII.

absoluto de verdad⁷. ¿Puede la ciencia absoluta dar cuenta de las necesidades cambiantes de la vida práctica y de los fines de la vida social? El modo como los tres autores en cuestión plantean esta problemática y la manera como se sitúan frente a ella define el carácter propio de su pensamiento.

El positivismo científico y la crisis de la humanidad

Más allá del nuevo interés de Husserl en la década de los años treinta por el tema de la historia y el *sentido teleológico* que subyace en ella, así como por el “mundo de la vida” y de la opinión (*δόξα*), el sueño de realizar una filosofía científicamente rigurosa —expresado en el conocido artículo de la revista *Logos* (1911)— permanece constante en su pensamiento abarcando el conjunto de su filosofía. El mito de que el Husserl de la época de la *Crisis* (1934-1937) habría abandonado el ideal de la ciencia rigurosa es falso. Existen ciertamente nuevos temas y cambios importantes en la manera de abordar metodológicamente la fenomenología en esta época, pero ello no constituye una ruptura con sus convicciones anteriores ni una completa puesta en cuestión de su primera filosofía. Aquí se trata, más bien, del desarrollo consecuente —en medio del encuentro con la crítica y sobre la base de lo conseguido hasta entonces— de un único propósito fijado tiempo atrás⁸. A decir verdad, los documentos que componen el texto que conocemos con el nombre de *Crisis* revisten para nosotros un interés especial, pues en ellos se vuelve a abrir el expediente instaurado en el artículo de la revista *Logos*, en el que Husserl discutía con Dilthey a propósito de los peligros del historicismo y de la filosofía entendida

7 Dilthey es probablemente el antecedente más importante de esta problemática y uno de los autores con respecto al cual y desde el cual Husserl, Heidegger y Gadamer construirán su propia filosofía. Además de la ya citada *Introducción a las ciencias del espíritu*, cf. *Crítica de la razón histórica*, ed. Hans-Ulrich Lessig, trad. Carlos Moya Espí (Barcelona: Península, 1986).

8 Para apoyar este supuesto cambio en el pensamiento de Husserl, suele citarse fuera de contexto la frase que encabeza el anexo XXVIII de la *Crisis*: “Filosofía como ciencia, en cuanto sería, rigurosa, sí, ciencia apodíctica rigurosa —el sueño ha terminado [*ausgeträumt*]”. En este lugar, Husserl se queja de la tendencia de su época a abandonar el ideal de una ciencia rigurosa, pero no rechaza él mismo la pretensión de alcanzar dicho ideal. Por el contrario, insiste en el hecho de que esta pretensión reside oculta en los intentos imperfectos de los numerosos sistemas filosóficos y destaca la necesidad de una reflexión histórico-crítica que permita captar dicho telos. *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Herman Leo van Breda, vol. VI, Husserliana (Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 508. (La edición española no incluye los anexos.)

como “visión de mundo”⁹. Aquel filósofo comprometido con su oficio, que guarda fidelidad a la idea de una ciencia rigurosa y que se hace responsable de la humanidad entera al proponerse metas universales y al ponerlas al servicio de sus contemporáneos, se corresponde plenamente con el “funcionario de la humanidad” mencionado por Husserl en su trabajo tardío¹⁰. Por eso, al abordar el tema del humanismo en este autor, se hace necesario explicitar el modo como se entretajan y complementan mutuamente el ensayo acerca de la filosofía como ciencia rigurosa y los textos en los que Husserl trata de la crisis de la ciencia y de la humanidad.

De los tres autores en cuestión, Husserl es el único que habla de una “crisis de la humanidad”, que se corresponde con la crisis de la “humanidad europea” y, en particular, de las ciencias europeo-occidentales. Se trata de una crisis de sentido y de fundamentación de las ciencias y, en especial, de la filosofía, que surge como resultado propio del desarrollo histórico de la Modernidad europea y de la primacía que adquiere en esta época el positivismo científico. La “indigencia vital” en la que se encuentra el ser humano se da, según Husserl, a causa de la ausencia de una fundamentación racional absoluta de las ciencias y de la incapacidad de las mismas por ofrecer respuestas universalmente válidas para las cuestiones decisivas y fundamentales de la vida humana, de las que se han ocupado tradicionalmente las ciencias del espíritu y la metafísica¹¹. Esta ausencia de fundamento no concierne solamente a las ciencias del espíritu, sino que se extiende por igual a las ciencias objetivas de la naturaleza, las cuales son también relativas al “mundo de la vida”, en la medida en que éste constituye la base a partir de la cual se levanta aquel otro mundo ideal-objetivo construido teóricamente por ellas¹². ¿Cómo hacer frente a esta crisis de sentido y de fundamentación? ¿Cómo dar cuenta del mundo de la vida sobre el que se realiza toda praxis humana y científico-teórica?

Dos peligros, estrechamente relacionados entre sí, amenazan a la filosofía y, con ello también, a la humanidad entera: Por un lado, el peligro de caer en el

9 Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 58ss.

10 Cf. *Ibid.*, 73, 75 y 79; *Crisis*, 18. (Hua VI, 15.)

11 *Crisis*, 3, 5, 9. (Hua VI, 1, 3, 6.)

12 Cf. *Ibid.*, 136ss. (Hua VI, 132ss.)

escepticismo o relativismo historicista, que admite la pluralidad de “visiones de mundo” como siendo todas igualmente válidas. En su conocida disputa con la idea de filosofía como visión de mundo, Husserl expresa su preocupación citando las primeras frases de un trabajo de Dilthey en el que se dice lo siguiente: “Entre las razones que alimentan siempre el escepticismo, una de las más efectivas es la anarquía de los sistemas filosóficos”¹³. Más adelante, en el mismo lugar: “Así, la formación de la consciencia histórica destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía”¹⁴. Según esto, la diversidad de las visiones de mundo, la multitud de sistemas filosóficos históricamente dados y la progresiva toma de consciencia del carácter histórico del conocimiento, ponen en cuestión el propósito de alcanzar un conocimiento absoluto. En efecto, mal podría el historiador decidir sobre la verdad o falsedad de los sistemas filosóficos del pasado, cuando carece de criterios universales: “las razones históricas sólo pueden dar de sí consecuencias históricas” – manifiesta Husserl¹⁵. Esta pérdida de fe en la posibilidad de una filosofía universalmente válida y verdadera no es otra cosa que la pérdida de fe en sí mismo y en su razón por parte del ser humano; lo que evidencia la grave *crisis* en la que se encuentran la ciencia, la filosofía y toda la humanidad en general¹⁶.

El segundo de los peligros que amenazan a la filosofía es la posibilidad de sucumbir al positivismo científico. En su propio esfuerzo por tematizar la naturaleza pura, la ciencia natural hace abstracción de la subjetividad y del mundo circundante de la vida del espíritu. Su ideal de científicidad exige además que se excluya del comportamiento científico toda toma de posición valorativa, todo juicio sobre la “razón o sinrazón de la humanidad”, toda consideración sobre la configuración cultural del espíritu¹⁷. De esta manera, explica Husserl,

13 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 60; cf. Wilhelm Dilthey, “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen,” en *Weltanschauung, Philosophie und Religion* (Berlín Reichel & Co., 1911), 3.

14 Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 60; cf. Dilthey, “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen,” 4.

15 Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 63. Aunque Husserl no deja de reconocer que el objetivo fundamental de Dilthey coincide en gran medida con el suyo, destaca también el fracaso de éste al no haber reconocido la necesidad de una reflexión de tipo fenomenológico-transcendental acerca del espíritu humano. *Ibid.*, 63 (nota 12).

16 *Crisis*, 13. (Hua VI, 11.)

17 Cf. *Ibid.*, 6s, 325s, 353. (Hua VI, 4, 316, 343.)

las cuestiones últimas y supremas de la humanidad, de las que se ocupa tradicionalmente la filosofía, quedan desterradas de la ciencia, cuya verdad consistiría únicamente en la constatación de hechos. Eso explica el que el científico del espíritu se conforme meramente con describir hechos históricos, normas e ideales que aparecen y desaparecen a lo largo de la historia, en lugar de perseverar en su búsqueda de un conocimiento absoluto del ámbito de lo espiritual¹⁸. Al desterrar del pensamiento científico las cuestiones últimas de la humanidad, el concepto positivista moderno de ciencia involucra una grave restricción. Como dice Husserl: "El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía"¹⁹.

Pero eso no es todo. En la medida en que el positivismo intenta por todos los medios hacer del mundo de la vida y de la consciencia entregada a éste, objeto del conocimiento científico, termina llevando a cabo sin saberlo una *naturalización* del mundo espiritual²⁰. En efecto, la vida de la consciencia es concebida como un hecho positivo, cósmico, en medio del universo de los hechos naturales, que se asienta sobre la corporalidad físico-natural y que se hace depender, en última instancia, de los desarrollos de las ciencias de la naturaleza. El dominio de lo psíquico aparece entonces como una "variable dependiente de lo físico o, a lo sumo, un 'hecho concomitante paralelo' y secundario"²¹. Esto hace que la ciencia natural, pese a haber abstraído y desconectado de su ámbito propio todo lo espiritual, aparezca paradójicamente como aquella que se encontraría llamada a "desvelar asimismo los secretos del espíritu"²². Esta extensión de los presupuestos de la ciencia natural sobre la región de lo espiritual desconoce el carácter propio del espíritu humano e impide su genuina investigación: "considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido"²³.

18 Ibid., 226. (Hua VI, 219.)

19 Ibid., 9. (Hua VI, 7.)

20 Cf. Ibid., 133. (Hua VI, 130.)

21 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 15.

22 *Crisis*, 351s. (Hua VI, 341.)

23 Ibid., 327. (Hua VI, 317.)

La naturalización y positivización del espíritu humano atañe de manera particular a la psicología, que ve en el método experimental el fundamento de su conocimiento y que se toma a sí misma por “ciencia empírica de lo psíquico en el mismo sentido, por principio, que la ciencia física de la naturaleza es ciencia empírica de lo físico”²⁴. Al pretender erigirse, sobre una base positiva y empírica, como *ciencia filosófica auténtica, genuina lógica y teoría del conocimiento*, esta psicología psico-física desemboca en el llamado *psicologismo*: “La lógica y la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía habrían por fin, gracias a ella, logrado su fundamento científico e incluso han de encontrarse en plena transformación que las vuelva disciplinas experimentales”²⁵. El psicologismo no solamente interpreta el espíritu humano como un hecho de naturaleza físico-material, sino que trata las cuestiones de tipo *lógico*, que requieren un nivel diferente y superior de reflexión, desde la actitud natural, orientada al mundo, propia de las ciencias empíricas objetivas. Pretender fundamentar las ciencias positivas desde una ciencia positiva particular, como lo es la psicología, representa para Husserl una evidente posición circular y absurda²⁶. A decir verdad, naturalismo e historicismo, las dos grandes tendencias de pensamiento que se presentan en esta época, representan para Husserl dos caras de una misma moneda: el positivismo. En sus propias palabras:

Naturalistas e historicistas combaten por la visión del mundo, aunque los dos, desde lados diferentes, trabajan por tergiversar las ideas interpretándolas como hechos y por cambiar toda la realidad, toda la vida, en una mezcolanza incomprensible de “hechos”, sin idea alguna. La superstición del hecho les es a todos común²⁷.

Así pues, ni el intento de naturalizar el espíritu ni la simple toma de consciencia histórica están en condiciones de remediar la “indigencia vital” en la que se encuentra la humanidad: “Meras ciencias de hechos producen meros hombres de hechos”²⁸. Al criticar el imperio del positivismo científico, Husserl se presenta

24 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 33.

25 *Ibid.*, 20. Acerca de la primacía del método experimental, cf. *ibid.*, 57 (nota 9).

26 Cf. *Ibid.*, 16s, 21, 24, 39, 42s y 50s; *Crisis*, 19, 354s. (Hua VI, 19s, 344.)

27 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 79.

28 *Crisis*, 5. (Hua VI, 4.)

como defensor de la peculiaridad de las ciencias del espíritu frente al patrón ajeno impuesto por el modelo del naturalismo y, al mismo tiempo, como abanderado del ideal de una ciencia rigurosa de la consciencia y del mundo de la vida, capaz de brindar conocimientos universales acerca de lo histórico y lo social. ¿Cómo fundar una ciencia universal de la región de lo espiritual que, sin ejercer violencia sobre ella, consiga reconocer la peculiaridad de la misma y proporcione respuestas absolutas acerca de los grandes “enigmas del mundo y la vida” excluidos por el positivismo científico del conocimiento riguroso de la ciencia?

La idea de “ciencia rigurosa” como razón oculta de la humanidad

Si bien “calcular el curso del mundo no quiere decir comprenderlo” (Lotze)²⁹ y aunque cabe lograr “cosas importantes y realmente admirables” a propósito de la tarea de *comprender* la historia (Dilthey)³⁰, la filosofía no puede conformarse con la mera descripción de la evolución histórica de las configuraciones espirituales del pasado. Para Husserl, a diferencia de Lotze y Dilthey, no se trata simplemente de reconocer la diversidad de género de las dos regiones contrapuestas del saber (naturaleza y espíritu) y de percatarse de sus modos específicos de proceder (explicar y comprender), sino de alcanzar un conocimiento eidético-universal que, desde un plano que trascienda el carácter positivo de las ciencias, dé cuenta de la ley bajo la cual éstas y el conjunto de la vida humana se llevan a cabo. El desarrollo progresivo de este conocimiento apriórico-trascendental, válido para toda consciencia posible en un mundo posible, es aquello a lo que aspira la fenomenología trascendental y aquello que la constituye en genuina lógica y teoría del conocimiento.

Como se ha mencionado, Husserl destaca una y otra vez la primacía de la consciencia empírica precientífica y del mundo circundante de la vida al que ésta se encuentra constantemente dirigida, como referencia primera de todo conocimiento y base necesaria sobre la cual se edifica todo trabajo intelectual³¹. Así, en lugar de ser considerada como un elemento secundario, que se asienta

29 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 78.

30 *Ibid.*, 59s.

31 *Crisis*, I 33ss, 353. (Hua VI, I 30ss, 343.)

sobre la corporalidad físico-material y que depende de ella, la región de la vida histórica y espiritual representa, más bien, el presupuesto no reconocido de todo comportamiento teórico y práctico del ser humano. Con todo, el conocimiento universal al que la filosofía debería aspirar, si bien debe partir del reconocimiento de la vida práctica, no puede simplemente identificarse con ella, pues éste no consiste en asumir como “verdaderas” las evidencias cotidianamente admitidas por tradición, sino en la edificación progresiva *in infinitum* de una “verdad en sí”, esto es, una “verdad igualmente válida para todos cuantos no están cegados por lo tradicional”³². El propio ideal fenomenológico de “ir a las cosas mismas” tiene el sentido de no aceptar nada previamente dado por la tradición, ningún nombre o autoridad, ninguna filosofía concreta, sino de entregarse en completa libertad a los propios asuntos y a lo que ellos exigen³³. El saber de la tradición, fuente de prejuicios y de obscuridades, no puede equipararse con el saber absoluto de la ciencia. Por esta razón y pese al interés mostrado por la vida práctica, Husserl se mantiene fiel a la posición expuesta en su artículo de la revista *Logos*: “La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender”³⁴. ¿Puede la ciencia penetrar todos los ámbitos de la vida y reemplazar paulatinamente todas las autoevidencias tradicionales cotidianamente admitidas?

Según cuenta Heidegger en su primer curso de Marburgo (semestre de invierno de 1923/24), Husserl había manifestado por entonces en un seminario: “Si Descartes hubiera permanecido en la segunda Meditación, habría llegado a la fenomenología”³⁵. Se trata de una afirmación que el propio Husserl confirma más tarde al repetir él mismo las *Meditaciones cartesianas*, en un sentido aún más radical que el propio Descartes³⁶. Igual que ocurría en la época de Vico, Husserl suscribe nuevamente la aspiración cartesiana de substituir el saber de

32 Ibid., 342. (Hua VI, 332.); cf. *Meditaciones cartesianas*, 52s. (Hua I, 52s.)

33 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84s; cf. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), 58s. (Hua III/1, 51.)

34 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 76.

35 Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. Juan José García Norro (Madrid: Editorial Síntesis, 2008), 267. (GA 17, 268.)

36 Cf. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. (Hua I.)

la tradición por el conocimiento claro y distinto de la ciencia³⁷; una postura que, como veremos, tanto Heidegger como Gadamer critican y que, de hecho, hace pensar que la fenomenología y la hermenéutica constituyen, pese a su inmensa cercanía, dos tendencias filosóficas opuestas e incluso irreconciliables. ¿Puede la ciencia penetrar por completo el extenso ámbito de la opinión o existe un límite respecto de aquello que ella puede llegar a conocer? Vale la pena citar aquí *in extenso* uno de los fragmentos en los que Husserl presenta este ideal de verdad universal como un “valor absoluto” que debería guiar y transformar a toda la humanidad, tanto en el plano teórico como en el plano práctico de la vida cotidiana:

En virtud de la exigencia de someter la totalidad de la empiria a normas ideales, concretamente a las de la verdad objetiva, tiene lugar muy pronto una amplísima mutación del conjunto de la praxis de la existencia humana, o lo que es igual, de toda la vida cultural; ésta deja de recibir sus normas de la empiria cotidiana ingenua y de la tradición para pasar a hacerlo de la verdad objetiva. La verdad ideal se convierte así en un valor absoluto, que trae consigo una transformación universal de la praxis en el movimiento de la formación y en la constante influencia e irradiación en la educación de los niños. Si reflexionamos un momento sobre la naturaleza de esta transformación, comprenderemos muy bien lo inevitable de la misma: si la idea general de la verdad en sí se convierte en norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades situacionales reales y presuntas, entonces esto afecta, obviamente, también, a todas las normas tradicionales, a las del derecho, a las de la belleza, a las de la conveniencia, a las de los valores personales dominantes, a las de los valores de los caracteres personales, etc.³⁸.

Con estas palabras, Husserl desemboca en la discusión humanista acerca del papel de la ciencia en la educación y de los alcances de la misma para la praxis vital. Toda verdad humana cotidiana –y con ello también toda discusión sobre la ética, la política, el arte o el sentido de la vida– se presenta como *relativa* a

37 Cf. por ejemplo la Regla III: René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid: Alianza, 1996), 72ss. (AT X, 366ss.)

38 Husserl, *Crisis*, 343. (Hua VI, 333s.)

la verdad absoluta que una ciencia filosófica universal sería capaz de alcanzar *idealiter* en un punto infinito. ¿Qué significa este intento de supeditar el conocimiento de la praxis a la verdad universal de la ciencia? ¿Debe la razón práctica ser sometida a la tutela del conocimiento científico-riguroso o esta pretensión contradice su naturaleza? Por el momento, quede abierta la cuestión de si esta aspiración de la fenomenología husserliana hace realmente justicia a la praxis humana y de si esta subordinación de la praxis al conocimiento científico representa, en verdad, como algunos han manifestado, el restablecimiento de la dignidad de la *δόξα*: “La fenomenología conserva su pretensión de científicidad, sí, pero para restablecer la dignidad de la ‘doxa’, de la opinión”³⁹.

Ahora bien, si se ha de ser consecuente con el principio cartesiano de “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese [cada uno] con evidencia que lo es” —y Husserl, ciertamente, pretende serlo—⁴⁰, se hace necesario someter a examen el propio ideal de *ciencia*, con el ánimo de sacar a la luz sus rasgos ideales-fundamentales, verificar su legitimidad y establecer el carácter necesario de esta aspiración de la filosofía y de toda la humanidad. Por eso, en sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl comienza por “hacer claro y distinto” el “sentido teleológico” de la propia ciencia, es decir, por explicitar la intención hacia la cual ella tiende, más allá de los logros fácticamente alcanzados, y por establecer así una “idea general directriz de una auténtica ciencia”⁴¹. Con este modo de proceder, Husserl desconecta las ciencias históricamente dadas, entendidas como un hecho de la cultura. El *τέλος* descubierto con este procedimiento no consiste ya en el interés concreto de las ciencias existentes en un determinado momento de la historia, sino en el propósito ideal-universal al que se encuentra vinculada la idea misma de *ciencia*, que orienta todo desarrollo concreto y representa su “verdadero y auténtico sentido”. Así, el primero de los resultados de estas meditaciones puede enunciarse como sigue:

39 Julio César Vargas Bejarano, “‘Somos —cómo podríamos evitarlo— funcionarios de la humanidad’. El testamento filosófico de Edmund Husserl,” *Revista Co-herencia* 10, no. 20 (2014): 143, 157.

40 René Descartes, “Discurso del método,” en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Espasa Calpe, 2006), 53. (AT VI, 18.); cf. Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84; *Meditaciones cartesianas*, 54. (Hua I, 54.)

41 *Meditaciones cartesianas*, 49ss. (Hua I, 50ss.)

Prosiguiendo nuestras meditaciones en esta forma y dirección, reconocemos, filósofos que iniciamos nuestra actividad, que la idea cartesiana de una ciencia (y a la postre de una ciencia universal) obtenida partiendo de una absoluta fundamentación y justificación, no es nada más sino la idea que dirige constantemente todas las ciencias y su tendencia a la universalidad, como quiera que suceda con la realización efectiva de esta idea⁴².

Este mismo modo de proceder lo encontramos en los textos que componen la *Crisis*. Allí, con el propósito de ofrecer una nueva introducción a la fenomenología trascendental y de resolver con ello la crisis de sentido de las ciencias y la humanidad que antes hemos desarrollado, Husserl menciona la necesidad de realizar “cuidadosas y exhaustivas *investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico* para alcanzar, antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical”⁴³. Una vez más, estas indagaciones históricas no pretenden desarrollar una descripción historiográfica de la evolución concreta de humanidad, sino que buscan alcanzar el *sentido teleológico innato* que rige el desarrollo mismo de la historia europea, esto es, aquello que todas las realizaciones históricas concretas han querido continuamente alcanzar –a sabiendas o no– en el esfuerzo continuado de los seres humanos por comprenderse a sí mismos y por entender el mundo cambiante en el que viven⁴⁴. Como he sugerido, el *τέλος* alcanzado en este análisis histórico-crítico no es ya un conocimiento de hechos, sino un *conocimiento esencial* que preside por igual el desarrollo de todos los pueblos. En palabras de Husserl: “El *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que viene inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global”⁴⁵.

Si bien en el artículo de la revista *Logos* la historia apenas figuraba como posible fuente de motivación filosófica –y no como objeto explícito de una investigación fenomenológica–⁴⁶, es un error ver en este nuevo interés por

42 Ibid., 52. (Hua I, 52.)

43 *Crisis*, 18. (Hua VI, 16.)

44 Ibid., 329s. (Hua VI, 320.)

45 Ibid., 330. (Hua VI, 320s.)

46 Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84s.

la historia un abandono del ideal de “ir a las cosas mismas”. Aquí no se trata, en efecto, de apropiarse acríticamente del contenido concreto transmitido por la historia, sino de identificar el sentido universal subyacente en la vida histórica intersubjetiva de la humanidad, *unida teleológicamente*. Este modo de procedimiento, que se asemeja en alguna medida a la “intuición de esencias”, presenta cierto paralelismo con el análisis de la estructura teleológica de la vida intencional, desarrollado por Husserl en otros trabajos⁴⁷. Igual que la consciencia individual *tiende* al cumplimiento de sus intencionalidades, la propia humanidad y la ciencia misma, en sus desarrollos históricos intersubjetivos, buscan alcanzar el cumplimiento fáctico de un propósito ideal. De este modo, el acontecer mismo de la historia puede ser visto como el desarrollo concreto de dicho *télos*, esto es, como el despliegue parcial, *escorzado*, de un sentido teleológico que solamente en el infinito alcanzaría su pleno cumplimiento.

Racionalidad y europeización del mundo

De acuerdo con lo anterior, la idea de una racionalidad plena y verdadera, así como su posible configuración en una ciencia racional de validez universal es, de acuerdo con Husserl, el *télos* oculto hacia el cual tiende la filosofía desde su nacimiento; un sentido universal e infinito, latente en las manifestaciones históricas, que ella debe hacer consciente y que debe de nuevo reivindicar, frente a la pérdida de fe en la razón y en el *sentido racional* que orienta a la historia⁴⁸. De acuerdo con este ideal, la filosofía ha de convertirse en “maestra en la obra eterna de la humanidad”⁴⁹. Ella tiene la responsabilidad de poner en obra el *télos* de la racionalidad, desarrollando una filosofía universal, científicamente rigurosa, capaz de conferir un sentido racional a la existencia humana, de ofrecer respuestas absolutas sobre los grandes “enigmas del mundo y la vida” de los que se ocupa tradicionalmente la metafísica y de brindar a la praxis orientaciones normativas universales⁵⁰. En esto consiste el ejercicio de “la

47 Para un análisis más detallado del concepto de teleología véase: Guillermo Hoyos Vásquez, “Acerca del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl,” en *Investigaciones fenomenológicas* (2012), 29-56.

48 Husserl, *Crisis*, 13. (Hua VI, 11.)

49 *La filosofía como ciencia rigurosa*, 8.

50 *Ibid.*, 78; *Crisis*, 16. (Hua VI, 13.)

función arcóntica de la humanidad entera” que corresponde a la idea infinita de la filosofía que Husserl mismo pretende encarnar con el desarrollo de su fenomenología trascendental⁵¹. De esta filosofía universal dependería “la salud y la autenticidad de la espiritualidad europea”⁵².

Ahora bien, estrictamente hablando, el que filosofa no desarrolla tareas individuales, sino infinitas y universales. Al hacer suya esta responsabilidad, la fenomenología husserliana adquiere el sentido de un *humanismo auténtico*, racionalmente fundado, que impulsa el desarrollo de una nueva humanidad “capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos”⁵³. Convertido en “funcionario de la humanidad”⁵⁴, el filósofo no hace, en el fondo, otra cosa que desarrollar lo más propio de sí mismo, esto es, el ejercicio de la razón y de la praxis teórica racional, orientada hacia el conocimiento de la verdad apodíctica universal. Husserl reivindica así la “buena y vieja” definición del hombre como *animal racional*⁵⁵. Latente en la historia y en el individuo, la razón penetra todos los ámbitos de la realidad y de la vida, otorgándoles una fundamentación absoluta y un sentido incondicional:

La razón es el lema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales ‘absolutamente’, ‘eternamente’, ‘supratemporalmente’, ‘incondicionalmente’ válidos. Si el hombre se convierte en un problema ‘metafísico’, en un problema específicamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el ‘sentido’, la razón en la historia⁵⁶.

51 *Crisis*, 346. (Hua VI, 336.)

52 *Ibid.*, 348. (Hua VI, 338.)

53 *Ibid.*, 339. (Hua VI, 329.)

54 *Cf. Ibid.*, 18. (Hua VI, 15.)

55 *Cf. Ibid.*, 9, 13, 280, 283, 347s. (Hua VI, 7, 11, 272, 275s, 337.)

56 *Ibid.*, 9. (Hua VI, 7.); *cf. La filosofía como ciencia rigurosa*, 18s.

La *razón* constituye, para Husserl, el elemento humano específico que une a todos los pueblos entre sí y que los incita secretamente a *européizarse*⁵⁷. La idea de una ciencia rigurosa, absolutamente racional y omnicomprensiva, no es un hecho de cultura entre otros, vinculado a intereses particulares; no es una “visión de mundo” más entre otras posibles. Se trata, por el contrario, de un patrimonio universal, que vincula a todos por igual y que posee por sí mismo una validez incondicional. Así pues, la crisis de la ciencia europea y su solución racional no conciernen solamente a los pueblos de Europa, sino a toda la humanidad en general, que se ve reconocida en el ideal de ciencia fundado por los griegos y que tiende progresivamente hacia su pleno desarrollo.

El primado de la historia sobre la consciencia

En términos generales, podría decirse que Husserl y Heidegger coinciden en criticar el positivismo científico y la naturalización de la región del espíritu. Frente al desconocimiento del carácter propio del ser humano, ambos concuerdan en reivindicar la primacía y peculiaridad del “mundo de la vida” y en buscar el desarrollo de una *ciencia originaria* –esto es, del *origen*– que sirva de fundamento para las demás ciencias y saberes. Sin embargo, la misión de la filosofía, el planteamiento mismo del problema fundamental del cual ésta habría de ocuparse, el papel que le corresponde en la historia y el modo de entender el espíritu humano –punto de partida y tema central de la misma–, resultan del todo diferentes en ambos autores y abiertamente contradictorios entre sí.

Pese a haber reconocido en su época tardía la anterioridad del “mundo de la vida”, Husserl sigue considerando la consciencia como instancia en la que se *constituye* todo sentido y validez óptica. Por eso, sus análisis de la historicidad, del mundo de la *δόξα* y de la vida pre-teorética terminan siempre siendo tratados como problemas de sentido de la consciencia trascendental, susceptibles de ser llevados a la generalidad del conocimiento esencial. Este afán de fundamentación absoluta del conocimiento en una consciencia constituyente, el privilegio de la actitud teórico-reflexiva y el primado de la intuición presentes en él, representan a los ojos de Heidegger la pérdida del suelo primordial, a

57 *Crisis*, 329s, 331. (Hua VI, 319s, 321.)

partir del cual podría interpretarse de manera adecuada el modo de ser del ser-ahí (*Dasein*) humano. Para Heidegger, la característica fundamental del actuar humano y el verdadero punto de origen de todo darse de mundo no es la autoconsciencia, sino el comprender de tipo práctico-sobrentendido, al cual el ser-ahí se encuentra entregado antes de toda posible reflexión y tematización. Tal como lo afirma Gadamer: "La facticidad del estar ahí [*Da-sein*], la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro 'cogito' como constitución esencial de una generalidad típica"⁵⁸. En este sentido, los análisis de la consciencia realizados por Husserl aparecen considerados ahora, por parte de Heidegger, como desarrollos secundarios, que surgen del ámbito primario de sentido en el que se desenvuelve comprensivamente el ser-ahí fáctico, antes de toda posición reflexiva explicitante. Como se aclara en *Ser y Tiempo*: "También la 'intuición de esencias' de la fenomenología se funda en el comprender existencial"⁵⁹.

Ahora bien, aunque la descripción y los análisis de la intencionalidad realizados por Husserl daban cuenta, en cierta medida, del *carácter interpretativo* del conocimiento humano y su configuración temporal en un *horizonte de sentido*, el afán de atenerse exclusivamente a las cosas mismas, con total independencia de la tradición heredada, y de elevarse por encima de la historia en busca de un saber absoluto, lo llevan a desconocer la historicidad de la consciencia y el papel positivo de los prejuicios en el desarrollo mismo del conocimiento. Como Husserl mismo reconoce en relación con las interpretaciones históricas presentes en la *Crisis*: "Todo esto no pretende ser, empero, una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un presentimiento vivo que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios"⁶⁰. ¿Puede la fenomenología aspirar legítimamente a un conocimiento ideal-absoluto, libre de todo prejuicio? ¿Logra la crítica histórica desarrollada por el Husserl tardío identificar el auténtico *télos* universal que regiría efectivamente

58 Gadamer, *Verdad y método* I, 319. (GW I, 259.)

59 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, I ed. (Madrid: Trotta, 2003), 171. (SZ, 147.)

60 Husserl, *Crisis*, 330. (Hua VI, 321.)

el desarrollo concreto de las sociedades? ¿Es ésta verdaderamente una posibilidad humana?

Hacia 1924, refiriéndose implícitamente al debate sostenido por Dilthey y Husserl a propósito del historicismo y de la filosofía como “visión de mundo”, Heidegger realizaba el siguiente diagnóstico de su época:

La generación actual cree estar en la historia, cree incluso estar sobrecargada de historia. Y se lamenta del historicismo, que es *lucus a non lucendo* (bosque sin luz). Pero se da el nombre de historia a algo que no lo es en absoluto. Dado que todo se disuelve en historia, dicen los hombres del presente, hay que conquistar de nuevo lo suprahistórico⁶¹.

Como vimos, desde el punto de vista defendido por Husserl, por tratarse de un saber empírico, la interpretación de los hechos históricos (historiografía) no puede más que quedar excluida del dominio del conocimiento absoluto; razón por la cual, al retomar el tema de la historia en su periodo tardío, exige la realización de una labor crítica que permita sacar a la luz el *télos* ideal-universal, subyacente en el devenir histórico concreto de la humanidad. Evidentemente, esta conquista de lo suprahistórico no implica el reconocimiento de la historicidad, es decir, no constituye una afirmación del contenido concreto de la tradición y de su influencia en el presente viviente, sino que consiste más bien en una *desconexión* de la praxis y de la historia, que pretende descubrir la ley universal que regiría su curso y que se impone luego como norma absoluta de acción que habría de dirigir a la filosofía y a toda la humanidad.

De acuerdo con Heidegger, más allá de su propio deseo y voluntad, el ser humano ha sido entregado a un mundo de comprensión compartida, determinado por la historia y la tradición, pre-articulado conceptualmente en una lengua y un decir interpretante concreto. Arrojado en dicho mundo, el ser-ahí se comprende a sí mismo, a las cosas y a los demás, de cierta manera, no elegida por él, la mayor parte de las veces encubridora y poco transparente. Mientras que Husserl intenta descartar por completo los prejuicios de la tradición, Heidegger

61 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero y Raúl Gabás Pallás (Madrid: Trotta, 1999), 57. (GA 64, 123.)

busca asumirlos e incorporarlos como dato fenoménico auténtico y punto de partida del pensamiento. De acuerdo con Heidegger, la fenomenología tendrá que aprender a reconocer el carácter positivo y necesario de la relación circular que siempre se tiene con la historia; aspecto que Gadamer mismo subraya en el pensamiento de su maestro y que reivindica para sus propios fines⁶². En este sentido, como dice Heidegger: “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta”⁶³. El planteamiento heideggeriano del llamado “círculo de la comprensión” constituye, de hecho, una transformación del lema fenomenológico de “ir a las cosas mismas”, en la cual se reconoce el privilegio de la historia sobre la consciencia y la imposibilidad de abstraer las “cosas mismas” de la tradición y de separarlas de su propia interpretación. Por eso, el *λέγος* de la fenomenología no puede ser otro que la *hermenéutica*⁶⁴. La tarea de interpretar es la única que puede reconfigurar –sin desconocerla– la propia “situación hermenéutica” y el “estado interpretativo” en el que se ha nacido y crecido, y al interior de los cuales es posible hacerse una idea *adecuada* –mas no absoluta– de aquello que se ofrece a la comprensión. No se trata, pues, de desconocer la propia historicidad, sino de asumirla explícitamente y de llevarla al encuentro de la cosa misma.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, el rasgo esencial del ser-ahí cotidiano es la constante huida de sí mismo, que le oculta su más propia posibilidad: su muerte. La preocupación por el relativismo y la consecuente aspiración a un conocimiento suprahistórico hacen parte de la autointerpretación cotidiana del ser-ahí. Éste tiene la tendencia a huir de su más propia posibilidad, refugiándose en las interpretaciones alienantes y tranquilizadoras que configuran la situación hermenéutica del momento⁶⁵. Solamente la experiencia anticipada de propia muerte –el *adelantarse*, en cierta forma, hacia ella–, podría ofrecerle al ser-ahí una genuina comprensión de la historia, que traiga consigo la consciencia del

62 Cf. Gadamer, *Verdad y método* I, 331ss. (GW I, 270ss.)

63 Heidegger, *Ser y tiempo*, 176. (SZ, 153.); cf. Ramón Rodríguez, “La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en Ser y Tiempo,” en *Heidegger hoy: Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011).

64 Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 60. (SZ, 37.); al respecto, véase mi estudio: “Hermenéutica: el lógos de la fenomenología,” *Studia Heideggeriana III* (2014): 127-158.

65 *El concepto de tiempo*, 57. (GA 64, 123).

arrojamiento en el que éste se encuentra y que posibilite el reconocimiento de la finitud de todo plan y de todo saber⁶⁶. El problema husserliano de la unidad temporal de la consciencia y de las vivencias que en ella se constituyen es trasladado por Heidegger, primero, al plano de la facticidad, cuyo darse transcurre entre el nacimiento y la muerte; segundo, al plano del acontecer mismo de la historia del ser, cuya ley no puede ser descubierta de manera plena por ninguno⁶⁷. Para Heidegger, Husserl no habría conseguido entender realmente lo que significa que el ser-ahí sea *histórico*.

Historia de la metafísica y tecnificación

De un modo semejante a como ocurre con Husserl, puede reconocerse en el pensamiento Heidegger una orientación determinada de la historia de occidente, que define la labor concreta del ser humano en las diferentes épocas y el modo como éste se comporta frente a las cosas. Sin embargo, la interpretación histórico-destinal del acontecimiento del ser realizada por Heidegger, guarda muchas diferencias con respecto a la visión husserliana de la historia y a la identificación que en ella se realiza del *télos* que rige la humanidad. De hecho, la conclusión misma a la que Husserl llega con respecto al humanismo, esto es, la reivindicación del ideal universal de la *razón* como *télos* oculto de la humanidad y esencia misma del hombre, constituye el elemento central del “olvido del ser” criticado por Heidegger. Para este último, la “crisis de la humanidad” —si se me permite hablar así— no se encuentra en la ausencia de una fundamentación absoluta del conocimiento, sino precisamente en el ideal mismo de la filosofía como ciencia rigurosa, en su afán de fundamentación, en su pretensión de dominio y control, y en la interpretación corriente de la esencia del hombre como *animal racional*. A los ojos de Heidegger, el humanismo trascendental defendido por Husserl no sería más que la expresión del pensamiento metafísico inadecuado, que domina desde la época griega toda la ontología, antropología y lógica tradi-

66 Cf. *Ser y tiempo*, 403ss. (SZ, 387ss.)

67 Cf. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Trotta, 2002). (Hua X.); Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2008). (GA 64.)

cionales, y que ha conducido a la tecnificación progresiva de la filosofía, el conocimiento y la sociedad⁶⁸.

Si bien los interlocutores principales de la *Carta sobre el humanismo* son Sartre y Beaufret⁶⁹, es posible referir la definición del “humanismo metafísico” que Heidegger establece allí, a los planteamientos de Husserl que hemos analizado antes:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica⁷⁰.

En la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía, aquel humanismo que se constituye como inicio y fundamento de la metafísica es —propriadamente hablando— el de Platón; cuya concepción de la verdad como “corrección del representar” y del ser como *ἰδέα*, determinan la historia entera de occidente⁷¹. Si bien la propuesta husserliana no funda por sí misma una nueva metafísica, se basa sí en una, a saber, la metafísica platónica asumida por Descartes, que constituye desde entonces la base del pensamiento moderno y, en gran medida, contemporáneo. Mucho antes de la redacción de las *Meditaciones cartesianas* por parte de Husserl, Heidegger había tenido ocasión de comparar ambas perspectivas, analizando los fundamentos medievales de la ontología cartesiana del mundo como *res extensa* y de la consciencia como *res cogitans*, así como la aceptación implícita de esta distinción por parte de Husserl⁷². Heidegger reprocha una y otra vez a estos autores, por un lado, el haber pretendido fundar

68 Cf. *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 2006), 165. (GA 20, 179s.)

69 Al respecto, véase mi trabajo: “Humanismo y superación del subjetivismo,” en *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011), 407-429.

70 “Carta sobre el Humanismo,” 265. (GA 9, p. 321).

71 Cf. “La doctrina platónica de la verdad,” 196s. (GA 9, p. 236s.)

72 *Prolegómenos*, 133. (GA 20, 139.) El primer curso de Marburgo constituye uno de los análisis más prolijos de la relación entre Descartes y Husserl, y uno de los documentos que permiten reconstruir con detalle la crítica de Heidegger. Cf. *Introducción a la investigación fenomenológica*, 117-286. (GA 17, 109-290.)

el conocimiento humano sobre la base de la certeza apodíctica del *cogito* y, por otro lado, la omisión de la pregunta por el sentido de ser del *sum* de este *cogito sum*. Husserl no solamente habría omitido la pregunta por la “verdad del ser”, sino que también habría dejado en la oscuridad la pregunta por el ser de la consciencia intencional, necesaria para el desarrollo de su tema. De acuerdo con Heidegger, aquello que anima, en el fondo, a ambos autores no es la pregunta por el ser de la consciencia humana, sino la pregunta acerca de cómo puede dicha consciencia ser objeto de una ciencia absoluta⁷³. Por eso, el joven Heidegger termina concluyendo lo siguiente:

Así pues, la fenomenología, ¡resulta ser *no fenomenológica!* –es decir, ¡resulta ser *pretendida, falsamente fenomenológica!* Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional*, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias de lo ente* (consciencia y realidad) *sin haberse aclarado o al menos cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue*⁷⁴.

Pese al celo que muestra Husserl por separar la esfera de lo espiritual de la esfera de lo natural, de acuerdo con Heidegger, éste acaba atribuyendo el modo de ser de la realidad natural a la consciencia intencional⁷⁵. Así pues, la crítica husserliana al naturalismo y al positivismo científico no resulta ser lo suficientemente radical. El afán de las ciencias históricas del espíritu por justificar su existencia frente al imperio de las ciencias de la naturaleza y la pretensión que tiene la filosofía de convertirse en una ciencia rigurosa y absoluta, no provienen solamente de la tendencia del ser humano a huir de sí mismo –como ya dijimos–, sino que hacen parte también del encubrimiento y la alienación propios de la época técnica en la que éste vive.

Para el Heidegger tardío, el ser mismo acontece históricamente en distintas “épocas”, que definen y prefiguran el modo como los seres humanos dispo-

73 *Prolegómenos*, 139s. (GA 20, 147s.)

74 *Ibid.*, 163. (GA 20, 178.)

75 *Ibid.*, 144; “Carta sobre el Humanismo,” 266. (GA 9, 322.)

nen del mundo y de sí mismos⁷⁶. Igual que en su filosofía temprana Heidegger destacada el abandono del sí-mismo cotidiano al “se” o al “uno” impersonal (*das Man*), en su pensamiento tardío insistirá en la entrega del ser humano concreto al “destino del ser”, esto es, al proyecto de sentido que se desarrolla a lo largo de la historia y en el cual, reteniéndose a sí mismo, el ser ofrece las cosas en un marco determinado de interpretación, al mismo tiempo que se oculta, negando a los mortales el conocimiento de su esencia⁷⁷. La técnica es la manera concreta como se ofrecen o salen de lo oculto todas las cosas: “En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido”⁷⁸. El ideal husserliano de la filosofía como una tarea infinita de la humanidad, que puede ser desarrollada mancomunadamente y de manera progresiva por la comunidad de filósofos-funcionarios, representa una visión permeada por la técnica, en la que todas las cosas se convierten en objetos de una consciencia. Interpretando la situación del ser humano en la Modernidad con base en un poema de Rilke, Heidegger manifiesta en otro lugar lo siguiente:

En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado. El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica⁷⁹.

Así pues, el filósofo “funcionario de la humanidad” del que hablaba Husserl acaba siendo para Heidegger un “funcionario de la técnica”, que contribuye al ocultamiento de la “verdad del ser” mediante su afán de calcular, dominar y controlar el actuar humano y todo aquello que existe. No es, como creía Husserl, el positivismo el que decapita la filosofía, es más bien la pretensión de hacer del ser humano y de todas las cosas el objeto de una ciencia absoluta el que lo hace. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se queja de la

76 Cf. “Tiempo y ser,” en *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003), 283. (GA 14, 13.)

77 Ibid., 282s. (GA 14, 12s.)

78 “Carta sobre el Humanismo,” 279. (GA 9, 340) ; cf. “La pregunta por la técnica,” en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), 14ss.

79 “¿Y para qué poetas?,” en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1995), 218. (GA 5, 271.)

aspiración de la tradición humanista de formar o cultivar el espíritu, con el fin de alcanzar una *humanitas* determinada. Detrás de la preocupación por la educación, se camufla siempre un ideal específico de humanidad que constriñe al ser humano y al pensamiento. Según esto, la pretensión husserliana de elevar la humanidad a la dignidad de la razón universal, no sería más que otra forma de humanismo metafísico. Entendida de una manera “técnica”, sometida al ideal de la ciencia rigurosa y a la necesidad de ofrecer respuestas universales a la humanidad, la filosofía acaba convertida en un asunto de escuela, en un instrumento de formación y de empresa cultural: “Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la ‘filosofía’”⁸⁰.

Heidegger habla en diversos contextos de la necesidad de un cambio de actitud frente a esta manera de ver y comprender las cosas; un “nuevo comienzo” en la historia, anunciado por ciertos pensadores y poetas, que permitiría en alguna medida hacer experiencia de la verdad encubierta del ser. No se trata de algo que los seres humanos puedan realizar bajo su propia voluntad e iniciativa, sino de algo que depende en realidad del ser mismo, de la historia. La interpretación técnica del mundo implica el abandono del ser como elemento del pensar. Lo único que puede hacerse es intentar mantenerse en dicho elemento. Pese al rechazo de todo humanismo y de todo ideal de humanidad por parte de Heidegger, la escucha atenta del ser mismo, en una correspondencia que no pretende dominarlo, constituye para él una extraña suerte de “humanismo”, no metafísico, que “piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser”⁸¹.

Saber moral y verdad de la tradición

Aunque *Verdad y método* puede ser visto como una respuesta crítica a la *Carta sobre el humanismo*⁸², Gadamer comparte con Heidegger el reconocimiento de la historicidad y los reproches a la fenomenología que se derivan de la misma. Su “hermenéutica filosófica”, cuyo título indica ya que ésta se ve a sí misma

80 “Carta sobre el Humanismo,” 262. (GA 9, 317.)

81 Ibid., 260. (GA 9, 314.)

82 Véase mi trabajo: “La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano.”

como una labor eminentemente *interpretativa* —y, en consecuencia, *histórica*—, dista mucho del ideal husserliano de conocimiento absoluto, del desprecio de Husserl por la “sabiduría” de la tradición, de su sometimiento de la praxis humana a ideales universales y de su confianza en la idea moderna de “método”. Al igual que Heidegger, Gadamer destaca la participación en la historia, la primacía de la vida práctica sobre la razón teórica y el papel positivo de los prejuicios en el círculo de la comprensión. Sin embargo, va mucho más lejos que su maestro, al reconocer el aporte de la tradición humanista a la filosofía y al realizar una “rehabilitación de autoridad y tradición” que riñe con la actitud crítica frente a todo prejuicio por parte de la fenomenología, así como con la tesis heideggeriana del “olvido del ser” en el pensamiento metafísico. Oponiéndose al ideal cartesiano de conocimiento, Gadamer busca revalorizar el contenido de verdad presente en la tradición y en la praxis humana en general; una *verdad* que no puede ser entendida bajo la idea moderna de “método” y que no llega a ser reconocida bajo los presupuestos de una filosofía entendida como ciencia rigurosa.

Como vimos, aunque Husserl reconocía formalmente el “presupuesto” de la historia y la pertenencia a una comunidad⁸³, su afán de fundamentar objetivamente el conocimiento y de alcanzar una “verdad en sí”, verificable mediante un *método* riguroso, lo llevan a situar el saber de la opinión (δόξα) y de la praxis humana en general, en un plano secundario, subordinado al conocimiento absoluto de la ciencia. Para él, la verdad cotidiana, el contenido de la historia y el acervo cultural de la tradición aparecen reconocidos principalmente como un obstáculo en el descubrimiento de la “cosa misma⁸⁴” o, en el mejor de los casos, como mero correlato noemático de la consciencia, cuyo valor de verdad resulta indiferente para el fenomenólogo. Gadamer, por el contrario, se esfuerza por resolver la “oposición abstracta entre historia y saber⁸⁵”, que puede identificarse todavía en el Husserl tardío, siguiendo de cerca los planteamientos de Heidegger, quien además de caracterizar la historia como *presupuesto* necesario de todo conocimiento, no duda en calificarla y en

83 Cf. Husserl, *Crisis*, 278, 354. (Hua VI, 270, 343s.)

84 Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84; *Crisis*, 343. (Hua VI, 333s.)

85 Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (Paris: Éditions du Seuil, 1996), 56.

asumirla como ámbito originario de la *verdad*, en el que habita el ser humano: “No somos nosotros los que presuponemos la ‘verdad’, sino que es ella la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que ‘presupongamos’ algo⁸⁶”. Para Gadamer, la historia y el contenido de verdad presente en ella constituyen el fundamento mismo del ser humano, cuya “consciencia” –siempre finita y limitada– no es otra cosa que el resultado de los efectos de la tradición. Así pues, no se trata simplemente de identificar de modo formal la determinación de la historia, sino de asumirla reconociendo el contenido transmitido y entrando en el diálogo infinito que se sucede de generación en generación, a través de la palabra de las tradiciones.

Como es sabido, con el fin de alcanzar un conocimiento universal de tipo trascendental, Husserl se sale reflexivamente de la relación original que se tiene con la verdad de la tradición, desconectando en sus análisis todo interés práctico y toda posición existencial sobre la verdad o falsedad del contenido transmitido. En efecto, la actitud teórica-universal alcanzada mediante la *ἐποχή* fenomenológico-trascendental, se diferencia radicalmente de la actitud natural, orientada por los “intereses naturales de la vida”⁸⁷. En la *Crisis*, esta actitud universal y pura es complementada por una nueva “actitud práctica” en la que el fenomenólogo pone la ciencia desinteresada así descubierta al servicio de la humanidad concreta, la cual podría entonces recibir el beneficio de la crítica y orientarse por ideales universales. Al respecto, comenta Husserl:

Esto ocurre en forma de una praxis de nuevo cuño, la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital, de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos y crecidos a partir de la vida de la humanidad y, con ello, también la de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo tácito o expreso; y en una secuencia ulterior una praxis que apunta a elevar mediante la razón científica universal a la humanidad según normas veritativas de todas las formas, a transformarla en una humanidad nueva desde la raíz, capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos⁸⁸.

86 Heidegger, *Ser y tiempo*, 247. (SZ, 227s.)

87 Husserl, *Crisis*, 337ss. (Hua VI, 327ss.)

88 *Ibid.*, 338. (Hua VI, 329.)

Más allá del evidente beneficio que supone la discusión crítica de las tradiciones y costumbres a la luz de los descubrimientos científicos, la pretensión de someter la praxis a normas universales, esto es, de fundar la razón práctica en el descubrimiento de conocimientos teóricos absolutos y de crear una humanidad absolutamente auto-responsable, no acierta a reconocer el carácter propio de dicha praxis, la *pretensión de verdad* existente en la historia y en las tradiciones ni el papel de la opinión en el actuar humano. Hay sin lugar a dudas diferencias de principio entre la *δόξα* y la *ἐπιστήμη*. Pero el deseo de alcanzar un conocimiento científico absoluto de la región del espíritu no puede llevar a pretender eliminar o reemplazar el *saber común* propio de la *φρόνησις* ni a confundirlo con la *τέχνη*⁸⁹. A diferencia de la técnica, que puede ser enseñada y reproducida metódicamente, la *φρόνησις* constituye un saber adecuado de las circunstancias que solamente “se aprende” en su ejecución práctica. ¿Qué tipo de saber es éste que se resiste al dominio absoluto de la ciencia y a la reproducción técnica que supone el método? ¿Son filosofía y las ciencias del espíritu más cercanas al conocimiento práctico que al conocimiento teórico-desinteresado buscado por Husserl?

Estas preguntas nos remiten de nuevo al debate entre el cartesianismo y el humanismo mencionado al comienzo⁹⁰. Como es sabido, frente a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático, Vico hace valer el primado epistemológico del mundo de la historia y de la comunidad de vida presente en el cultivo humanista de la retórica⁹¹. Lo decisivo para la vida y para la sociedad no se encuentra en la generalidad abstracta de la razón, sino en el sentido de lo justo y del bien común, que hacen parte de la generalidad concreta, propia de la comunidad de la que participan todos los seres humanos. Vico se remite, en este contexto, al concepto romano de *sensus communis*, que no trata del conocimiento verdadero de la ciencia, sino del conocimiento comunitario de lo *verosímil* (*εἰκός*). Las posibilidades de demostración no agotan por entero el ámbito del conocimiento humano. Al contrario, la formación de este *sensus communis*, constituye el tema central de la educación y de la vida en comunidad,

89 Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 59ss; *Verdad y método I*, 383ss. (GW I, 317ss.)

90 *Verdad y método I*, 50ss. (GW I, 26ss.)

91 Cf. Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo,” 75-126.

en los cuales el conocimiento científico no puede más que ocupar un papel marginal: “La conclusión desde lo general y la demostración por causas no pueden bastar porque aquí lo decisivo son las circunstancias”⁹².

Tacto, sentido común, gusto y capacidad de juicio, algunos de los conceptos humanistas con los que Gadamer abre su obra, presuponen todos ellos la idea de la *formación* (*Bildung*) de un *sentido*, que hace posible distinguir y valorar con seguridad en el ámbito correspondiente, aunque no se pueda dar razón de ello⁹³. La praxis humana se funda en la estrecha relación de pertenencia entre el intérprete y el asunto del cual éste se ocupa. La formación es un proceso continuo en el que lo que era extraño y desconocido se integra en la vida del intérprete, transformando su horizonte y enriqueciendo su perspectiva⁹⁴. La experiencia realizada eleva a la consciencia a una nueva generalidad que conserva todo lo vivido y que se abre con ello hacia lo nuevo. Es digno de destacar aquí el carácter histórico-formativo del concepto gadameriano de “horizonte” (fuertemente inspirado de Hegel), ausente en las descripciones husserlianas del carácter horizontal del consciencia: “El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido”⁹⁵.

La *formación* como elemento humano central es para Gadamer también la característica fundamental de las ciencias históricas del espíritu y de la propia filosofía, cuyos asuntos se encuentran en estrecha relación con el propio ser del investigador y no pueden ser separados de la situación concreta en la cual éste se encuentra. Por eso, frente a la crisis de fundamentación de las ciencias del espíritu, que Dilthey busca resolver con el planteamiento del método del “comprender” –por oposición al “explicar”– y que Husserl pretende remediar con el establecimiento de la ciencia absoluta del mundo de la vida, Gadamer subraya el carácter histórico del conocimiento espiritual-científico, su vínculo indisoluble con el ser del investigador y con el contenido transmitido por las tradiciones, y la irreductibilidad del mismo al conocimiento científico-teórico.

92 Gadamer, *Verdad y método* I, 52. (GW I, p. 28.)

93 Cf. *Ibid.*, 45ss, 70s. (GW I, 21ss, 43s.)

94 Cf. *Ibid.*, 421ss. (GW I, 352ss)

95 *Ibid.*, 46. (GW I, 23s.)

No se trata pues de un problema de método ni de fundamentación racional del saber; sino del reconocimiento de las peculiaridades ontológicas de la historia y de la praxis humana. El conocimiento del que tratan las ciencias históricas del espíritu se asemeja grandemente al saber moral que orienta la praxis, tal como lo reconocía ingenuamente el empirismo inglés:

Por el contrario, frente a esta ciencia 'teórica' [—la matemática—] las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son 'ciencias morales'. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer⁹⁶.

Este carácter *phronético* constituye la razón fundamental por la cual el fenómeno histórico-hermenéutico no puede quedar adecuadamente considerado, cuando se lo intenta aprehender bajo la idea moderna de *método*. La posibilidad del empleo universal de un método experimenta su propio límite allí donde el asunto del caso no posee un sentido unívoco, que pueda ser asegurado de semejante manera. Por su propio carácter, ningún método podría jamás proporcionar por sí mismo un *discernimiento adecuado* de aquello de lo cual se trata, ante circunstancias que requieren cierto tipo de ponderación y consideración. De esta manera, Gadamer pone en cuestión la regla de la certeza como condición básica de toda "verdad" y la idea moderna según la cual el método podría y debería extenderse al dominio completo de lo que es. Ni la ciencia ni la técnica pueden sustituir a la razón práctica. Lo único que puede garantizar un uso con sentido de la ciencia pertenece al conjunto de la praxis humana y al dominio del *sensus communis* al que se refería Vico, lo que otorga a este ámbito una auténtica primacía frente al conocimiento científico-teórico⁹⁷.

96 Ibid., 386. (GW I, 319s.); cf. *Le problème de la conscience historique*, 62.

97 Cf. "La idea de la filosofía práctica," en *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1998), 192. (GW I, 242s.); "Entre fenomenología y dialéctica," 29. (GW 2, 22s.); "La misión de la filosofía," en *La herencia de Europa: Ensayos* (Barcelona: Península, 1990), 155. (EE, p. 170.)

Según Gadamer, las ciencias del espíritu aportan a la sociedad algo diferente de la pretensión generalizada de control y de dominación de lo existente, que prima en la ciencia natural moderna y que puede identificarse en el ideal husserliano de la filosofía como ciencia rigurosa⁹⁸. Estos saberes llevan a cabo la importante labor de desarrollar de manera constante un *diálogo* renovado con la propia tradición y con las demás culturas. Su “significado humano especial” se encuentra, precisamente, en esta tarea: “Estas son algo específico en el conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre”⁹⁹. Así pues, las ciencias históricas del espíritu —y no aquella razón absoluta que regiría teleológicamente la historia— son, para Gadamer, las verdaderas administradoras del humanismo.

Hasta aquí, hemos conseguido mostrar suficientemente el sentido de la discusión que puede establecerse entre Husserl, Heidegger y Gadamer, respecto del sentido del humanismo y del papel de la filosofía, en relación con el problema de la historia y la historicidad. Como vimos, Husserl plantea la razón absoluta como *τέλος* que orienta el desarrollo concreto de la historia y que debe guiar a la filosofía y a toda la humanidad en general, que avanza sin saberlo hacia la completa “europeización”. Heidegger, por su parte, rechazando todo ideal humanista de formación del espíritu —incluido, por supuesto, el husserliano—, propende por la “escucha” y “correspondencia” atenta del ser mismo, que ofrece históricamente el sentido de las cosas y que rehúye toda determinación cognoscitiva, propia del pensamiento técnico-calculador. Gadamer, finalmente, quien no cree en el ideal de la “filosofía como ciencia rigurosa” ni tampoco en el “olvido del ser” en la historia de la metafísica, rehabilita el contenido transmitido por la tradición, destacando el aporte del humanismo italiano a la filosofía y la *resistencia* que las ciencias históricas del espíritu ofrecen ante el progreso desmedido del cientificismo y la tecnificación, dominantes en el mundo entero.

98 “La universalidad del problema hermenéutico,” 227ss. (GW 2, 227ss.); Hans-Georg Gadamer y Carsten Dutt, *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, ed. Carsten Dutt (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993), 16s.

99 *Gadamer im Gespräch*, 15.

Sin duda, este estudio tendría que ser complementado con la exposición de las diferentes vías del debate sostenido por estos autores entre sí, que nos permitan apreciar también, por ejemplo, la profunda influencia de Husserl en la perspectiva histórica y hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Asimismo, una incorporación más explícita del pensamiento de Dilthey permitiría entender mejor el contexto de discusión y la influencia del proyecto diltheyano en cada uno de estos autores. Finalmente, sería necesario incorporar un análisis histórico de las fuentes efectivamente conocidas por estos autores en cada momento, que permita corroborar la presente perspectiva argumentativa y enriquecer los desarrollos aquí presentados. ¿Puede interpretarse la *Crisis* como una respuesta a Heidegger? ¿Es *Verdad y Método* una réplica tanto de Heidegger como de Husserl? ¿Cómo valora el Heidegger tardío los análisis contenidos en la *Crisis*?

No parece que hayamos superado todavía las coordenadas del debate planteado por Vico con el cartesianismo de su época. La cuestión acerca de la peculiaridad del saber histórico de las ciencias del espíritu, su posible relación e influencia sobre la filosofía y la ciencia, se muestran plenamente vigentes. Por más que nuestro mundo avance desenfrenadamente hacia un futuro en el que el pasado parece innecesario y en el que solamente cabe la esperar el progreso de la dominación técnica de todos los ámbitos de la vida humana, con el empobrecimiento que ello supone, la tradición filosófica y la diversidad cultural tienen todavía mucho que enseñarnos. No solamente el pasado, sino también las culturas provenientes de las tradiciones ajenas al pensamiento europeo, pueden llegar a ofrecer marcos ontológicos de referencia más adecuados.

Sería necesario adelantar de modo decidido la superación de la oposición radical entre naturaleza y espíritu, así como entre objetivismo y relativismo. Hoy se requiere de una nueva perspectiva que borre las fronteras demasiado rígidas entre ciencia y opinión; que deje ver la influencia de la razón práctica en la ciencia; que permita la elaboración de un concepto de "ciencia" más real y menos idealizado, en diálogo con la sociedad, con sus fines, su historia y tradiciones. Asimismo, se hace necesario comprender el sentido del ser biológico-natural del ser humano y borrar las fronteras que lo separan del resto de las especies. La inter-conexión y comunicación global son hoy nues-

tro punto de partida. Asumir nuestra diversidad biológico-natural, histórica y cultural puede ayudarnos a establecer responsabilidades, fijar compromisos y afrontar los retos que tenemos, como especie que vive en un planeta cuya destrucción hemos causado y cuyo final vislumbramos.

Abreviaturas

AT Adam y Tannery, *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam y Paul Tannery, París: Vrin-CNRS, 1964-1974. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en dicha edición.)

GA *Gesamtausgabe*, obras completas de Martin Heidegger en alemán, editadas por Vittorio Klostermann en Fráncfort del Meno desde 1975. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en dicha edición.)

GW *Gesammelte Werke*, obras seleccionadas de Hans-Georg Gadamer en alemán, editadas por la editorial Mohr Siebeck en Tübinga. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en esta edición.)

EE Gadamer, Hans-Georg. *Das Erbe Europas: Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Hua *Husserliana*, obras completas de Edmund Husserl en alemán. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en esta edición.)

SZ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 19 ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Referencias

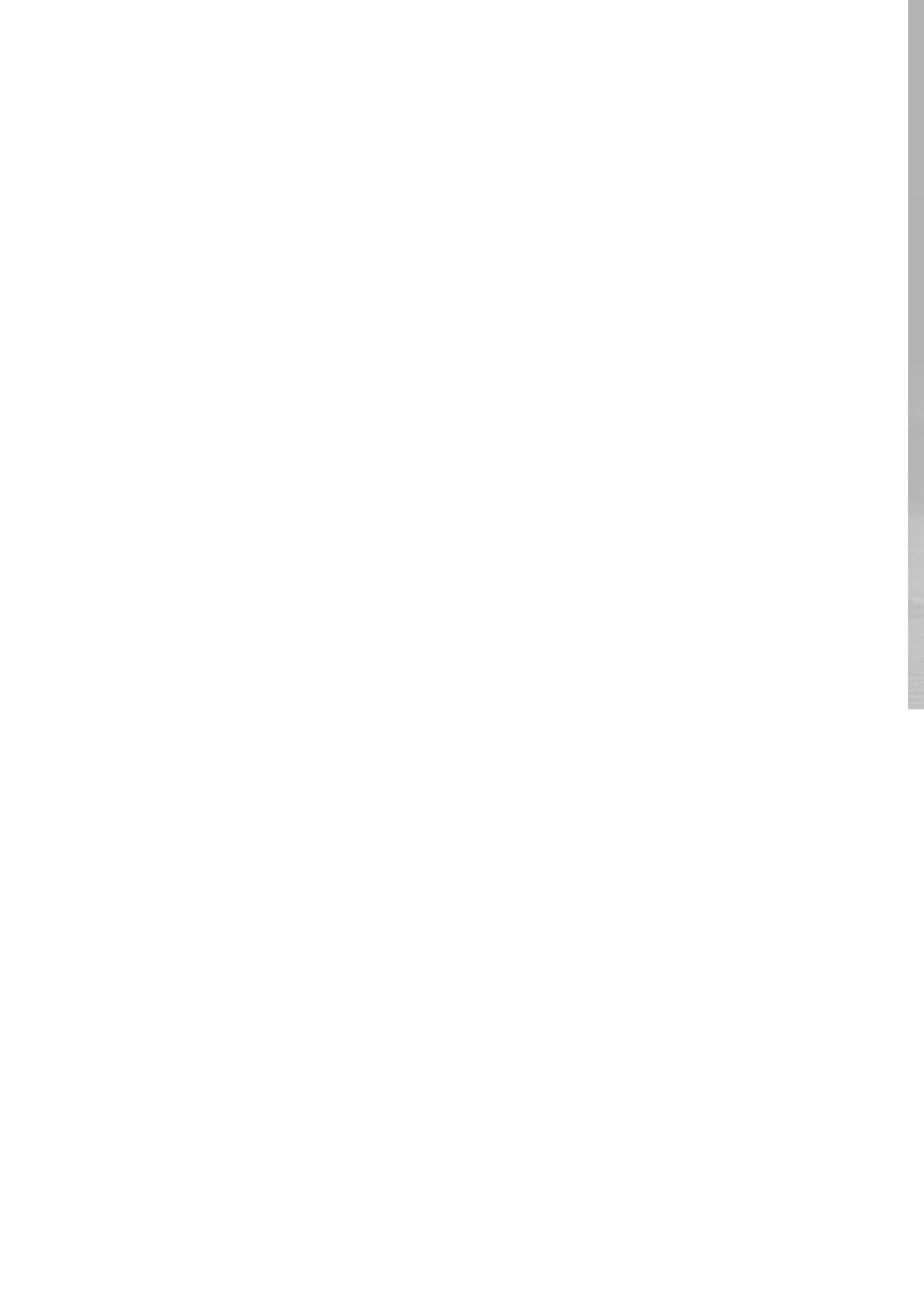
Contreras, Andrés-Francisco. "Hermenéutica: el lógos de la fenomenología." *Studia Heideggeriana* III (2014): 127-158.


———. "Humanismo y superación del subjetivismo." En *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, editado por Alfredo Rocha de la Torre, 407-429. Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011.

- . “La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano.” En *Perspectivas actuales del humanismo*, editado por Jorge Enrique Pulido Blanco. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, próximo a aparecer.
- Descartes, René. “Discurso del método.” Traducido por Manuel García Morente. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- . *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducido por Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 1996.
- Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Traducido por Carlos Moya Espí. Editado por Hans-Ulrich Lessig. Barcelona: Península, 1986. 1983.
- . “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen.” En *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, 1-51. Berlín Reichel & Co., 1911.
- . “La conciencia histórica.” Traducido por Julián Marías. En *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Alianza, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica.” Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y método II*, 11-29. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- . “La idea de la filosofía práctica.” Traducido por Arturo Parada. En *El giro hermenéutico*, 187-196. Madrid: Cátedra, 1998.
- . “La misión de la filosofía.” Traducido por Pilar Giralt Gorina. En *La herencia de Europa: Ensayos*, 151-156. Barcelona: Península, 1990.
- . “La universalidad del problema hermenéutico.” Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y método II*, 213-224. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- . *Le problème de la conscience historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 1958.
- . “¿Qué es la verdad?” Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y método II*, 51-62. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

- . *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996. 1960.
- Gadamer, Hans-Georg, y Carsten Dutt. *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Editado por Carsten Dutt Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993.
- Heidegger, Martin. "Carta sobre el Humanismo." Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Hitos*, 259-298. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *El concepto de tiempo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero y Raúl Gabás Pallás. Madrid: Trotta, 1999. Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, el 25 de julio de 1924.
- . *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.
- . *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- . "La doctrina platónica de la verdad." Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Hitos*, 173-198. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . "La pregunta por la técnica." Traducido por Eustaquio Barjau. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- . *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006. SS 1925.
- . *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. 1 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2003. 1927.
- . "Tiempo y ser." Traducido por Francisco Soler. En *Filosofía, ciencia y técnica*, 273-304. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- . "¿Y para qué poetas?" Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Caminos de bosque*, 199-238. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. "Acerca del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl." En *Investigaciones fenomenológicas*, 29-56, 2012.

- Husserl, Edmund. *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana. Editado por Herman Leo van Breda. Vol. VI, Haag: Martinus Nihoff, 1976. (1934-1937).
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 1913.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991. 1934-1937.
- . *La filosofía como ciencia rigurosa*. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009. 1911.
- . *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*. Traducido por Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Aut6noma de México, 1988. 1929.
- . *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Trotta, 2002.
- . *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 1931.
- Rodríguez, Ramón. "La manera correcta de entrar en el círculo: La cuesti6n del sentido en Ser y Tiempo." En *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, editado por Alfredo Rocha de la Torre, 305-326. Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011.
- Vargas Bejarano, Julio César. "'Somos –cómo podríamos evitarlo– funcionarios de la humanidad'. El testamento filos6fico de Edmund Husserl." *Revista Co-herencia* 10, no. 20 (enero - junio 2014): 141-162.
- Vico, Giambattista. "Del m6todo de estudios de nuestro tiempo." Traducido por Francisco J. Navarro G6mez. En *Obras: Oraciones inaugurales, La antiqúisima sabiduría de los italianos*, 75-126. Barcelona: Anthropos, 2002.





El empobrecimiento de las narrativas humanas en la contemporaneidad, a partir de una lectura de Walter Benjamin*

* Este artículo es derivado del proyecto de investigación doctoral: "Constelação vital: um estudo sobre os fundamentos éticos e antropológico-filosóficos da obra *Minima Moralia*, de Theodor W. Adorno" realizado bajo la dirección del Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza en el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2007 y 2010; el proyecto contó con el auspicio de PROBOLSAS/PUCRS. Traducción del portugués de Diana María Muñoz González.

Marcelo Leandro dos Santos
UNIVATES, Lajeado-RS, Brasil
marcelolean.s@gmail.com

Cuando partimos de la consideración de que a finales del siglo XIX se proyectaba una serie de expectativas de realizaciones humanas, sería justo comprender también la transferencia de una carga simbólica optimista que habría de convertirse en una peculiaridad muy fuerte de inicios del siglo XX. En ese sentido, el siglo XX nace bajo la luz de una serie de expectativas por concretar. Eso quiere decir que, en potencia, se exige, en términos de transformación histórica, el cumplimiento de ciertas empresas como si se tratase de una cuestión natural. Así pues, de entrada, no parecía común imaginar que el horizonte prometedor del siglo XX podría producir realidades contradictorias. Lo que ocurría era justamente la escena inversa. El clima de la época mostraba el tránsito de un siglo al otro como una transición tranquila.

Más allá de la peculiaridad de un mundo que caminaba hacia su completa europeización, debe tomarse en cuenta también un sentimiento de urgencia práctica para que se confirmase, de pronto, la aplicabilidad de una serie de novedades, las cuales eran encaradas como conquistas indiscutibles en las ciencias, las artes, la política, la industria, etc. Así pues, la prevalencia de la cultura europea generó una atmósfera cuya tendencia era global y totalizante. El exceso de optimismo, confianza y exultación consumía la propia dialéctica civilizacional, en la medida en que prácticamente no se vivenciaba, al menos no en la cotidianidad, un escenario de resistencia crítica. El progreso y el pre-

sente confundían sus distintas cronologías, sin la amenaza de ninguna tensión representacional.

Por eso, la real transición entre los siglos XIX y XX iniciaría de manera silenciosa y poco perceptible, pero su opacidad dialéctica produciría un efecto impactante. El nuevo siglo eclosionaría de forma extremadamente violenta, con una dimensión que era todavía completamente desconocida para la especie humana. En ese aspecto, nos estamos refiriendo a un nuevo momento para pensar el Humanismo.

Al final, las dos grandes guerras despertarían la urgencia intelectual de interpretar la temporalidad, la historia, el progreso y el propio sentido de humanidad a la luz de una debida reevaluación de la potencia dialéctica que tales elementos implican y provocan. Las hipertrofias son enemigas de la razón dialéctica y, por extensión, de la posibilidad real de paz, justicia y relación digna entre las diversas etnias y pueblos del planeta. Los pretextos utilizados para iniciar una nueva guerra no se resuelven con la propia guerra. A propósito, pretextos que a pesar de ser muy antiguos, tienen su potencia conservada y renovada en la actualidad. La dimensión tautológica de la guerra es el legado nefasto que le queda a la humanidad. En ese sentido, la potencialidad bélica no tiene nada que ver con la potencialidad dialéctica. El espíritu de la violencia pasa por alto los contrastes de su propio devenir. Por esta razón, la ruina es la imagen más apropiada de esa negligencia. Este contexto suscita el recuerdo de uno de los análisis más conocidos, citados y comentados de Walter Benjamin:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa un ángel que parece querer apartar la mirada de algo que está mirando fijamente. Sus ojos están desorbitados, su boca dilatada, sus alas abiertas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está dirigido hacia el pasado. Donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula incansablemente ruina sobre ruina y las dispersa a nuestros pies. Él querría detenerse para recordar a los muertos y juntar los fragmentos. Pero una tempestad sopla desde el paraíso y se enreda en sus alas con tanta fuerza que no puede ya cerrarlas. Esa tempestad lo empuja

irresistiblemente hacia el futuro al cual da la espalda, mientras que el montón de ruinas crece hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso¹.

Aunque las razones de una guerra no representen gran novedad, en la medida en que siempre estuvieron inscritas en la historia simultánea de la civilización y de la barbarie (tal vez sea simplemente por empatía que se acostumbra más leer solamente la historia de la civilización), en 1914 se inaugura un nuevo sentido para el concepto de guerra. Hasta entonces las guerras no eran vividas en una dimensión catastrófica, puesto que se trataba fundamentalmente de conflictos unilaterales mantenidos mucho más por el poder de intimidación que propiamente por la práctica de la masacre.

La experiencia de la Primera Guerra Mundial marcó especialmente a una generación de jóvenes intelectuales. Esa generación sintió en carne propia el contraste entre lo que imaginaba como guerra y las degradaciones que vivieron, muchas veces directamente en el frente. Los mismos jóvenes entusiastas de porvenir pasaron bruscamente de un imaginario conquistador a los sentimientos de fracaso y frustración. Los procesos afirmativos delegados al siglo XX expresaban su cruda impotencia en la carne de cada soldado muerto o mutilado.

En sentido benjaminiano, el aglomerado de ruinas configura la imagen del progreso, cuyo tiempo podría ser expresado en un movimiento pendular: potencia, impotencia, potencia, impotencia, potencia, impotencia... En lo que atañe a los momentos de impotencia, Benjamin observará un déficit –como un exacto cerrar de ojos ante lo que desagrade a la percepción– en la lectura de la historia. También por eso, la relevancia de la “tarea de peinar la historia a contrapelo”². Por esta razón, Benjamin propone traer a la luz una dimensión desagradable de la historia, en la medida en que peinar en sentido contrario es una sensación desagradable.

En matices dialécticos es la propia negatividad la que sufre la obstrucción de su legitimidad por cuenta de una semi-percepción del progreso y de la historia.

1 Walter Benjamin, “Magia e técnica, arte e política”, en *Obras escolhidas I*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet (São Paulo: Brasiliense, 1994), 226.

2 Benjamin, “Magia e técnica, arte e política”, 225.

Se tiene entonces un ideal de humanidad que proyecta su establecimiento exclusivamente en el imaginario de lo que es potente, agradable, civilizado, etc. Pero el estilo de pensamiento benjaminiano ilustra que lo humano también está del otro lado del péndulo. Y, mientras eso no sea esclarecido, el *Angelus Novus* de Klee no se puede proyectar de frente hacia el futuro, en la medida en que está impedido para cumplir la supuesta misión de los ángeles de guiar a la humanidad. El ángel, necesario y melancólico, no puede encarar su tarea mientras la humanidad permanezca alienada. En el siglo XX el propio mensaje de Dios daría señales de haber sido completamente barrido del camino que la humanidad insistía en seguir.

Para los combatientes que sobrevivían a las trincheras, con certeza la vida no sería más la misma. Se trataba de una pulverización, no solamente física sino, sobre todo, moral. La dignidad del excombatiente estaba mancillada, en la medida en que no era posible ver mucho más que la imagen de alguien que escapó a una inmensa máquina de moler carne. Más allá de los brazos y las piernas, las personas fueron mutiladas de cualquier sentimiento afirmativo que, otrora, si acaso, hubiesen cultivado. El baño de sangre mancilló a Europa de manera definitiva y cada sobreviviente podía entonces sentirse como colgando de aquel péndulo oscuro y olvidado del tiempo. Pero, sin ningún recurso –o con escasos recursos en el mejor de los casos– para intentar comprender ese sentimiento. El siglo XX puso en crisis la significación producida por la tradición moral europea. Haciendo un análisis retrospectivo, en 1933, Benjamin describe con precisión la época de la Primera Guerra Mundial:

(...) está claro que las acciones de la experiencia están a la baja, y esto en una generación que entre 1914 y 1918 vivió una de las más terribles experiencias de la historia. Tal vez eso no sea tan extraño como parece. En esa época ya se podía notar que los combatientes habían regresado silenciosos del campo de batalla. Pobres en experiencias comunicables y no más ricos. Los libros de guerra que inundaron el mercado literario durante los diez años siguientes no contenían experiencias transmisibles de boca en boca. No, el fenómeno no es extraño. Porque nunca hubo experiencias más radicalmente desmoralizantes que la experiencia estratégica por la guerra de trincheras, la experiencia económica por la inflación, la experiencia del cuerpo por

el hambre, la experiencia moral por los gobernantes. Una generación que fuera a la escuela en un tranvía empujado por caballos se vio abandonada, sin techo, con un paisaje del todo diferente, excepto en las nubes, en cuyo centro, en un campo de fuerzas de corrientes y explosiones destructoras, estaba el frágil y minúsculo cuerpo humano³.

Benjamin señala la fragilización de la experiencia, en la medida en que el cuerpo era sometido a aflicciones e inseguridades que estaban completamente desconectadas de la promesa tecnológica de la época. Poco a poco la guerra asumía para sí los avances tecnológicos, haciendo suponer la exclusión de la dimensión humanizante de la tecnología. La transición del tranvía empujado por caballos al carro a motor, por ejemplo, se daría de forma secundaria en las vidas de las personas. Especialmente en los años veinte el ser humano desconfiaba de la tecnología como conquista en favor de la humanidad, como ideológicamente se podía visualizar todavía en el siglo anterior. Al atraer a la tecnología, la belicosidad invirtió su espíritu optimista, aunque se tratara de una guerra cuyo arsenal era muchas veces precario desde el punto de vista técnico. La impresión era que las obsolescencias de los periodos pre-industriales no habían sido superadas de forma satisfactoria. Irónicamente, la totalidad tecnológica se perdía en la totalidad bélica una vez que la guerra era experimentada de forma global, al tiempo que la tecnología no garantizaba la protección del “frágil y minúsculo cuerpo humano”.

Por lo tanto, el espíritu optimista se frustraría materialmente con una tecnología que no se concretaba – por lo menos en ese primer y significativo momento de la guerra – como aliada leal del avance antropológico. Entonces, el progreso ya no podría ser imaginado como una vía en sentido único en la que las dimensiones tecnológica y antropológica evolucionarían armónicamente. En ese sentido, todo el ideario de transformación histórico-social enfrentaba un bloqueo, cuya interpretación necesitaría de nuevas lecturas del sentido de la humanidad y del progreso. En el medio intelectual, entonces, la desconfianza en relación con las promesas de una sociedad verdaderamente justa, que pudiese ser construida como consecuencia de las innovaciones industriales, se volvió algo muy común. Así

3 Benjamin, *Obras escolhidas* I, 114-115.

como la materialización de la transformación histórica asumía un aspecto negativo, pesimista y derrotista, también las propias iniciativas humanas se desgastaban.

Ese proceso de empobrecimiento se daba en la medida en que contemporáneamente no había cómo producir, frente a un panorama de ruinas, una narrativa positivadora de la realidad. Por otro lado, al remitir las narrativas a los tiempos pasados, en los que las guerras desconocían esa dimensión avasalladora, casi que nostálgicamente era puesto en evidencia un panorama ingenuo de la tecnología. Aunque no se pudiese, por cuestiones obvias, retornar al periodo pre-industrial o artesanal –el tiempo de los tranvías tirados por caballos–, era justamente en aquel tiempo que la vida humana no se sentía cotidianamente atraída por la exultación de la técnica. Las narrativas necesitaban remitirse al tiempo en que el futuro todavía representaba un horizonte de realizaciones bastante posibles. En ese sentido, entonces, se puede percibir una relación que Benjamin teje, de modo subyacente, entre sus textos “El narrador” y “Experiencia y pobreza”.

Benjamin pertenece, por lo tanto, a una generación que tuvo que padecer sus propios sueños, toda vez que hasta entonces se creía en un tiempo venidero reordenado por un *establishment* industrial bien definido. Pero históricamente ese momento de reordenación no se confirmó. Por el contrario, llegaba el momento de una delicada y consistente crítica capaz de revelar los lapsos dialécticos de ese modelo de sociedad que se instauraba después de la Primera Guerra Mundial. Por su parte, esos lapsos dialécticos eran encapsulados por el modelo económico capitalista. También es importante subrayar que en el pasado todavía reciente estaba mejor definida la diferencia entre una experiencia de vida pobre y una rica. En contraste, la organización de la vida capitalista industrial, madura desde comienzos del siglo XX, daba las primeras señales de no poder garantizar un proceso psicológico de realización y aseguramiento personal exclusivamente mediante el éxito económico de los individuos. La propia clase burguesa comenzaba a vivenciar la vacuidad de la sensación de bienestar, incluso contando gradualmente con una serie de nuevos recursos ofrecidos por la tecnología, sobre todo en medicina.

Benjamin desempeñó un papel intelectual importante e incansable de rescate de todo imaginario que merecía acompañar la historia humana. En ese sentido,

Benjamin cultiva prácticas humanas en vía de extinción, como una auténtica tarea política. Aunque jadeante, esta tarea restaurativa devuelve la posibilidad de que la experiencia oriente todavía el tiempo vivido o el tiempo por vivir. Sólo en ese tiempo aquellos ideales masacrados por la guerra podrían representar la posibilidad de libertad, la cual solamente asume una dimensión individual. Por ahora, era todo lo que tenía significado político. Evidentemente, se trataba de una política de resistencia: ser capaz de sobrevivir sin perder la dignidad de la vida.

Por eso, el sentido político de transformación histórica se fragilizaba. Bajo el trauma, el horizonte de las realizaciones y deseos se dejaba contaminar con emergencias que sin la guerra tal vez jamás existiesen. Aquellas historias, las experiencias que tejían el sentido de determinada comunidad, perdían la conexión de sus narrativas y su importancia se disolvía, mezclada con un nuevo momento de profunda decadencia. Así pues, se hace importante mencionar directamente este pasaje de “Experiencia y pobreza”:

En nuestros libros de lectura había la parábola de un viejo que en el momento de la muerte revela a sus hijos la existencia de un tesoro enterrado en uno de sus viñedos. Los hijos cavan, pero no descubren el menor vestigio del tesoro. Con la llegada del otoño, las viñas producen más que en cualquier otra región. Sólo entonces comprendieron que el padre les había transmitido cierta experiencia: la felicidad no está en el oro sino en el trabajo. Tales experiencias nos fueron transmitidas, de modo benevolente y amenazador; a medida que crecíamos: “Ud. todavía está muy joven, pronto entenderá”. O: “Un día también entenderá”. Se sabía exactamente el significado de la experiencia: ella siempre era comunicada a los jóvenes. De forma concisa, con la autoridad de la vejez, en proverbios; de forma prolija, en historias; muchas veces como narrativas de países remotos contadas, delante de la chimenea, a padres y nietos⁴.

En poco tiempo, en el giro del siglo XIX al XX, los integrantes de determinada comunidad, que se sentaban en las salas de sus casas a oír las narrativas

4 Benjamin, *Obras escolhidas I*, 114.

productoras del propio sentido de comunidad, se veían entonces discutiendo y asimilando fórmulas para una integración de las exigencias mercantilizadas de la vida. La sobrevivencia asumía una estrategia que comprometía la propia sensibilidad humana. De tal modo, aquellas viejas parábolas pasadas de padre a hijo no encontraban espacio en el proceso de embrutecimiento que la presión de la inflación provocaba sobre cada individuo. Esa presión era consecuencia de la manera forzada como se intentaba reordenar a Europa después de la Primera Guerra. La preocupación central de un padre de familia, por ejemplo, no era tanto respecto al futuro de sus hijos, como Benjamin indicaba que era en el pasado, sino sobre todo, frente a la cruda realidad del momento, no morir de hambre o de frío. Poco a poco el futuro pasaba a ser visto a través del caleidoscopio de una ética de azares. Aquí, en medio de una excesiva inseguridad, la brutalidad de las condiciones humanas suspende sus aspectos morales y políticos. Por eso, ella obscurece cualquier horizonte de sentido utópico. Es interesante percibir que los sueños pierden importancia de comunicabilidad; y justamente Benjamin fue un pensador para quien siempre fue importante comunicar sus sueños. La fuerte presión económica confina al ser humano a una vida pre-humanizada, sobre todo bajo la atmósfera de un *ethos* en vía de vaciarse. Las consecuencias que se siguen de ese cuadro no podían ser diagnosticadas con facilidad.

Así, el entusiasmo por una lucha política configuraba una pérdida significativa. Definitivamente, eso contaminó las acciones políticas individuales. En general, se pasó a luchar apenas por una sobrevivencia pos-guerra, silenciosa y cobarde. La vida civil tomaba aires de la propia vulgaridad ensayada en la guerra. La cotidianidad se constituía como reflejo de la falta de expectativa de transformaciones considerables, en la que la tentativa de vivir para la *polis* era solamente una orientación esclerotizada y exiliada en la cultura griega. Los valores fácilmente se quedaban rezagados cuando se los confrontaba a la necesidad de vivir el sofocante presente con los ojos bien abiertos. Las culturas se extraviaban y adquirían una dimensión meramente museológica, en la medida en que la objetividad de una vida presionada por las incertidumbres obstruía los estilos de existir en el tiempo, sobre todo en el caso de una temporalidad mesiánica. Irónicamente, esas incertidumbres no provenían de una relación entre hombre y naturaleza, en la que el primero se veía a sí mismo en cierta

desventaja, pues la época del conocimiento confiaba en haber superado ya la relación naturaleza *sobre* hombre y los impactos que ella causaba en sus líneas de miedo y angustia. Esa relación se invertía y se consagraba ahora en el estatus de dominio del hombre *sobre* la naturaleza. Pero como era una relación que se daba apenas en el ámbito de su propia celebración, y luego en la práctica, el retroceso antropológico provocado por el modelo económico-político que se establecía, revigorizaba justamente una relación pre-civilizacional, a saber: la relación hombre *contra* hombre. Así, el hombre por venir, el extranjero del imaginario mesiánico, cada vez más pasaba a ser visto como un competidor potencial: aquel que puede devorar la existencia siempre provisional que el hombre contemporáneo conquista con un esfuerzo costoso.

Había un problema material generado de modo artificial, toda vez que la tecnología era suficientemente capaz de resolver la amenaza de escasez vivida en el período preindustrial. En torno a ese problema orbitaba la identidad marxista de Benjamin. Pero él también sería reconocido como un intelectual concentrado con atención en temas que implicaban el mesianismo. Esa doble entrada a los problemas de su época hizo que Benjamin viera la tradición cultural judaica yendo en sentido contrario de una vía cuyas dificultades materiales sugieren un comportamiento antimesiánico.

La crisis cultural, civilizacional y política de la primera mitad del siglo XX se materializó con mucha facilidad. Está claro que se trataba de la negatividad de la materialización, provocando una proyección social del miedo individual que la falta de condiciones materiales podía representar. La vida humana estaba colocada muy a la sombra de las realizaciones materiales. De tal modo, el imaginario fue contaminado por ese recelo, estimulando una producción cultural pauperizada. Las soluciones inmediatas del potencial de experiencia empobrecido, a las cuales el pensamiento benjaminiano puede acertadamente asociar el embrutecimiento del pueblo, perpetúan la presencia de una praxis que compromete a la humanidad en su propio concepto. "Sí, es preferible confesar que esa pobreza de experiencia ya no es privada, sino de toda la humanidad. Surge así una nueva barbarie"⁵.

5 Benjamin, *Obras escolhidas* I, 115.

Si, de un lado, el progreso era visto de forma positiva por su obvia transformación del mundo, a través de la ciencia y la tecnología, por otro lado, ese mismo progreso decía muy poco sobre las revoluciones humanas, especialmente desde el punto de vista político, social y espiritual. En consecuencia, se puede decir que la contemporaneidad pasó a vivir una atrofia del crecimiento humanístico. No significa que los científicos y tecnócratas sean los responsables directos de esa nueva modalidad de barbarie. Apenas se debe observar que el resultado de sus esfuerzos fue absorbido en la proyección de una ilusión antropológica. Todavía se vive en la superstición de que el hombre evoluciona automáticamente por causa de la aparición de las vacunas o de la penicilina, por ejemplo. Sin embargo, alcanzar condiciones materiales para sobrevivir no es la misma cosa que civilizarse, aunque la civilización no pueda prescindir de condiciones materiales. El significado antropológico necesita sobrepasar la condición material de mantenerse vivo. Debería remitirse a un significado posicionado más allá de la bienvenida a las conquistas tecnológicas. Cada día de un ser humano debería ser vivido como si las figuras del progreso estuviesen ausentes. Esa originalidad puede ser leída en la temporalidad mesiánica, la cual no es dictada necesariamente por la productividad humana. Por eso, es justamente cuando las condiciones materiales están en declive que el hombre debe sentirse invocado a narrar la vida y la historia como partes integrantes del proceso de civilización.

Por supuesto es discutible –y poco probable– que la felicidad esté en el trabajo, como apunta esa enseñanza de la parábola mencionada. Pero, tal vez, lo más importante sea percibir la forma por la cual las enseñanzas eran transmitidas. Prolijas, con ejemplos distantes, haciendo como si la propia comprensión fuese un acontecimiento en el tiempo (en el ejemplo de la parábola se da después del paso de las estaciones del año). De tal modo, la experiencia humana se comportaba de forma todavía reticente a la simplificación de una vida objetivada. Ese contraste es esencial para el entendimiento de las motivaciones del pensamiento de Benjamin, principalmente con respecto a la importancia que él le da a la experiencia. Así, es en el texto “El narrador” de 1936 donde Benjamin consagrará la frase de Paul Valéry de que “el hombre de hoy no cultiva lo que no puede ser abreviado”. La vida estancada en su propia resolución se vuelve un tema recurrente en la filosofía contemporánea.

En esa línea, uno de los principales textos filosóficos del siglo XX es *Minima moralia* de Theodor Adorno, cuyo epígrafe de Ferdinand Kürnberger sería el más justo: “La vida no vive”.

La vida cumple un papel secundario en la euforia del progreso, el cual contribuyó a un concepto sensacionalista de hombre. El hombre contemporáneo es aquel que, acorralado, deificó su propia imagen. Por eso, los contrastes con los elementos mesiánicos son esenciales para el pensamiento de Benjamin. Aunque a veces sean inadaptables, esos elementos son alusivos al extravío de la originalidad humana, en sus dimensiones de potencia y fragilidad. Una imagen humana deificada obstruyó la tensión entre los polos de potencia y fragilidad, constitutivos de una humanidad en constante construcción. El lenguaje, que es uno de los resultados de esa tensión productiva, cuando está amenazado por la objetividad incuestionable, oscurece la dimensión de la experiencia humana. Cuando el lenguaje se transforma en instrumento de sobrevivencia estratégica, la barbarie de los tiempos en que él era todavía rudimentario se revigoriza de forma sutil para el hombre civilizado. El embrutecimiento es una señal percibida por Benjamin para ilustrar el regreso a la ancestralidad vaciada de cualquier historicidad. En ese caso, el hombre no retrocede a aquella experiencia humana retenida en un libro sagrado como la Biblia, por ejemplo, sino que retrocede a la experiencia antropológica inenarrable de construir sus primeras herramientas de caza con lascas de piedra. La barbarie contenida en la tecnología es esencialmente la propia imposibilidad de narrar la experiencia humana suprimida de ella. La abstracción científica es una forma de resumir las existencias individuales. Esa particularidad, cuando es puesta en situaciones de presión económica, se potencializa en la ecuación que convierte a los seres humanos en seres sustituibles. De una forma muy precisa, la tecnología, cuando es operativizada por una economía objetiva, reifica la vida. A lo viviente le queda entonces la impresión de que su propia vida es generada por el escenario que la sistematiza. La propensión a la experiencia individual de su propia existencia es la salida más adecuada que Benjamin encuentra para enfrentar lo cotidiano complejo de la barbarie renovada. Pues, en condiciones bárbaras, la vida es reinsertada en contextos de determinación, justamente la situación que el espíritu humano siempre buscó superar en su trayectoria civilizatoria.

En el siglo XX se puede hablar de barbarie porque la producción intelectual es capaz de reconocer la laguna existente entre lo que el individuo produce y el patrimonio humano como un todo. Existe una distancia entre determinado descubrimiento o invención y lo que eso realmente significa o importa para la humanidad. Una gran pregunta, sutilmente expuesta por Benjamin, es si el individuo de hecho experimenta el avance tecnológico o si simplemente tiene vivencia de estos aspectos como si se tratara de una antología de pequeñas sensaciones espectaculares. Con todo, no hay identidad entre la vida individual y los avances tecnológicos. Pero, la superstición contemporánea consiste justamente en derivar la vida de una falsa benevolencia del espíritu tecno-científico. Así, la experiencia en el sentido benjaminiano pierde su razón de ser tan pronto como la vida cotidiana tiene que darse en medio de ítems del propio mercado. El espíritu objetivo y masacrante del mercado es visto a través de sus propias herramientas. La caja de fósforos, el teléfono o el par de zapatos pierden la inocencia de solamente ocupar a la clase obrera en el trabajo de fabricarlos. Todo configura un mismo aparato, cuyo sentido es necesariamente su propio funcionamiento.

Cuando es comparado a la magnitud industrial de la producción científica y tecnológica, el hombre sufre la presión de estar puesto en condición de inferioridad. En la tentativa de abandonar este aspecto aparentemente despreciable y de recuperar la promesa de deificación humana, las lógicas del falocentrismo, del potencialismo y del narcisismo se destacan en la cultura que se refleja en una nueva versión arrogante del mito prometeico. Se trata de una cultura desesperada que intenta revigorizar al ser humano sin dar tiempo para que éste reconstruya su revitalización a partir de la conciencia de sus propios contextos de vida. En otras palabras, la cultura urgente induce la producción de una humanidad inapta para la experiencia subjetiva. Ese vacío es uno de los más significativos para comprender el siglo XX. Un siglo que no produciría grandes evoluciones humanísticas. Se podría aumentar la serie de elementos que comprueban justamente la involución humana, pero la naturaleza de los genocidios producidos en este siglo avergüenza el propio acto de enumerar.

Como marxista, Benjamin no podía simplemente abandonar el propósito de transformación histórica. Así, justamente por continuar en ese propósito, él

identificaba la forma de ese enemigo, que se traducía en el espíritu vaciado de la época. Irónicamente, el mismo espíritu que conducirá con entusiasmo al frente, provocaba la sensación de desolación individual en el sobreviviente, solitariamente derrotado, bajo el punto de vista de la realización humana.

Este escenario histórico ayuda a ilustrar lo que se caracteriza como ausencia de aura. Pues aura también puede ser un concepto reivindicativo. En ese sentido, Benjamin es un crítico de las carencias de su época. Por eso, él echa en falta, de manera especial, la figura del narrador y del vigor de la experiencia. Faltas que pueden muy bien ser síntomas de la apatía político-revolucionaria. El siglo XX produce política sin aura.

Los elementos para una transformación histórica no tienen más con que contar sino con un discurso grandilocuente, porque le falta el dominio consciente de las relaciones que sustentan a la sociedad. Pero eso no impide que esos elementos de transformación pasen a cobijarse en la sutileza de las cosas frágiles. El argumento político de Benjamin encuentra su posibilidad de práctica en dosis homeopáticas. Por eso, el sujeto político de Benjamin tiene que retomar pequeñas narrativas, proponerse la experiencia así sea en migajas. El sujeto tiene el desafío de no dejarse acomodar en todo lo que a lo que le induce el sentido común, a su vez traumatizado. En otras palabras, el sujeto que todavía confía en el potencial revolucionario de una transformación global tiene que evitar justamente todo lo que se transformó en evento global. Su melancolía fundamental consiste en enfrentar un mundo que se globaliza de manera incompleta, en la medida en que deja qué desear en su dimensión de experiencia política.

Es interesante anotar que justamente en este mundo sin vitalidad política los personajes de Robert Walser y Franz Kafka –novelistas admirados por Benjamin–, transitan y se acomodan. En estos autores no se encuentra la figura de la melancolía justamente porque sus personajes son resultado del *status quo*. Son siempre personajes cuya subjetividad no se atreve a oponerse a las injusticias del sistema. Una conformación muchas veces conscientemente voluntaria, como es el caso de Jakob von Gunten –protagonista de la novela homónima de Walser–, un burgués de buena cuna que se dedica con ahínco

a llegar a convertirse algún día en un completo cero a la izquierda. Sin hablar en Kafka de su procesión de seres cuya flácida vitalidad solamente podría ser mostrada en una sociedad sin perspectiva alguna de transformación. Esas criaturas opacas en un mundo que necesita simplemente continuar girando son el testimonio de la des-constitución de la subjetividad. La subjetividad que evita la tensión es la misma que endosa la apatía política y, consecuentemente, cualquier posibilidad de real transformación social.

En medio de la multitud –la cual no encuentra razón explícita para justificarse– está el hombre contemporáneo, completamente alienado de justificaciones. Por otro lado, el mundo cada vez más se procesa como un sistema cuasi-macizo de auto-justificación. Así pues, se hace políticamente urgente que se mencione el estancamiento de la percepción de la propia realidad. En ese sentido, frases inconformes e inadaptables son la prueba de que algo se mueve, late o respira en medio de una totalidad bruta. Aquí está el poder subversivo que debe ser explorado por el escrito revolucionario. Es el hiato entre el campo perdido de los sueños de una generación y el bloque sordo de la colectividad auto-justificada. Está en los guetos y en las instituciones, pues los brazos robustos del aparato burocrático no penetran en las rendijas en las que la felicidad y la paz habitan.

Así, el Estado, los grandes vehículos de información, las multinacionales y los bancos transigen con una misma representación aséptica y aseada, pues sus fachadas y sus contenidos representan el espíritu imponente y vigoroso de la totalidad. En el mundo administrado impera la grandilocuencia de fuerza por sí sola. En ese sentido, como una gran turbina de avión, el mundo administrado es insensible a cualquier iniciativa solitaria. El tanque de guerra frente al estudiante chino será uno de sus fieles representantes. Todo aparato robusto y violento sirve análogamente al imaginario del mundo contemporáneo. Se trata de un imaginario que, justamente por su inaptitud para la experiencia, caracteriza su vaciamiento, el cual solamente se satisface con una potencialidad bruta.

En el entretanto, Benjamin, que sabe cuánto hay de mitológico en esa estructura de intimidación, puede justamente recurrir a un mito para enfrentarla: Aquiles y su tendón. Benjamin va tras los puntos flacos de ese modelo impotente. De ese

modo consigue elucidar muy bien el ejemplo de la esperanza remota herrumbra en los pequeños entresijos de esa maquinaria en la que se transformó el mundo. Justamente los elementos minúsculos, olvidados y despedazados –sin, por lo tanto, ninguna pretensión de imponerse– albergan el escaso valor que la humanidad tiene todavía. Con todo, es preciso conocerlos, como se menciona en el aforismo “Gasolinera”⁶, para así poder, quién sabe, reconocerlos.

Un mundo humano –donde la felicidad y la paz necesitan tener todavía algún sentido– es construido a partir del reconocimiento de la fragilidad de sus propios lazos. Estos componen el reverso de la máquina, la cual, no por eso, tiene que dejar de funcionar. Según la concepción de Benjamin, el mundo humano debería darse *pese* a la maquinaria, es decir, sin dejarse intimidar por ella. En ese sentido, los lazos humanos no son determinados sino determinantes. Ellos apenas mantienen su oportunidad de realización. El subversivo, así sea humilde y humillado, no desperdicia su potencial productivo. Benjamin conoce y confía en el lenguaje aún no absorbido completamente por la sociedad administrada, la cual asume espiritualmente estrategias de guerra. La sociedad no necesita construir tecnológicamente un nuevo funcionamiento. Ella sólo necesita rescatar aquello que ella misma extravió creyendo que era obsoleto, comprendiendo con ello que el propio sentido de “obsoleto” muchas veces no pasa de ser una construcción suya.

Así, la frase suelta –mas no por ello descartable– formula el recordatorio de lo que no debe ser olvidado. Como escritor, Benjamin asume un compromiso, el cual confía en que es mucho más coherente con los tiempos actuales de lo que podrían serlo los magnánimos tratados de ética. En ese contexto, él reivindica lo que llama el “lenguaje rápido”⁷. Si la multitud, que aplasta sin piedad el susurro, es incapaz de abrir ese lenguaje de la prontitud, como, de manera semejante, ocurriera otrora al loco nietzscheano en plena plaza pública, Benjamin remite entonces ese lenguaje a nichos específicos, a lo que él llama “comunidades activas”⁸.

6 Benjamin 1987, 11.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

Dentro de su comunidad, ese mismo hombre –que en medio de la multitud no pasa de ser un ítem empujado a codazos– siente la necesidad de cultivar el respeto mutuo y puede incluso creer en su reciprocidad. Comunidades, para Benjamin, son esos nichos de resistencia a una sociedad objetivamente violenta. Es en comunidad donde la dimensión subjetiva de los lazos humanos recibe su oportunidad de realización, a través de un lenguaje verdaderamente productivo.

Al retornar al hogar, el hombre contemporáneo tiene una oportunidad de dejar su anonimato por fuera de la puerta. En el hogar, y por extensión, en su comunidad, él restituye la seguridad de ser que no puede demostrar por entero en la vileza del mundo administrado. Rescata así su propia subjetividad. La subjetividad es diluida en medio de las calles, entre los automóviles, en el modelo ya clásico de las fábricas, al aire libre y bajo el aire acondicionado, en los parques, y, más recientemente, en los centros comerciales, verdaderas catedrales de la existencia humana secularizada.

El intelectual comprometido políticamente no es simplemente un adorador de libros. Así, Benjamin contrapone el libro a su concepción de comunidades activas. El libro no representa la urgencia de la producción intelectual, del punto de vista de su intervención práctica. Infortunadamente, la asimilación de la lectura de libros humanamente significativos todavía no es un evento ampliamente popular. Benjamin ubica en una instancia anterior a las grandes lecturas, sin necesariamente despreciarlas evidentemente, pero comprendiendo su carácter elitista, en la medida en que buen parte de la humanidad está excluida de la lectura de los grandes libros, si bien por razones contingentes.

También se puede pensar en qué medida el *best seller* no pasa de ser una figura que excita la estructura arrogante de una sociedad imponente, cuyas mandíbulas económicas y publicitarias suscitan constante funcionamiento. No es para menos que un autor como Max Horkheimer considerara el actor de mascar chicle como un ejercicio metafísico. El criterio de ser el más vendido fácilmente asume el *estatus* de lo que debe ser leído sin ninguna identificación de determinado individuo o comunidad. Mientras tanto, hay libros que no se relacionan con determinados hombres o pueblos. A propósito, existen culturas que no conocieron el libro y no por eso pueden ser consideradas menos civilizadas que la cultura occidental contemporánea.

Benjamin no sólo se está refiriendo a la importancia de las hijas volantes o de los panfletos, sino también a la vieja tradición oral, de la cual las comunidades activas no pueden prescindir. Entrelazada a la actividad económica, la oralidad ayuda a perpetuar el sentido de determinada comunidad. Las narrativas al interior de la comunidad son garantía de un horizonte subjetivo, aunque minimizado. El integrante de una economía comunitaria tiene que saber lo que sustenta esa economía, pues ella habla de su propia vida, mientras que al ciudadano de la gran metrópolis le basta con tener aliento para correr tras el dinero. Aquella parábola citada inicialmente decía que en las viñas estaba la riqueza y la felicidad, pero ¿lo que esa parábola enseñaría al hombre urbano no sería solamente una intimidación? ¡Cuidado con ser atropellado! ¡Cuidado con ser asaltado! ¡Cuidado con ser despedido! ¡Cuidado con los extraños!

Este es el cruel aprendizaje que los adultos hacen para intentar ganar su vida, el cual trasciende a la condición de pedagogía. Cuidarse de los extraños es una de las primeras recomendaciones que en esta sociedad se acostumbra hacer a los hijos. ¡No hables con extraños! Las relaciones humanas se reifican en el momento en que a un niño se le aconseja no relacionarse con otros. Está inscrito en el modelo económico que las relaciones humanas más confiables son las comerciales, el “uno sobre otro”. El sistema pedagógico está, poco a poco, siendo derivado de las máximas del aseguramiento económico. Pues en la comunidad bastaba al hijo –sucesor de la riqueza– saber cuidar de las viñas. Evidentemente, la marca de la ingenuidad es alarmante, pues no son pocos los casos de antiguos agricultores que en la ciudad se enfrentan a dificultades antes desconocidas. Astucia y malicia son monedas de sobrevivencia en el modelo económico que organiza la sociedad contemporánea. Las relaciones en la sociedad son secundarias con respecto a esa presión.

El sistema capitalista confisca a cada miembro de la sociedad –a través del trabajo, las deudas, la fidelidad, etc.– el vigor subjetivo que no le incumbe por principio. Creativamente infértil, su ideología captura con ardides el desempeño estético del hombre contemporáneo. La *performance* de la era industrial no está simplemente asegurada por máquinas, sino por una red de relaciones subjetivas que sustenta el sentido de su modelo socioeconómico. Contrariando la expectativa científica, esa red oscila, sin ordenamiento previo,

entre lo simple y lo complejo. De tal modo, ella se escurre entre los dedos de la lógica aristotélica, del método cartesiano, de la razón kantiana, entre otras tentativas filosóficas de aprisionar la propia espontaneidad de lo que es inaprehensible. Es contra eso que el sentido de la constelación, pensado por Benjamin, muestra su fuerza.

Íntimamente, aunque sin la debida conciencia, la cualidad de las relaciones subjetivas refleja la cualidad del cuadro social como un todo. Este modo de operación es una herencia del periodo pre-industrial. La relación humana como el modelo socioeconómico todavía no había sufrido una alteración significativa. Como consecuencia, el siglo XX representaría un alarmante déficit subjetivo. Entre sus fuentes está la ansiedad provocada por la esterilidad de la temporalidad secular. Sin semejante vacío teleológico el espíritu del capitalismo probablemente no alcanzaría el auge en términos de sentido y significados que asumió como modelo de preceptos organizadores de la sociedad y, por extensión, de la vida. En ese aspecto, la cotidianidad es la mejor depositaria de las ideologías sueltas de las cuales el discurso ordenador y salvífico (asumido astutamente por el capitalismo como una demanda de esa era secular mal resuelta) se apropia con naturalidad. En ese contexto, hasta las mismas religiones se extravían en su propia urgencia.

Impulsado por un éxtasis de realizaciones, el siglo XX inicia y concluye en Sarajevo. Esta imagen de un movimiento circular sugiere un análisis prácticamente a la manera de Sísifo. A ese respecto, el historiador Franco Venturini pronunció una de las frases más sobresalientes: "El siglo XX es apenas el esfuerzo renovado de entenderlo"⁹. Aunque Benjamin no pudo acompañar ese desenlace, pues murió en 1940, él fue uno de los primeros en intuir un modelo de reflexión para los varios niveles de cuestiones planteadas al siglo XX. Las falsas autonomías, las falsas libertades, las falsas realizaciones humanas, cuando son contextualizadas como intentos inútiles de transposición al círculo vicioso que la sociedad asumió estructuralmente, revelan una temporalidad despreciable. En ese sentido, el pensamiento benjaminiano vuelve a insertar la reflexión sobre el pasado, como fórmula para sacar al siglo de su vicio

9 Hobsbawn 1995, 12.

circular. Pues culturalmente la civilización necesita comprender las fuentes de sus manifestaciones de barbarie, para no diluir por completo la importancia de su plano subjetivo. Una de las primeras iniciativas sería liberar el lenguaje, para que pueda hablar a partir de lo que está por fuera del círculo. Para Benjamin, éste es un proceso evidente de recuperación. Las imágenes de extraviadas experiencias humanas desafían, a una velocidad humillante, la totalidad pauperizada y engañada. Ilusión que se refiere a su propio poder de realización. En este contexto, tal vez todavía no sea posible afirmar casi nada sobre el siglo XXI, excepto su simple curso.

Referencias

Benjamin, Walter: "Magia e técnica, arte e política" *In Obras escolhidas I*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

———. "Rua de mão única" *In Obras escolhidas II*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Eagleton, Terry: "O rabino marxista" *In A ideologia da estética*. Tradução: Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

Hobsbawm, Eric. 3ª ed. *Era dos extremos: o breve século: XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Konder, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª ed., 1999.

La teoría moral de Theodor W. Adorno al hilo de la pregunta por las víctimas*

* Este capítulo se enmarca dentro del proyecto de investigación "Testimonio y experiencia moral" desarrollado en el año 2014 y aprobado en Convocatoria Interna No.008 de 2013 por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá.



Tulia Almanza Loaiza
Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá
talmanza@usbbog.edu.co

(...) En la fase actual de la evolución histórica,
cuya avasalladora objetividad consiste únicamente
en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo,
la experiencia individual se sustenta necesariamente
en el viejo sujeto, históricamente sentenciado,
que aún es para sí, pero no en sí.
Éste cree todavía estar seguro de su autonomía,
pero la nulidad que les demostró a los sujetos
el campo de concentración define ya
la forma de subjetividad misma.

Th.W. Adorno¹

Introducción

Colombia vive en la actualidad un proceso de paz que por primera vez tiene en cuenta a las víctimas del conflicto armado como voces imprescindibles

1 Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, editado por Axel Honneth y Christoph Menke (Berlín: Akademie Verlag, 2006), 18.

en la negociación política². La oportunidad que este proceso ha brindado de conocer cada vez con más detalle sus testimonios acerca de la tortura, el desplazamiento, los secuestros, las desapariciones forzadas y los asesinatos perpetrados por las distintas fuerzas destructivas —entre las muchas formas de violencia que han caracterizado este largo conflicto—, ha despertado entre los ciudadanos colombianos una profunda indignación ante la injusticia que han sufrido, y ha suscitado, desde luego, algunas preguntas apremiantes: ¿qué hacer para impedir que se repita la violencia?, ¿cómo evitar que haya más víctimas?, ¿cómo asegurar que la justicia sea efectiva?, ¿cómo reparar el daño infligido a estas poblaciones?, etc. Si bien la mayoría espera que las respuestas definitivas surjan del Estado, de los actores armados o de las organizaciones no gubernamentales preocupadas por esta problemática, lo cierto es que la sociedad civil en su conjunto debería asumir activamente la tarea de su elaboración, so pena de que una actitud pasiva ante ellas deje la puerta abierta para que se reanude el interminable ciclo de la violencia. Este trabajo responde al interés de comprender un poco mejor, esta vez desde la perspectiva de la filosofía, la condición general de las víctimas, y en lo posible vislumbrar nuevas bases sobre las cuales cabría esperar que, como sociedad, evitemos que tanto sufrimiento se vuelva a producir en el futuro.

Más aún, exploraremos en lo que sigue la posibilidad de encontrar en la filosofía de Theodor W. Adorno elementos importantes para reformular estas preguntas de forma más potente de lo habitual, al mostrarnos que la manera de responderlas no es simplemente teórica sino ante todo activa, es decir, desde la *praxis*. No es que al enfatizar en la *praxis*, esto es, en una *acción transformadora* de la sociedad, Adorno busque prescindir o relegar a un segundo plano la reflexión teórica. Lo que el filósofo plantea es, más bien, que dejarse afectar íntimamente por la injusticia presente en la sociedad es la condición inicial y necesaria para que se encienda en los individuos el afán de reflexión

2 En el connotado informe *iBasta Ya!* publicado el año pasado por el Centro de Memoria Histórica, se reporta que para el 31 de marzo de 2013 el Registro Único de Víctimas contaba 166.069 civiles como víctimas fatales del conflicto armado desde 1985 hasta la fecha, sin incluir a los combatientes. Por otra parte, la población desplazada en todo el país, a partir del registro oficial que comienza en 1997, contabiliza a 5'700.000 personas, lo que equivale al 15% de la población colombiana. Cf. Grupo de Memoria Histórica (GMH), *iBasta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 32-34.

y, más aún, de acción transformadora; el sentimiento de angustia que provoca el sufrimiento social sería el doloroso aguijón que lleva a pensar a fondo la naturaleza del daño ocasionado por la violencia, a identificar las enormes dificultades que implica la superación de ese daño en la vida cotidiana, y a actuar en concordancia para evitar su reproducción. Adorno muestra, en efecto, que en una sociedad contemporánea orientada obsesivamente hacia el progreso, el individuo vive en contradicción, ya que pese a su pretendida autonomía se ve incapaz de sentir afectación alguna por el sufrimiento de los demás, lo cual le priva, en contra de lo que él cree, de la posibilidad de realizar su verdadera libertad; la libertad no es para Adorno algo que tengamos ganado de entrada, sino que sólo la conseguimos reaccionando a la dominación que impera en la así llamada por el filósofo: 'sociedad administrada'.

Efectivamente, en medio de las estructuras de dominación propias de este tipo de sociedad, no hay vida que de algún modo no esté dañada para ella misma: *No hay vida en la vida*, reza el enigmático epígrafe de *Minima moralia*. El aporte de Adorno está condensado en su propuesta de un nuevo imperativo categórico que pueda, a diferencia del kantiano —el cual está basado enteramente en la autonomía del sujeto desconociendo el papel de cualquier inclinación—, detener el mal y evitar la recaída en la barbarie³. Ciertamente, la crítica de Adorno al discurso ético tradicional se dirige a la frecuente asimilación de la moral con un armazón de normas abstractas que obligarían a los individuos a actuar de cierta manera. Para Adorno resulta ingenua la creencia en un sujeto capaz de llevar una vida moral y autónoma en un contexto social que está moralmente cuestionado por cuenta de la violencia que lo atraviesa, un contexto en el que algunos o muchos de los miembros de la sociedad sufren injustamente. En un contexto así, la moral normal del individuo no es una fortaleza, sino precisamente un obstáculo para la praxis, ya que puesto bajo su amparo el individuo es incapaz de percibir "la impotencia y la fragilidad de lo moral frente a las fuerzas sociales destructivas"⁴.

3 El célebre imperativo adorniano reza así: "(...) orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante". Cf. Adorno, Th., *Dialéctica Negativa* (Madrid: Editorial Taurus), 365.

4 Zamora, José Antonio. "Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa." *Enrahonar*, 28 (1997): 24.

Hechas estas consideraciones preliminares, pasemos a precisar ahora los puntos a desarrollar. En primer lugar, una defensa del pensamiento de Adorno ante algunas críticas que se han esgrimido en cuanto a la poca actualidad y pertinencia de sus teorías. En su defensa se resalta la existencia de una propuesta ética de Adorno que exige adoptar una forma distinta de entender la moral, vía que puede ser más adecuada para responder ante la violencia que constantemente engendra víctimas. En segundo lugar, la propuesta ética del autor, la cual parte de su crítica a la noción clásica de libertad y de su forma de entender la dialéctica entre teoría y praxis. Por último, una referencia breve al concepto de “vida dañada” que consideramos clave para entender la condición actual de los sujetos caracterizados por su impotencia para la praxis. Finalmente, se bosquejan algunas consideraciones susceptibles de ampliar y renovar nuestra mirada sobre la condición de las víctimas en Colombia.

La negatividad en la propuesta ética de Adorno

¿Cómo situar el pensamiento de Adorno ante las críticas esgrimidas en su contra por la aparente falta de actualidad y pertinencia de sus teorías? En efecto, pese a que el pensamiento adorniano ha sido catalogado como uno de los más relevantes en el panorama filosófico del siglo XX, se ha tendido a considerar que sus aportes se limitan apenas a algunas tesis llamativas en los campos de la filosofía de la historia y de la estética. Ciertos autores juzgan incluso que su teoría carece de efectividad debido a su negativismo, pues su crítica corrosiva a la industria cultural, su defensa de principios marxistas y su resistencia a la dominación, parecen conducirlo a un diagnóstico tan severo de las sociedades occidentales que al final no deja lugar para una salida constructiva.

El rechazo al pensamiento adorniano proviene principalmente de dos fuentes. En primer lugar, los defensores del proyecto inacabado de la Modernidad. Autores como Jürgen Habermas advierten que la crítica adorniana a la razón es tan radical que termina por aniquilar su propio fundamento. Habermas considera, en efecto, que Adorno se habría enredado en su lenguaje dialéctico negativo, lo cual lo habría conducido a problemas insolubles que sólo encontrarían salida a través del arte, restando alcance a cualquier acción política o ética. En segundo lugar, para los llamados posmodernos Adorno aún perma-

nece atado a las promesas emancipadoras de la Modernidad, nostálgico de las esperanzas de los grandes relatos judeo-cristianos y, por tanto, habría hecho a la postre una crítica débil⁵. Visto desde uno u otro ángulo, el pensamiento adorniano parece revelarse estéril, por cuanto no está en condiciones de ofrecer alternativas viables de comprensión de las problemáticas, ni menos aún orientaciones prácticas aplicables.

Ahondemos un poco más en la primera crítica. Como sabemos, un momento crucial en la obra de Adorno fue la escritura, junto con Horkheimer, de *Dialéctica de la Ilustración*, libro en el cual denuncian el fracaso del proyecto ilustrado de desarrollo de la razón y la libertad, proyecto que supuestamente debía conducir a la construcción de una sociedad justa y, en cambio, “acaba desembocando en el nazismo”⁶. La lectura de este texto realizada por autores pertenecientes a la siguiente generación de la Escuela de Frankfurt, como Habermas y Wellmer, sostiene que la crítica es tan radical que destruye todo lo que existe, incluida la razón, pues Adorno y Horkheimer no sólo criticaron los discursos afirmativos sino también la razón misma que los formula, razón que, a su vez, es la autora de esa crítica. Así pues, a ojos de Habermas y Wellmer, este libro incurre en una aporía insalvable que anula las propuestas que pudieran derivarse de su reflexión.

En *El Discurso filosófico de la modernidad* Habermas cuestiona el hecho de que:

(...) valiéndose como hilo conductor de la *Historia de Juliette* y de la *Genealogía de la moral*, Horkheimer y Adorno tratan además de mostrar que la razón ha sido expulsada de la moral y el derecho, porque con la destrucción de las imágenes religiosas del mundo habrían perdido su crédito todos los criterios normativos ante la autoridad de la ciencia que es la única reconocida⁷.

Es decir, él rechaza la pretensión de los dos autores de extender a todos los ámbitos del conocimiento la crítica hecha a la ciencia positivista, bajo la pre-

5 Cf. Zamora, José Antonio, *Theodor Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid: Trotta, 2004), 11.

6 Tafalla, Martha. *Theodor Adorno. Una filosofía de la memoria*. (Barcelona: Herder, 2003), 37.

7 Habermas, Jürgen. *El Discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008), 128.

tensión de que la razón instrumental habría absorbido la cultura, la moral y el derecho dentro de sus pretensiones de validez. Habermas cuestiona esta generalización. Señala además que la crítica a la cultura de masas que ellos realizan adolece de un problema semejante al extender indebidamente la crítica de la razón instrumental, extensión que procede sobre la base de una confusión entre las pretensiones de validez y el poder⁸. Muestra así que la cultura moderna, vista como producto de la razón, obtiene su vigencia, importancia y actualidad gracias a la aceptación o rechazo por parte de los sujetos de la validez de sus enunciados, de modo que si las expresiones culturales carecieran por completo de estos mecanismos racionales de entendimiento y discusión de sus contenidos, como alegan Adorno y Horkheimer, quedarían a merced del poder; lo que no es el caso. En otras palabras, Habermas ve en *Dialéctica de la Ilustración* una simplificación de la imagen de la Modernidad que pone en peligro el proyecto de la Ilustración al no dejar en pie ninguna perspectiva que pueda escapar al dominio de la razón instrumental. Por consiguiente, para Habermas no puede esperarse de la Teoría Crítica una filosofía que pueda construir algo, menos aún una ética. “Por eso, para Habermas, obras posteriores como *Mínima moralia* no son más que la proclamación de la imposibilidad de la ética”⁹.

Albrecht Wellmer, por su parte, en su reflexión sobre la actualidad de la Teoría Crítica, admite que la influencia de autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse en las generaciones de intelectuales y artistas después de la Segunda Guerra Mundial es indiscutible. Esta influencia estuvo marcada, según él, por el libro emblemático de *Dialéctica de la Ilustración*, el cual, sin embargo, es visto por Wellmer como portador de una teoría extrema. Adorno y Horkheimer entienden que la dominación de la naturaleza es producto de la razón que ha servido desde sus orígenes a la dominación de la sociedad, en tanto que la racionalidad se convierte en razón instrumental con el advenimiento de la tecnificación de la naturaleza que se extiende a la cosificación del mundo

8 Habermas afirma: “En la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder. La capacidad crítica de tomar postura ante algo con un ‘sí’ o con un ‘no’, de distinguir entre enunciados válidos y no válidos, queda neutralizada, queda puesta en cuestión ante la turbia fusión de pretensiones de validez y pretensiones de poder”. Habermas, *El Discurso filosófico*, 192.

9 Tafalla, *Theodor Adorno*, 38

natural y social. Este dictamen concuerda con el de Lukács en que la conciencia cosificada se convierte en un proceso social real que sujeta a los hombres, tanto en su auto-comprensión como en sus relaciones sociales¹⁰. Pero esta crítica a la razón moderna habría sido llevada al extremo por los autores cuando entienden que la razón instrumental construye, en el sistema capitalista, un aparato técnico que no se limita a los instrumentos sino que se extiende a las formas de organización tecnificadas, una economía capitalista que aliena a los individuos subordinándolos a su poder¹¹. Así pues, si se asume que este proceso de cosificación es tan generalizado, como ellos afirman, y que sólo permite a los hombres relacionarse entre ellos de manera estratégica e instrumental, entonces no es difícil entender que se crea de manera extrema, afirma Wellmer, que la planeación de los Estados totalitarios conduce a la aniquilación total, así como que la guerra nuclear extinguirá toda la vida humana. Esta visión tan negativa del presente y del futuro de la humanidad recrea:

un modelo de campo de concentración convertido en universal –trazado en los sistemas de dominación totalitarios del siglo XX y en la liquidación masiva de vidas humanas que los acompañan (perspectiva que fue formulada recientemente por Giorgio Agamben)– o según el modelo de globalización capitalista hegemónico, realizado de manera bélica, cuyo reverso serían la pauperización del Tercer Mundo, la obcecada destrucción de culturas no occidentales, y finalmente, también la destrucción de aquella cultura democrática secular a la que otrora habían conducido los procesos de modernización en las metrópolis occidentales¹².

Según Wellmer, se trata de una visión deformada y apocalíptica de la actualidad de la civilización occidental que magnifica sus tendencias a la cosificación y la destrucción. Con todo, no es el único aspecto a resaltar de la filosofía ador-

10 Wellmer, F. "Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: Dos caras de la Teoría Crítica", en *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (Iztapalapa. Barcelona: Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2005), 29

11 "Los autores se refieren a una compleja correlación sistémica de procesos de racionalización formales, instrumentales y económicos: correlación de la que piensan que ha secado en gran medida las fuentes de la razón práctica, de la autonomía humana, del pensamiento no reglamentado y de la solidaridad social". Wellmer, "Crítica radical", 31.

12 Wellmer, "Crítica radical", 32.

niana y horkheimeriana. Wellmer reconoce que la Teoría Crítica fue la única posición en Alemania después de la guerra en exigir de manera explícita a los ciudadanos una ruptura con el fascismo. Sin embargo, estas posturas políticas de rechazo al nazismo que con valentía expresaron en aquellos días aciagos, quedaron ensombrecidas por el exagerado énfasis puesto en la negatividad de la dialéctica, lo que enturbió el análisis adorniano de ese momento histórico. Una dialéctica que enfatiza en la negatividad saca lo totalmente otro de lo que es, de la razón y de la historia, poniéndolo en un plano inaccesible tanto por el pensamiento como por la acción. La interpretación de Wellmer señala que lo otro totalmente distinto no es la diferencia que ha sido marginalizada, como pretende Adorno, sino una crítica tan radical a la razón que ésta se torna falsa. Por ello, *Minima moralia* habría concluido, en tono aparentemente derrotista, que el conocimiento y la razón práctica no tienen otro camino que la redención, renunciando así a cualquier posibilidad de cambio político y de emancipación¹³.

Existen, por otro lado, lecturas muy diferentes que controvierten estas posturas defensoras de la modernidad. Un estudioso de Adorno como José Antonio Zamora muestra, por ejemplo, que los aportes del filósofo alemán a la filosofía moral han tenido que ser puestos a la luz con gran esfuerzo para poder contrarrestar las interpretaciones dominantes que sostenían que el derrotismo de la razón, promulgado por Adorno, habría impedido llegar a la formulación de una ética. Zamora sostiene, por el contrario, que la contribución de Adorno al discurso ético proviene del carácter crítico de su examen de las tendencias dominantes en ética, las cuales tienden a entender la moral como un *corpus* de normas destinadas a los sujetos individuales, usualmente sustentadas en teorías argumentativas. Las críticas de Adorno revelan la fragilidad moral del individuo. Para él sería necesario probar que los sujetos individuales están preparados para realizar su vida moral en contextos sociales conflictivos e incluso cuestionados moralmente. ¿De qué individuo moral cabe hablar en medio de una sociedad que ha permitido el surgimiento del totalitarismo y que no reaccionó contundentemente para evitar su reproducción y transformación? Tal sociedad es la sociedad capitalista contemporánea que ha permitido la proliferación del

13 Wellmer, 2005,34.

intercambio de mercancías, la objetivación y tecnificación del mundo natural, dando lugar a los sistemas de dominación totalitarios que generan fuerzas sociales destructivas¹⁴. Ante la amenaza de la dominación, Zamora considera que la filosofía adorniana tuvo que dar el paso de transformarse en una propuesta ética y política pensada precisamente para impedir el retorno del totalitarismo, una propuesta que explora la negatividad como condición de posibilidad de la memoria histórica. Si se asumiera una postura que legitimara el proceso histórico, entonces tendrían que aceptarse las injusticias cometidas contra pueblos e individuos en aras del progreso. En contraposición con esta visión optimista de la historia, Adorno rechaza radicalmente, subraya Zamora, que se justifique el dolor de los individuos que la padecen o que son sometidos para construir las maravillas del progreso.

Otra lectura favorable que defiende los aportes de Adorno en el terreno ético es la de Gerhard Schweppenhäuser, quien resalta especialmente su importancia en la discusión actual sobre el universalismo moral¹⁵. Si el proyecto de la Modernidad, basado en la Ilustración, consiste en salvaguardar los principios morales como la autonomía y la buena voluntad para establecer el discurso normativo, desde la perspectiva de Adorno, tal como destaca Schweppenhäuser, se trata más bien de desarrollar una filosofía moral capaz de conducir a los individuos a cuestionarse sobre el lado oscuro de estos principios, y a tomar una postura crítica ante principios morales universales como libertad, igualdad, justicia e imparcialidad, principios cuya efectividad ha fallado. La contribución de Adorno a la discusión moral filosófica es sintetizada por Schweppenhäuser como sigue: todos tenemos un interés en ganar control racional de nuestras

14 Zamora, 2004, 249.

15 El trabajo de este comentarista ha sido particularmente iluminador para nuestro ejercicio de reflexión y ciertamente ofrece razones para considerar, contra sus detractores, que hay en la obra de Adorno una teoría ética bastante elaborada, tal como lo reconoce también Marta Tafalla: "Schweppenhäuser fue el primero en trabajar un material de gran valor; entonces todavía no publicado, y guardado en el *Theodor W. Adorno Archiv de Frankfurt*: las transcripciones de las clases de filosofía moral que, a su regreso del exilio, Adorno había impartido durante 1956/57 y durante 1963 en la Universidad de Frankfurt. Textos que permitían comprobar hasta qué punto Adorno tenía elaborada su teoría moral y habría podido escribirla si su muerte no hubiera truncado tantos proyectos. Cuando el curso de 1963 fue finalmente publicado en 1996 con el título de *Probleme der Moralphilosophie*, acabó con la mayoría de las dudas restantes" (Tafalla, 2003, 46).

propias interacciones sociales, así como en recibir los beneficios de las instituciones basadas en los principios éticos, pero si encontramos ambivalencia en las relaciones personales o en las instituciones, podemos usar el poder liberador de la reflexión para prevenir y resistirnos ante la dominación que surge del lado opresivo de las normas. Es decir, lo que Adorno tiene para enseñarnos es que hay un enorme potencial emancipador en las normas cuando éstas son producto de su misma dialéctica¹⁶.

Atendiendo a estas posturas defensoras de Adorno es posible colegir que, en sentido contrario a la crítica habermasiana que exigía del discurso teórico adorniano pretensiones de validez, estas otras miradas valoran de forma positiva la capacidad crítica que Adorno deriva de la pura negatividad, lo cual le implica aceptar que es preciso repensar completamente los principios éticos de tal modo que sea posible revelar aquello que ha sido dejado de lado o dañado en aras del progreso, de la victoria y del éxito en la vida económica y social¹⁷.

Así pues, al repensar la ética desde la dialéctica negativa sobresale un conjunto de aspectos acerca de los sujetos que han quedado relegados por otros enfoques. En efecto, gracias a esta aproximación *negativa*, no sólo es posible despertar una mayor sensibilidad ante las víctimas que han sufrido el terrible daño producido por la violencia de los regímenes totalitarios, sino también ante los individuos comunes y corrientes que, tal como considera Adorno,

16 Cf. Schweppenhäuser, 2012, 330-331.

17 En efecto, en la siguiente cita tomada de la Introducción a *Dialéctica negativa*, Adorno expresa la necesidad de resolver las dicotomías entre lo universal y lo particular abriendo un camino hacia la pluralidad, hacia la diferencia de cada sujeto, la cual se hace irreductible cuando las instituciones pretenden uniformizar las características propias; no se trata de salvaguardar la identidad del sujeto, sino de mostrar las contradicciones que él mismo alberga, sus ambivalencias y su negatividad: "Otra versión de la dialéctica se conformó con un lánguido renacimiento; es decir, con su descendencia espiritual de las aporías de Kant y lo que sus sucesores programaron sin cumplirlo, en sus sistemas. Ese cumplimiento sólo es posible negativamente. La dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular: Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que este piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno (Adorno, 1975, 14-15).

se ven relegados por esta misma violencia a la condición de espectadores, pretendiendo vivir una vida buena allí donde ya no es posible vivirla.

Aproximación a la moral negativa de T. W. Adorno

En este apartado expondremos la manera como Adorno estructura los componentes de una *moral negativa*, teniendo en cuenta principalmente su examen de la libertad y su forma particular de elaborar la distinción entre teoría y praxis, distinción que, como veremos, resulta indisociable de su diagnóstico histórico-filosófico sobre los acontecimientos que marcaron la caída de la modernidad en la barbarie.

a. Libertad

Para Adorno la solución kantiana a la pregunta por la libertad de la voluntad cae en la trampa de suponer que el sujeto está estructurado en su voluntad y en su libertad esencialmente como un ser unitario e indivisible, a la manera (monadológica) de Leibniz. Esta concepción de la voluntad libre entra en contradicción, según Adorno, con el control que la realidad social ejerce sobre los sujetos; en otras palabras, las decisiones atribuidas a la voluntad son en realidad el producto de la mediación social. Por ello, aunque la filosofía kantiana de la inmanencia presenta de manera elegante los conceptos de libertad y de voluntad, no es posible asumirla con rigurosidad porque, según Adorno:

quien toma las decisiones es el sujeto empírico y sólo él, pues el puro y trascendental yo pienso es incapaz de impulso alguno. Ahora bien, el sujeto empírico forma parte del mundo [exterior] espacio-temporal y carece de toda prioridad ontológica sobre él. El intento de localizar en un tal sujeto la cuestión del libre albedrío tiene por tanto que fracasar. No se puede trazar la divisoria entre inteligible y empírico por medio de la empiría. Esto es lo que hay de verdadero en la tesis del pseudo problema. En cuanto la pregunta por el libre albedrío se reduce a la cuestión de la decisión individual, saca a ésta de su contexto y desencaja al individuo de la realidad¹⁸.

18 Adorno, 1975, 213.

Desde la perspectiva de Adorno, a partir del siglo diecisiete la filosofía moral concentró su interés en la libertad como el logro más importante del sujeto, pero ese interés resultó ser antagónico en sí mismo, por cuanto la libertad reivindicada en contra de la antigua opresión fomentaba, al mismo tiempo, una nueva opresión contenida ahora en el principio mismo de la racionalidad: “La libertad es cedida a la racionalidad que la limita y la aleja de la empiria, en la que de ningún modo se la quiere ver realizada”¹⁹. Tanto Kant como Hegel pensaron la libertad desde el reino de las ideas, completamente alejada de la empiria. Sus argumentos fortalecieron un idealismo universal que podía pedirle cuentas al individuo particular y castigarlo “desde la metafísica”. Pero Adorno encuentra esta postura sobre la libertad arcaica y envejecida, ya que, en la medida en que es concebida de manera abstracta y totalmente subjetiva, ha perdido su poder emancipatorio; así pues, las tendencias sociales de distinta orientación no tuvieron que esforzarse mucho para doblegarla. El asunto que Adorno quiere resaltar es que la pregunta por la libertad y por la voluntad es una pregunta de carácter histórico: tanto su concepto como su contenido son empíricos, algo que a Kant no se le pasó por la cabeza. En otras palabras, habría que tener en cuenta que muchas sociedades, en diversas épocas, no han tenido libertad, que han vivido sin ella en la práctica y sin que haga parte de su concepción del mundo. Sin embargo, Kant se empeñó en demostrar que “la conciencia moral está en todas partes, incluso en el mal radical”²⁰. De acuerdo con Adorno, en cambio, lo decisivo no es la presencia o ausencia de libertad en el individuo, sino comprender que la sociedad moderna conforma a los individuos bajo el principio de individuación, lo cual dificulta a la conciencia subjetiva el ser capaz de enfrentar las constelaciones sociales de las que hace parte.

En su visión, el principio de individuación fomenta la confianza adulatora en la autarquía del sujeto, llenando de contenidos y comportamientos la vida individual, convirtiéndose estos contenidos en lo contrario de la libertad, es decir, en los limitantes de la individualidad. Pero la libertad no puede aislarse de los

19 Adorno, 1975, 214.

20 Adorno, 1975, 218.

factores sociales que la constituyen, está entreverada, cruzada, por la sociedad histórica, en cierto modo desfigurada por las condiciones reinantes:

La ideología liberal acentuó exageradamente la independencia del individuo sobreestimando asimismo el papel que juega actualmente; pero tampoco se puede negar su separación de la sociedad que es real en grado sumo, por falsamente que la haya interpretado tal ideología²¹.

Por tanto, al considerar que la libertad individual sólo es posible en las condiciones históricas modernas, se requeriría considerar también, según Adorno, si la sociedad le permite al sujeto ser libre y, por lo tanto, si se libera a sí misma. La tesis anterior, según la cual la ausencia de libertad coexiste al mismo tiempo que la conquista de la libertad, “introduce la experiencia histórica del desgarramiento entre interior y exterior, es decir: los hombres no son libres, porque están sujetos al exterior; que a su vez son ellos mismos”²². Surge así una antítesis en términos de la soberanía, puesto que el pensamiento se vuelve sobre sí para pensar la libertad, pero produce al mismo tiempo el concepto de no libertad²³. Se ve obligado a negar la misma libertad que reclama, pues cuanto más libertad se atribuye al sujeto y a la comunidad de sujetos, tanto mayor es la responsabilidad frente a los demás²⁴. Este reclamo y rechazo simultáneos de libertad se evidencia en la praxis burguesa, por cuanto el sujeto, autónomo en teoría, es incapaz de decidir conforme a su ideal. Tal fracaso hace surgir la culpa en el sujeto, la cual es vivida como límites a su libertad, como pertenencia a la naturaleza y como impotencia frente a la sociedad que reclama justicia²⁵.

21 Adorno, 1975, 219.

22 *Ibid.*

23 Afirma Adorno: “La soberanía sobre la naturaleza dominada, y su figura social, la dominación sobre los hombres, le sugiere su antítesis, la idea de libertad” (Adorno, 1975, 219).

24 Cf. Adorno, 1975, 220.

25 Los oprimidos son quienes, participando de la libertad, se vuelven contra la dominación como modelo de libertad. Entre tanto, los sujetos privilegiados por la libertad y por la razón “reaccionan alegrándose de que los otros no estén aún maduros todavía para ella” Adorno, 1975, 221.

b. El concepto de praxis

Para comenzar, es importante señalar que a diferencia del entusiasmo con el que los intelectuales marxistas de las primeras décadas del siglo XX asumían confiados el derrumbamiento inevitable del sistema capitalista en crisis, es decir, estaban seguros del triunfo de la Revolución Rusa, los investigadores del Instituto de Investigación Social, entre ellos Adorno, observaban con cautela y preocupación las derivas totalitarias del régimen soviético. Sin embargo, desde la perspectiva del “neomarxismo” de los años sesenta y setenta no era bien visto que los pensadores se ocuparan de asuntos cercanos a la filosofía moral. Quien en el contexto de las teorías sociales y las discusiones filosóficas quisiera argumentar empleando las categorías morales, se hacía sospechoso de haber caído en una ‘falsa conciencia burguesa’²⁶. Precisamente, a comienzos de los años setenta los neomarxistas señalaban que en su crítica a la sociedad burguesa Marx no estaba interesado en producir cambios morales, aunque sí estaba inspirado moralmente en su crítica. Del “imperativo categórico” del joven Marx fueron expulsados “todos los comportamientos en los que el hombre fuese un ser abandonado, denigrado, esclavizado”²⁷. Es en medio de esta discusión que Adorno desarrolla su visión problemática y crítica de la moral.

Cuando la teoría marxista se volvió dogmática, interpretando como automáticas la historia y las leyes del movimiento, y por ende las transformaciones sociales, los miembros de la Teoría Crítica no dudaron en cuestionar los presupuestos marxistas. Se apartaron de la ideología socialista del progreso y se acercaron a la tendencia que se desarrolló durante los años veinte y treinta del siglo XX como reacción al establecimiento del marxismo-leninismo como sistema hegemónico. Entonces había surgido el “marxismo occidental” en oposición al dogmático “marxismo soviético”. Esta línea se mantuvo, e incluso avanzó, hasta los años sesenta, brindando condiciones favorables para el desarrollo de la forma heterodoxa como la Teoría Crítica buscó comprender la filosofía marxista. Así pues, el fracaso del marxismo soviético no fue visto como motivo para despedir a Marx, sino que, desde la Teoría Crítica, se lo consideró más bien como una oportunidad para tomar sus contenidos auténticos y no

26 Schweppenhäuser, G. 1993, 3

27 *Ibid.*

ceder a la instrumentalización que se hizo de los mismos. Esto implicaba una revisión a fondo del concepto de praxis.

Siguiendo a Marx, Adorno entiende la praxis de manera general como comportamiento *humano*, es decir, aquél que funda la distinción hombre-naturaleza, puesto que es como resultado de su *trabajo* que el hombre puede alcanzar condiciones de subsistencia que están por encima de las meramente naturales. Aquí no hay una comprensión de la actividad racional como orientada a fines, sino ante todo como actividad que se concreta como trabajo: "Praxis surge del trabajo"²⁸. Al mismo tiempo, para el filósofo de la Escuela de Frankfurt, la praxis ocurre en las relaciones sociales, es decir, como praxis *social*, por cuanto son las relaciones sociales las que permiten el trabajo que transforma la naturaleza al ejercer dominio sobre ella. Ahora bien, el dominio de la naturaleza, producto del trabajo social, ha sido posible gracias a la teorización de la naturaleza, por lo que Adorno concibe la reflexión teórica fundamentalmente como un momento de la praxis. La relación entre teoría y acción social es entendida por él como momento dialéctico del movimiento del proceso social, que desde un principio se ha mostrado como el signo de jerarquías dominantes en la división del trabajo social. Así fue como se estableció la distinción entre trabajo corporal y trabajo espiritual²⁹. La producción teórica surgió a partir de esta división, ligada a las maneras de producir de una determinada época y a las maneras de pensar el mundo y transformarlo. Este sentido de la praxis como interacción social trae consigo la lucha de clases a la historia.

Para Adorno, alejándose de Marx, la praxis derivada del trabajo que apenas busca la satisfacción de necesidades materiales, es una praxis que no permite la reflexión y por ello tampoco la liberación del espíritu. La satisfacción que ella aporta no produce el efecto de la liberación sino lo contrario. El pensamiento teórico que se requiere para producir obedece los dictados de la producción misma, es decir, de una razón orientada a fines específicos: producción de objetos y mercancías necesarios. Así, las personas ligadas solamente al trabajo no

28 Adorno, GS, 10,762, en: Schweppenhäuser, 1993, 48.

29 Adorno, GS, 10, 762, en: Schweppenhäuser, 1993, 48-49.

pueden pasar al reino de la libertad. Por ello, la meta de una praxis “verdadera” sería, según Adorno, su propia derogación³⁰.

La praxis *verdadera* es opuesta por Adorno a la que él llama, por otro lado, praxis *correcta*. Ésta última se refiere a la praxis propia del trabajo centrado en satisfacer necesidades, trabajo que está basado, a su vez, en una teorización puesta al servicio de la tecnología necesaria para la producción; mientras tanto, la praxis verdadera constituye otra forma de praxis, esta sí liberadora, que además tendría un carácter universal. Se refiere con esto a que la totalidad del trabajo social debería surgir de un comportamiento social libre de dominación³¹. Éste es el fundamento para un concepto de praxis concreta, utópica, en fin, verdadera, que hace que, contra todo pronóstico, Adorno pueda ver en el desarrollo técnico de las fuerzas productivas la posibilidad de una mayor liberación de los hombres del trabajo enajenante.

En la búsqueda de una praxis libre y verdadera, Adorno es consciente de que esta praxis debe cumplir la promesa de liberar a los hombres de la opresión. Aunque el camino para encontrarla debería estar orientado por un concepto normativo de praxis, sabe que la normatividad contiene restos de una perspectiva metafísico-teológica que enmarca el contexto de culpabilidad que ha guiado hasta ahora la praxis de la humanidad. No se trata entonces de enfrascarse en una discusión metafísica, sino de esclarecer de manera concreta el tipo de praxis requerido en ese contexto. Así pues, la praxis libre que tome una idea regulativa, debe surgir, según él, de la reconciliación entre teoría y praxis, tomando tanto al espíritu como a la naturaleza. Una praxis emancipadora que se acerque a la humanidad tendría que ser suave, lenta, capaz de regular y corregir la automatización de la producción.

Sin embargo, al plantear la necesidad de una praxis verdadera, se infiere claramente que para Adorno toda praxis hasta este momento ha sido y sigue siendo una praxis falsa, es decir no es propiamente praxis: ‘la praxis falsa es ninguna’ (Adorno, GS.B.10, 766). Esto sugiere una doble situación: que no se cuenta con un concepto acabado y adecuado de praxis, y que esta praxis

30 Adorno, GS B10,769, en: Schweppenhäuser, 1993, 49.

31 *Ibid.*

inacabada es la única que tenemos. El concepto adorniano de praxis falsa o aparente debe entenderse de manera extensiva, es decir, de manera dialéctica. La praxis falsa es el resultado de la ausencia de una relación auténtica entre teoría y praxis, es decir una praxis que se adelanta sin reflexión teórica, en una época que paradójicamente se supone adelantada en términos de conocimiento; es una praxis menguada que no puede considerarse como praxis. Y, por otra parte, la praxis inacabada como una condición que determina la depotenciación de la praxis que no permite el comportamiento autónomo de los sujetos”³². Las dos dimensiones críticas a la praxis requieren entender la totalidad de la sociedad en sus relaciones específicas económicas, que se manifiesta cuando los individuos tienen que lidiar con el dolor de las guerras y las catástrofes que dejan tras de sí hambruna y pobreza³³. La pregunta que surge inevitablemente es si Adorno rescata la posibilidad de la praxis y evita arrastrar la acción política al suelo; si logra defender la posibilidad de una acción moral de los individuos que –como veíamos– sólo puede ser determinada de manera negativa. Adorno se las arregla, en efecto, para construir su concepto de praxis tomando en cuenta las condiciones sociales y políticas concretas que determinan al sujeto, pues se trata de una praxis concreta.

Frente a la tensión que reside en la dificultad para hacer compatible la praxis socialmente *correcta*, ajustada a las demandas de la producción, con la praxis *verdadera* que precisamente se opone a esas mismas demandas, Adorno piensa que la espontaneidad es, en un sentido enfático, el rasgo propio de esa praxis revolucionaria³⁴. Una praxis capaz de contrarrestar la presión ejercida por la praxis dominante y de elevarse de manera espontánea por encima de la mera condición de una idea. Una acción en cierto modo “impulsiva”. Ciertamente, la praxis verdadera necesita, según Adorno, de un *impulso somático* que le ofrezca la energía para actuar. Este impulso que mueve a la praxis es el sufrimiento, “por esta razón [ella] tiene su *telos* en la negación del sufrimiento físico”³⁵. Sin embargo, debemos abstenernos de concluir que su filosofía moral comulga con cierto determinismo según el cual este impulso determinaría ciegamente

32 Adorno, GS, 10, 772.

33 Schweppenhäuser, 1993,55.

34 Adorno, 1975, 243.

35 Adorno, 1975, 203.

al individuo subyugándolo. Por el contrario, se erige ante los individuos la responsabilidad de transformar dicho impulso en un comportamiento orientado moralmente, en el resultado de una reflexión libre sobre su experiencia. El rechazo espontáneo del sufrimiento y de la violencia que es su causa, es lo que mueve al sujeto a la acción verdaderamente libre: “la praxis debida (...) sería el esfuerzo por liberarse de la barbarie”³⁶, barbarie que para Adorno ha quedado grabada con los infaustos nombres de Auschwitz y de Hiroshima, eventos donde se cristaliza la irracionalidad histórica.

Tal barbarie es la evidencia indiscutible de la deformación que han sufrido las posibilidades de la experiencia crítica. Sin embargo, y a pesar del fracaso moral que ella supuso, es preciso encontrar arrestos para salir de la praxis falsa que se atasca en la reproducción de condiciones de dominación. En este punto, la Teoría Crítica sólo acepta una reflexión filosófica que se refiera al desarrollo de una filosofía práctica negativa. Como asegura Claussen, “una filosofía que [después de Auschwitz] no puede ser, como las enseñanzas de los antiguos, guiada por la ‘vida buena’”³⁷. En manos de Adorno, la Teoría Crítica sigue el rastro a la vida falsa, a la ‘vida dañada’, como base para su estudio de la moral.

La vida dañada: ¿quiénes son las víctimas?

El propósito de este apartado es acercarnos a la condición de las víctimas apoyados en la idea adorniana de ‘vida dañada’, expresión que el filósofo acuñó después de los acontecimientos destructivos de la segunda Guerra Mundial, cuando el sueño del progreso se mostró en realidad como una aniquiladora pesadilla. Auschwitz e Hiroshima, en efecto, son las dos catástrofes que impiden creer ya más en la promesa de la civilización occidental: la promesa de que la modernidad y el progreso engendrarían una sociedad en paz, de que la ciencia y la técnica conducirían a la superación de la pobreza, las enfermedades, las carencias, al dominio pleno de la naturaleza para evitar los fenómenos extremos, etc.; su sombra pesará para siempre sobre las generaciones posteriores.

36 Adorno, GS, I0, 769, en Schweppenhäuser, 1993, 57.

37 Clausen, 1988, 67, en Schweppenhäuser, 1993, 58.

En su libro *Minima moralia* Adorno recuerda cómo la filosofía positiva olvidó las doctrinas éticas sobre la vida recta y, más aún, cómo relegó la reflexión acerca de la vida en general. Ahora, cuando alguien emprende el conocimiento sobre la vida, dice, se encuentra con que ésta debe ser estudiada en la única forma que adopta: la forma alienada, una vida que se refugia en la esfera privada y se dedica al consumo, pero que no vive. La falsedad de la vida se venía gestando desde cuando la praxis que surgió del trabajo se convirtió en relaciones de producción que dependen del consumo, tornando así la vida de los sujetos en pura apariencia. Adorno sostiene que el sujeto moderno ha visto mermada su libertad, su autonomía, bajo condiciones de dominación las cuales que lo obligan a aplazar la praxis enfática, la praxis que puede liberarse de la barbarie y, en cambio, dedica su vida al eterno ciclo de la producción y consumo de mercancías. Vida y producción se han reducido a un solo fenómeno, lo cual es a todas luces totalmente anormal, aunque los individuos no lo perciban de ese modo.

La praxis se focaliza en la producción, sacrificando así toda capacidad de pensamiento y sometiendo los impulsos de los individuos a la sola racionalidad instrumental. Ningún ámbito de la vida escapa. Adorno ve en paralelo que las empresas capitalistas se parecen a los campos de concentración y por ello los efectos de los campos de concentración no fueron sólo para quienes padecieron la barbarie directamente, sino también para los sujetos en general, en tanto que no son más que elementos de este sistema productivo capitalista; también ellos vieron cómo su vida se afectó de raíz, mermando su autonomía y su capacidad de decisión.

Ciertamente, las reflexiones de Adorno muestran una preocupación inusual por la debilidad moral de las personas ante la dominación que el régimen totalitario ejerció sobre ellos. Notaba con asombro que en la cotidianidad de la época inmediatamente posterior a la guerra, las personas se comportaban con amabilidad, con un aparente respeto que, no obstante, enmascaraba la otra realidad: la destrucción de las ciudades, el horror de los campos de batalla, la barbarie de los campos de concentración. De alguna manera, todos pretendían escapar a los hechos violentos y seguir con indiferencia como simples espectadores de lo ocurrido. Con sus reflexiones Adorno agujeronea a todos:

a los espectadores, a los asesinos, a los sobrevivientes, pues fue la indiferencia la que permitió que el genocidio judío se llevara a cabo, y la que también permitirá que se siga aniquilando lo “no idéntico”, lo diferente en todos los ámbitos, desde las formas artísticas, el pensamiento crítico, hasta la política que se aparta de la masificación³⁸. Escribe el autor al respecto:

La propia amabilidad es participación en la injusticia al dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse, y la palabra laxa, cortés, contribuye a perpetuar el silencio en cuanto que, por las concesiones que hace a aquel a quien va dirigida, queda éste rebajado en la mente del que la dirige. (...) En la adaptación a la debilidad de los oprimidos, en esta nueva debilidad, se evidencian los presupuestos de la dominación y se revela la medida de la tosquedad, insensibilidad y violencia que se necesitan para el ejercicio de la dominación³⁹.

Así pues, en medio de estas circunstancias extremas el trato cortés entre los ciudadanos es interpretado por Adorno como el enmascaramiento de las relaciones de dominación, al punto de calificar dicha práctica como “mera máscara de la tácita aceptación de lo inhumano. Hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres: hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento”⁴⁰. Por tanto, mientras las personas se relacionan entre sí con aparente cordialidad, lo que se oculta es la desigualdad real de las relaciones de clase y, peor aún, se pierde la capacidad de responder al sufrimiento de quienes se encuentran bajo la dominación atroz. La cordialidad es un tipo de indiferencia que Adorno denunció cuando el país tuvo noticia de los horrores cometidos por los nazis en los campos de exterminio, donde se mostró con claridad una acción “dirigida a la aniquilación de lo diferente”⁴¹. Los perpetradores del exterminio “eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como fue luego bajo las patadas de los liquidadores”⁴².

38 Cf. Almanza, 2013, 27-28.

39 Adorno, 2006, 30.

40 *Ibid.*

41 Adorno, 1975, 362.

42 *Ibid.*

Para Adorno el sufrimiento fue de tal magnitud que para no sucumbir a él los dominadores debían esconderlo tras las alambradas, en los discursos, en las noticias. Cuestiona por ello que los hombres de reflexión, los intelectuales, los políticos y las demás personas a quienes no les tocó la tortura, y posteriormente la muerte, se dejaran anestesiar y asumieran la postura de espectadores ante un macabro teatro de acontecimientos, cada vez más cercanos pero también más lejanos a su sensibilidad. Ciertamente es que la indiferencia puede ser interpretada como principio de conservación, pero el sujeto paga esta actitud, afirma Adorno, con la “nulidad de su existencia”⁴³. La indiferencia del espectador lo conduce a llevar una vida falsa, dañada, aunque busque sentido en los restos de la cultura que quedan todavía en pie, o en una vida cotidiana aparentemente normal donde, sin embargo, se arrinconan los temores y las culpas. La preocupación del autor por las víctimas de la catástrofe no se limita así a las que padecieron el exterminio judío, sino que se extiende al conjunto de la sociedad. Le aterra que al normalizarse la matanza, al volverse común la solución de los conflictos a través del arrasamiento de los pueblos, al imponerse un ritmo mecánico a la vida productiva (ese ritmo que se lleva en el campo de batalla se traslada a la vida cotidiana), terminan condicionados por la violencia “los modos más íntimos de vivir la vida”⁴⁴. Las estructuras de dominación traen aparejada una forma de constituirse la subjetividad que de entrada parece poner a los sujetos en situación de cómplices de la violencia, que tanto puede estallar de forma prominente, como mantenerse latente en el trato diario. Se vive en la barbarie cuando esa violencia se normaliza y, por ende, desaparece, cuando la producción de víctimas es un rasgo de la sociedad ante el cual ésta ya no puede sobresaltarse: “¿Qué espera aún a esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo sea el que dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de víctimas no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie?”⁴⁵ La barbarie vista como condición normal de la vida social.

43 Adorno, 1975, 363.

44 Adorno, 2006, 59.

45 *Ibíd.* 61.

En últimas, lo que denuncia Adorno es la atrofia de la subjetividad que se manifiesta en la dificultad para el sujeto de llevar a cabo una vida moralmente buena. En medio de la barbarie la pretendida autonomía del sujeto no es más que una ilusión. Así pues, las estructuras de dominación terminan ejerciendo tanto o peor efecto en el sujeto “normal” que en las víctimas directas, pues sin saberlo, aquél —el sobreviviente— también ha sido dañado en su constitución subjetiva, ha visto imposibilitada su capacidad de acción ética y moral. Los mecanismos de dominación desarrollados por la razón instrumental se han refinado en el mundo administrado al punto que la barbarie desatada no culmina con el fin de la guerra sino que se instala soterradamente en la vida cotidiana de los individuos.

La praxis orientada a la producción de mercancías no permite que los sujetos pasen al reino de la libertad, mientras la búsqueda de esa liberación que propicie la reflexión y la teorización, es decir, una praxis venidera, es la única esperanza. Adorno confía en una praxis suave que reconcilie la teoría y la praxis misma, que se enfrente a la automatización de la producción que acelera los ritmos de la vida cotidiana, y en vez de ello haga posible la vida de la humanidad. Pero la dominación en las esferas del mercado, de la producción y del consumo, no ha abierto las posibilidades de liberación. En vez de alcanzar la igualdad de todos los seres humanos, las contradicciones de la sociedad moderna capitalista culminaron en los acontecimientos de barbarie, en el surgimiento de estados totalitarios que pretendieron la aniquilación de judíos y demás grupos sociales y raciales considerados inferiores. Por tanto, la dominación totalitaria puede producir víctimas más allá de los conflictos bélicos y la persecución a los grupos diferentes, minoritarios o débiles, o peor aún, convertirse en un rasgo o modo de ser de la sociedad. Como advierte enfáticamente en *Mínima Moralia*, la producción masiva de víctimas se puede convertir en una cualidad de la sociedad, la cual convierte a la barbarie en su condición, impidiendo el desenvolvimiento de las culturas, de la diversidad de lenguajes, de maneras de pensar y expresar lo múltiple.

El progreso abarca la vida productiva como un tipo de praxis que hoy tiene a los individuos atados al consumo, que les impide la crítica a su propia praxis o a su modo de vida. La moral individual está devaluada, los sujetos comunes

involucrados en las relaciones de producción y empujados a la sobrevivencia ven amenazada su propia vida en una praxis que propenda por una vida realmente viva. El desarrollo de las fuerzas productivas cabalga sobre los avances de la ciencia y la tecnología traspasando los límites de la mera producción para imponer controles permanentes sobre la organización social y política. En la vida común, a los individuos les queda vedado encontrar por sí mismos el sentido de su vida. Sólo les queda la opción de refugiarse en el consumo, “disponibles y preparados para todo sin ninguna resistencia, alertas y aturridos a la vez”⁴⁶.

Ahora bien, mientras el sistema capitalista sea omnipresente y omnisciente, tal como Adorno lo advierte, parece que todos los sujetos implicados en él son víctimas de su violencia al hacerles incapaces de emprender una verdadera acción, es decir, parece que la diferencia entre víctima y victimario amenaza con diluirse. Sin embargo, es evidente que no todas las víctimas lo son del mismo modo. La diferencia reside en que el dolor de algunas se naturaliza al punto de volverse completamente inaudible para los demás, quienes se insensibilizan ante él.

¿Podemos acaso no ver semejanzas con la situación colombiana? ¿No nos hemos dejado anestesiar también ante el sufrimiento de tantas víctimas en nuestro país? ¿No ha sido atrofiada nuestra capacidad moral de vivir una vida buena, seducidos como estamos por una ideología del progreso? ¿Somos realmente conscientes de la necesidad de una praxis auténtica y liberadora, o nos complacemos en la idea de estar participando y promoviendo una praxis puramente (re)productiva? ¿Podemos, en fin, no tomar en serio la advertencia que un análisis como el de Adorno hace, acerca de que la violencia no será superada con la sola negociación política, sino que requiere de nuevas formas de constitución de los sujetos, formas que sean distintas a la que produce una sociedad entregada obsesivamente a la tarea productiva y acumulativa? ¿No requiere la paz duradera del nacimiento de un nuevo tipo hombre? ¿Del surgimiento de una nueva sociedad? El precio a pagar, de no atender a estas señales de alerta, sería seguramente muy alto: “cuotas” interminables de nuevas víctimas entre nosotros. Transformar la sociedad tiene sentido sólo si se logra

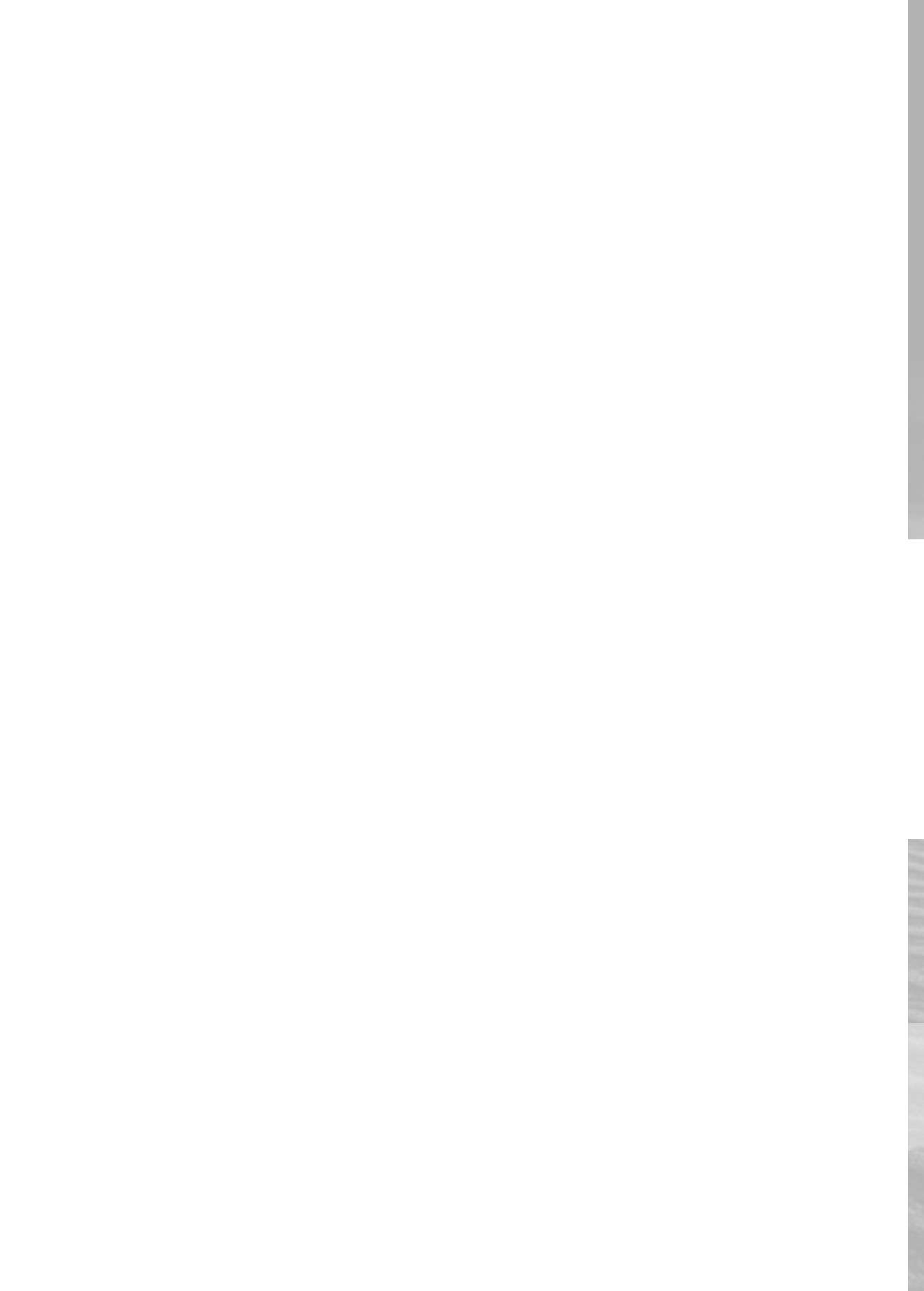
46 Adorno, 2006, 43.


al menos minimizar o evitar ese sufrimiento. Por ello la ética ha de recurrir a la memoria para sacar a flote el sufrimiento de las víctimas que la sociedad oculta. La memoria es ciertamente una forma de atender al llamado elevado por Adorno en nombre de todas las víctimas: “¡Nunca más!”

Referencias

- Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften*, Bd. I-20, v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main. 1970-1986, en: Schweppenhäuser, G. *Ethik nach Auschwitz. Adornos Negative Moralphilosophie*. Argument-Sonder Band, Hamburg, 1993.
- . *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Taurus, 1975.
- . *Adornos Nachgelassene Schriften: Probleme der Moralphilosophie*, ed. Thomas Schröder Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996.
- . *Negative Dialektik*. Editado por Axel Honneth y Christoph Menke. Akademie Verlag, Berlín 2006.
- . *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal, 2006.
- Almanza, T. “La memoria de la experiencia como respuesta ética ante las víctimas” *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, LV, 160 (2013): 17-50.
- Clausen, D. “Hans-Jürgen Krahl: Ein philosophisch-politisches Profil”, in, Krahl, H.J. *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt/Main, 1985, S 407 ff. en, Schweppenhäuser, G. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Argument-Sonder Band, Hamburg, 1993.
- . *Nach Auschwitz*, In: *Zivilisationbruch*, editado por V. D. Diner, Frankfurt/Main, 1988.
- GMH. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Imprenta Nacional, 2013.
- Habermas, J. *El Discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz 2008.
- Honneth, A. “Kritische Theorie”, en *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, editado por Fetscher y Münkler, Bd.5, 601-610. München-Zürich, 1987.
- Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz editores, Buenos Aires, 2009.

- Kant, I. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 1932.
- Mensching, G. *Die Enzyklopädie und das Subjekt der Geschichte*, Frankfurt/ Main, 1989.
- Schweppenhäuser, G. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Argument-Sonder Band*, Hamburg, 1993.
- Schweppenhäuser, G. "Adornos Negative Moral Philosophy" en *The Cambridge Companion to Adorno*, ed. T. Huhn, 328-353. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tafalla, M. *Theodor Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona Editorial Herder, 2003.
- Wellmer, A. "Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: Dos caras de la Teoría crítica", en Leyva G. (Ed.) *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Barcelona, 2005.
- Zamora, J. A. *Theodor Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.
- . "Memoria e historia después de Auschwitz", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 45 (2011): 501-523.





El animal que se diseñó a sí mismo:
la lectura onto-antropológica del
Dasein heideggeriano planteada por
Peter Sloterdijk*

* Este capítulo está asociado al proyecto: "La relación hombre-naturaleza/ humano-no-humano en la época del surgimiento del pensamiento ecológico", adelantado en la Universidad Paris Ouest-Nanterre entre 2012 y 2015, como parte de las actividades de investigación realizadas en el Laboratorio Doctoral *Histoire des arts et des représentations* (EA 4414).

Andrea Lehner
Universidad París X, Nanterre
andrea.lehner@gmail.com

I. Consideraciones preliminares

Peter Sloterdijk es uno de los pensadores más pródigos entre los que aún viven y escriben. Sus textos -escritos bajo el estilo que él denomina como filosofía fantástica- involucran diversas corrientes del pensamiento filosófico y hacen asociaciones tan inusuales, que muchas veces sus ideas sugestivas resultan difíciles de clasificar dentro de alguna escuela filosófica. Su pensamiento incendiario hace un cruce de disciplinas entre la filosofía de la técnica, la antropología filosófica, la fenomenología, la historia y teoría del arte, la filosofía de los medios, la sociología, los estudios culturales y la filosofía de la biología. En el gremio filosófico, sus ideas generan tanto rechazo como muchísimo encanto; sin embargo, la mayoría de las veces su pensamiento es considerado como un mero fenómeno “a la moda”, bastante anti-académico y falto de rigor.

A pesar de estas controversias que rodean sus obras, sus intuiciones y clarificaciones han resultado bastante sugestivas para pensar el problema actual del hombre. Debido a lo anterior, Sloterdijk ha sido considerado, en los últimos años, como un pensador que ha hecho aportes originales desde su “onto-antropología filosófica”¹ para pensar los problemas del humanismo en el siglo

1 Damos este nombre para caracterizar el pensamiento de Sloterdijk puesto que él no explica al hombre solamente desde los postulados de la antropología filosófica, sino también desde la filosofía especulativa y desde la analítica del *Dasein* de Heidegger.

XXI. En momentos en que el humanismo ha entrado en una nueva crisis de la que parece no salvarse, el filósofo de Karlsruhe se ha vuelto un referente y es frecuente encontrar sus contribuciones o menciones a su obra en antologías recientes sobre las nuevas tendencias del humanismo².

Lo que más atención ha recibido del pensamiento de Sloterdijk son sus reflexiones en torno al hombre en la época en que éste tiene el poder de intervenir no sólo sobre objetos externos, sino sobre sí mismo. Este fenómeno recibe el nombre de antropotecnia³, que Sloterdijk reformula y reinterpreta como *Anthropotechnik* (antropotécnica), y hace referencia a un cambio sin precedentes en la situación del hombre. El ser humano ya no interviene sobre su cuerpo con el fin de restaurar su estado actual -como lo ha hecho por milenios a través de la medicina- sino que lo hace para instaurar un estado sobre-normal o una condición mejorada de sí mismo⁴. Las reflexiones de Sloterdijk con respecto a este tema están condensadas principalmente en dos conferencias. Una de ellas es la polémica conferencia "Reglas para el parque humano: una respuesta a la *Carta sobre el humanismo*," impartida en julio de 1999 en el castillo Elmau en la Alta Baviera, Alemania, en la que hace un paralelo entre el humanismo como

-
- 2 Véase, por ejemplo, Straub, Jürgen. *Humanismus in der Diskussion: Rekonstruktionen, Revisionen und Reinventionen eines Programms* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2012). Jacques, Daniel. *La mesure de l'homme* (Montréal: Boréal, 2012). También Michaud, Yves. *Humain, inhumain, trop humain: réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi* (Castelnau-le-lez: Climats, 2002). Ver también el reciente número de la revista *Le Débat*, dedicado a la definición del hombre en *Le Débat* 3, 180 (2014), donde se aborda la pregunta por el hombre y hay una sección dedicada a la antropología filosófica de Hans Blumenberg y de Peter Sloterdijk.
 - 3 El término 'antropotecnia' es utilizado en la filosofía de la técnica para referirse a ciertas prácticas a través de las cuales el hombre puede producirse a sí mismo y auto-modificar su cuerpo a partir de las nuevas tecnologías. La antropotecnia hace en los humanos lo mismo que la zootecnia hace en los animales. Las antropotécnicas amenazan más que nunca la concepción del hombre como lo 'dado', y sugieren una interpretación nueva de éste que va más en la vía del hombre como lo construido. Estas prácticas han sido sujeto de muchísimas controversias y preguntas en torno a sus límites y a las precauciones que se deben tener en cuenta antes de ser implementadas. Entre los autores que han reflexionado sobre la antropotecnia se encuentran Jeremy Rifkin, Francis Fukuyama, Gilbert Hottois y Peter Sloterdijk. Sloterdijk utiliza el término antropotécnica y no antropotecnia, pero con este término se refiere a esta crisis de la controvertida noción de 'naturaleza humana', que surge en la época en que las nuevas tecnologías pueden intervenir sobre las vidas tanto humanas como no-humanas. Sin embargo, para Sloterdijk, este fenómeno de transformación sobre sí mismo viene inscrito desde el principio en la historia evolutiva de la especie.
 - 4 Jérôme Goffette, *Naissance de l'anthropotechnie, de la médecine au modelage humain* (París: VRIN 2006), 9.

método de domesticación del humano y las tecnologías genéticas. La otra es una conferencia pronunciada en París en el marco del simposio “Cloner or not cloner”, que tuvo lugar en marzo de 2000 en el Centro Pompidou, donde varios pensadores provenientes de diversas especialidades como la antropología, la biología, la filosofía de la técnica, la bioética se reunieron para pensar de qué manera las biotecnologías podían estar amenazando la humanidad del *homo sapiens*. En dicho momento Sloterdijk intervino con una conferencia llamada “El claro turbulento: Por una reminiscencia de la antropología filosófica”, una versión preliminar de lo que sería después su célebre ensayo “La domesticación del ser: por una elucidación del claro del ser [*Lichtung*]”⁵.

Ha corrido mucha tinta en lo que respecta a la primera conferencia conocida como *die Elmauer Rede* [el discurso de Elmau]. Por un lado, porque ésta desató, justo un mes después de haber sido pronunciada, el famoso “Sloterdijk Affäre” en Alemania, que fue muy mediático y puso a dos escuelas filosóficas a confrontarse. Por un lado, la escuela de Frankfurt (o lo que queda de ella), cuyos grandes representantes principales son Jürgen Habermas y Axel Honneth; y, por el otro, los que podrían llamarse los herederos de cierto heideggerianismo que suelen enseñar por los alrededores Baden-Württemberg (especialmente en Friburgo y en Karlsruhe) y en las academias suizas de Basel y Zürich.

En esta conferencia Sloterdijk tocó fibras delicadas de los Alemanes, al utilizar palabras un poco vetadas del vocabulario germano como: *Auslesen* (selección), que equiparó con *lesen* (leer), *Züchtung* (la cría, el cultivo de otras especies, que él emplea también en el contexto humano), *Selektion* (selección). La manera en que abordó el tema de las biotecnologías y la equiparación que hizo entre selección y educación humanista⁶ dio pie para numerosas malinterpretaciones.

5 Ambas conferencias están compiladas en el libro Peter Sloterdijk, *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal 2011).

6 En esta conferencia Sloterdijk señala que la esencia y función del humanismo es ser una “telecomunicación fundadora de amistad en el medio de la escritura” (Sloterdijk, “Reglas”, 197), es una especie de “secta o club” de amigos humanizados puesto que son alfabetas. El alfabetismo genera un tipo de solidaridad entre “aquellos escogidos para leer” que, por saber leer, pertenecen a una élite envuelta en un halo de misterio (198-199). Con la entrada del radio y la televisión, y el ascenso de la cultura de masas, el humanismo ha sido desplazado por estos nuevos medios y por las redes de información, algo que ha hecho que la sociedad cambie sus bases y se pase a sociedades postliterarias, postepistolográficas, y, en este sentido,

Hay muchos que afirman que debió haber tenido más cuidado del que tuvo en la formulación de sus argumentos, que fueron confundidos con una defensa del eugenismo⁷ que, por razones obvias, es un tema delicado en Alemania.

Vale la pena señalar que Sloterdijk dio una primera versión de esta conferencia titulada “Reglas para el parque humano: una carta de respuesta sobre el humanismo” en Basel, un año antes, en un coloquio denominado “Las nuevas vías

posthumanistas: “los nuevos medios de comunicación político-cultural han pasado entre tanto a ocupar una posición rectora, y con ello han reducido a modestas dimensiones el esquema de las amistades nacidas en la escritura” (200). Para Sloterdijk, el humanismo implica una domesticación del hombre y el gran postulado que se esconde detrás de su lema “las lecturas adecuadas amansan” (202) es que los hombres son “animales sometidos a influencia” y que por ello hay que “administrarles el tipo correcto de influencias” (202). El humanismo recuerda “la batalla constante por el hombre, que se desarrolla como una lucha entre tendencias bestializadoras [que surgen a causa de los medios desinhibitorios de la bestialidad, como los espectáculos de ejecución presentes en épocas romanas] y amansadoras [fomentadas por las *humanitas*, que se abstienen de hacer parte de las culturas de masas]” (202). Debido a que el hombre es, como dicen tantos defensores del humanismo, una naturaleza indeterminada, la cuestión del humanismo va más allá de la mera creencia en que las buenas influencias (los medios amansadores como la lectura de los clásicos) pueden lograr que el hombre se forme a sí mismo como humano y se desbestialice. Para Sloterdijk, el mensaje de fondo del humanismo es que el hombre es una bestia que no puede dejarse suelta. Su débil moral y su indeterminación biológica hacen que el humanismo sea una antropodicea, en la que algunos hombres asumen el derecho de establecer las reglas para autodeterminar a los otros. El hombre se revela, entonces, como una potencia domesticadora y criadora de sí misma y su medio domesticador ha sido por milenios el humanismo.

- 7 Sloterdijk muestra cómo los humanistas hacen una selección de su secta, con el fin de hacer que los humanos se vuelvan más dóciles a algo que los sobrepasa (ya sea Dios, la civilización, el ser —en el caso de Heidegger—). Combina sus intuiciones con aquellas del *Zarathustra* de Nietzsche, para afirmar que el hombre es un amansador del hombre y que, gracias tanto a la ética como a la genética, ha logrado criarse a sí mismo pero en “pequeño”. Así pues, la ética inculcada por el humanismo no es para él muy distinta a lo que hace la ingeniería genética, cuyas motivaciones están también ancladas en un tipo de humanismo, por sus ínfulas de domesticar aún más la “naturaleza humana” (cf. Sloterdijk, “Reglas”, 212). Sloterdijk, por el contrario, considera que la única manera de salir de los impases del humanismo, y de las dudas que plantea la ingeniería genética, es estudiando mejor el proceso de hominización en el que se revela que siempre han existido antropotécnicas. A pesar de que el hombre se atemorice y quiera frenar este proceso “bárbaro” haciendo un llamado al humanismo, Sloterdijk parece sugerir más bien hacerles frente de una vez por todas y más bien elaborar un “código de las antropotécnicas” en un momento en que el horizonte evolutivo del hombre empieza a volverse más claro (cf. Sloterdijk, “Reglas”, 216). Sus intentos no son, por lo tanto, hacer una defensa del eugenismo, sólo mostrar que es un poco inútil proclamarse en contra de la domesticación de los humanos en nombre de los ideales del humanismo, que tiene, él mismo, una historia de domesticación muy larga a sus espaldas.

del humanismo.”⁸ El objetivo de este coloquio era llegar a un acuerdo sobre el concepto de humanismo y sus diferentes formas históricas, y, asimismo, realizar una actualización de éste, cuestionando su importancia y relevancia para el presente y futuro de la humanidad. En este contexto su conferencia no desató una polémica mediática, ni hubo mayores problemas en la recepción de ésta, más allá de las posibles preguntas, dudas y discusiones que sus ideas incitaron.

En Alemania, en cambio, el rector de la Escuela Superior Estatal de Diseño (HfG) de Karlsruhe fue tildado de mirar con ojos positivos la ingeniería genética, de ver en ella el futuro de la formación del hombre, en un momento en que el humanismo ha perdido el lugar privilegiado en la formación o domesticación de la mente humana, puesto que ha sido desplazado, como proyecto de formación del hombre, por los medios de información y de las nuevas tecnologías⁹.

Más allá de ahondar en el problema mediático, el interés de este artículo es mirar los alcances de la reinterpretación que Peter Sloterdijk hace del humanismo heideggeriano, la manera en que reactualiza sus planteamientos sobre el *Dasein*, y mostrar qué retos y preguntas le plantea al humanismo en un momento donde, como él lo indica, “lo monstruoso ha ocupado el puesto de lo divino”¹⁰.

8 Ver la publicación de este coloquio en Geerk, Frank (ed.), *Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus* (Basel: Schwabe, 1999). En este libro también se puede constatar que Sloterdijk es considerado uno de los pensadores indispensables a la hora de reflexionar sobre el humanismo actual.

9 En especial este pasaje fue sacado del contexto general del texto y salió a relucir en muchísimos debates mediáticos: “¿qué domestica o educa todavía al hombre cuando fracasa el humanismo como escuela de modelar al ser humano? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando sus anteriores esfuerzos por domesticarse a sí mismo le han conducido principalmente a tomar el poder sobre todo lo ente? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando, tras todos los experimentos anteriores de educar al género humano, sigue sin estar claro quién o qué educa a los educadores y para qué? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no puede plantearse, de forma competente, en el marco de las meras teorías de la domesticación y la educación?” (Sloterdijk, “Reglas”, 209)

10 Lo monstruoso (das *Ungeheure* en alemán) hace alusión al horizonte ilimitado y vasto que antes estaba limitado por lo divino, y ahora se vislumbra un espacio abierto a las posibilidades de lo sublime, en las que el hombre debe imponerse límites a la fuerza para no auto-desbordar el horizonte de lo que considera normal.

Contextualización: la tercera crisis del humanismo

Es importante señalar que, para el momento en que Sloterdijk reflexiona, el humanismo ha entrado en una especie de tercera crisis y hay quienes están tratando de hacerle una tercera reanimación. Si en la post-guerra Jean Beaufret le pide a Heidegger que señale alguna manera de volverle a dar un sentido al humanismo¹¹, y en los 60s se da en Francia ese movimiento tan característico del “pensamiento 68” denominado como anti-humanismo, en el umbral del siglo XXI hay nuevas inquietudes que amenazan nuevamente al humanismo. Muchos pensadores empiezan a analizar las implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas de la llegada del post-humano, que se hace posible gracias al dominio técnico del hombre sobre el mundo de lo vivo. La entrada en escena de las tecnologías biológicas, el proyecto del genoma humano, fundado en 1990, la clonación de especies (como Dolly, 1997 y la vaca Marguerite 1998), abren la posibilidad de que el hombre pueda tanto crear vida y rediseñar la existente, como rediseñarse a sí mismo, en aras de mejorar sus condiciones. Los mundos futuros de la ciencia ficción parecen no estar tan lejanos y se vislumbra, en un horizonte próximo, la posibilidad de un post-humano, un humano que ya haya superado sus límites tanto físicos como intelectuales al intervenir tecnológicamente en su propia evolución biológica.

Intervenir tecnológicamente en el ámbito de la vida genera mucho miedo, pues el hombre, demiurgo de sí mismo, al querer llevar hasta su máxima expresión el proyecto de la perfectibilidad humana, hiede a *hybris* y desmesura. La capacidad de exceder sus límites humanos *dados por naturaleza*, de incrementar su libertad desafiando cualquier trascendencia que antes le imponía límites (la naturaleza, Dios), esta vez a través de la perfección técnica, hace tambalear el sentido de lo *dado por naturaleza*, confrontándolo a lo *construido por medios técnicos*. La posibilidad de perder la contingencia de lo *dado por naturaleza*, que prometen las biotecnologías, no tiene mucho de humano y muchos perciben al post-humano como un momento en la historia del hombre donde la humanidad se expulsaría a sí misma de su ser y se encaminaría hacia el momento más inhumano de todos¹².

11 En este caso, el humanismo podría servir para sacar al hombre de la barbarie que se vivenció en la segunda guerra mundial, gracias a su potencial civilizador y humanizador.

12 Cf. Lecourt, Dominique. *Humain, Post-humain. La technique et la vie*. (París: PUF, 2003), 3.

En su reflexión sobre la ética en la época de la ingeniería genética, Michael J. Sandel expone esta incomodidad e inquietud que suscita el nuevo saber genético, que se nos presenta, a la vez, como promesa y como aprieto. Como promesa porque, al poder tratar y prevenir enfermedades, nos haremos menos vulnerables ante éstas. Como aprieto, porque también seremos capaces de manipular la “naturaleza humana”, aumentando las capacidades tanto físicas como cognitivas del humano¹³. Si bien hay un miedo a la ingeniería genética porque puede ser insegura y puede producir anomalías y defectos de nacimiento, este no es el miedo mayor. Si todos los riesgos se pudieran controlar, dice Sandel, de todas maneras hay algo moralmente perturbador, que le plantea un gran problema a la dignidad humana y amenaza la plenitud del ser humano y su libertad¹⁴.

El mayor problema que Sandel encuentra es que la ingeniería genética representa un tipo de hiper-agencia, una aspiración prometéica a rehacer la naturaleza y la naturaleza humana, para servir a los propósitos humanos y satisfacer sus deseos. Esto implica un impulso aún mayor hacia la maestría y el dominio, lo que haría que dejemos de reconocernos como humanos con humildad, y consideremos que todo en el mundo está disponible para nuestro uso. Un llamado a la precaución, a la regulación y a la auto-limitación se vuelven necesarios para que el hombre no disponga libremente de la vida con fines selectivos¹⁵.

La eugenesia liberal que se está gestando en la época del genoma humano viola, como dice Jürgen Habermas, los principios de la autonomía y de la igualdad. La autonomía es negada porque las personas programadas genéticamente no pueden ser los autores de su historia de vida¹⁶. Decidir sobre la programación

13 Michael J. Sandel. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, (Boston: Harvard University Press, 2009), 5.

14 Cf. Sandel, *The Case*, 24.

15 Este texto de Sandel se inserta muy bien en la tendencia tecnofóbica y en un cierto catastrofismo presente en otros autores que reflexionan sobre los problemas éticos de la técnica como Hans Jonas, Jacques Ellul o Jean-Pierre Dupuy.

16 Al respecto dirá Habermas “las intervenciones eugenésicas perfeccionadas menoscaban la libertad ética en la medida en que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechazan pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida” (Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana: hacia una eugenesia liberal?* (Buenos Aires: Paidós: 2002), 87.

de alguien le remueve a esta persona automáticamente el derecho a “la base natural indisponible” que es cada persona al nacer, y a partir de la cual puede configurar una vida ética. Así mismo, el eugenismo fomenta la asimetría entre los que deciden y los que no, y no se le permite a aquellos diseñados genéticamente la libertad de decidir su propio plan de vida, sino que éste ya ha sido afectado e instrumentalizado por intenciones de terceros.

En cuanto a la libertad que señala Habermas, ésta sólo se puede experimentar con referencia a algo que no está a nuestra disposición, una contingencia que nos antecede y no controlamos, que está más allá de nuestro control y el de ingenieros genéticos. Así mismo, Habermas también considera que se desdiferencian las categorías que separan “lo producido” de lo “sido por naturaleza”, y a las personas nacidas y las personas hechas. La reflexión de Habermas puede resumirse en un rechazo a que lo natural se vuelva producido y disponible y a que “el engendramiento y el nacimiento pierd[an] ese elemento esencial para nuestra autocomprensión normativa: la indisponibilidad de lo natural”¹⁷. Al hacer poco nítidas estas distinciones se desafía la comprensión de la libertad, porque no es muy clara la frontera entre la naturaleza que somos y la que nos damos o construimos.

A pesar de que el humanismo siempre se ha planteado en términos de la capacidad de cada ser humano de perfeccionarse a sí mismo, algo que podría derivar en la creencia de que no hay una naturaleza humana inscrita *a priori* en la esencia del hombre, sino que éste puede ser lo que quiere ser, la idea de perfectibilidad implícita en la ingeniería humana produce bastante temor, pues implica otro tipo de libertad.

La libertad implícita en el humanismo desde el renacimiento está basada en que el hombre posee una esencia indeterminada -idea que se encuentra ya en Platón y en Cicerón- y una apertura a la indeterminación. Pico della Mirandola, por ejemplo, en su *De hominis Dignitate* dice cómo Dios, el “gran Artífice”, hizo del hombre una “forma indefinida”, y le dijo:

17 Habermas, *El futuro*, 27.

No te dimos un puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar; ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en este mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor y escultor de ti mismo, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos, podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión¹⁸.

Así pues, el hombre puede ser lo que quiere ser, pero Pico della Mirandola clama por que se apodere de su alma una sana ambición “de no contentarse con lo mediocre, sino anhelar lo sumo y tratar de conseguirlo (si queremos podemos) con todas [las] fuerzas”¹⁹.

El tema del ser humano indefinido será a la vez lo que impulsará su posibilidad de perfeccionarse²⁰ a lo largo de la vida. Esto se hace posible puesto que, a diferencia del animal, el hombre se distancia de su determinismo natural y está tan poco programado, que posee una historia que progresa. Estas ideas las encontraremos también en los grandes pensadores de la libertad que son Kant y Rousseau.

En el contexto particular de la ingeniería genética el tema de la perfectibilidad vuelve con mucha fuerza, pero esta vez se conjuga con reflexiones tecnofóbicas en torno a la técnica como, por ejemplo, la idea de la autonomía de la técnica, donde el hombre que piensa domesticar al mundo a partir de la técnica termina siendo él el domesticado por ésta.

18 De la Mirándola, Juan Pico. *De la dignidad humana* (Madrid: Editora Nacional, 1984), 107-108.

19 De la Mirándola, *De la dignidad*, 1984, 108.

20 Para un estudio extenso sobre la perfectibilidad véase Passmore, John. *The Perfectibility of Man* (Indianapolis: Liberty Fund, 2000).

El hecho es que hay mucha desconfianza ante las esperanzas formuladas por las nuevas tecnologías, y en un intento por poner límites al gran poder adquirido por el humano, vuelve con fuerza el debate en torno al humanismo. En este caso, porque el concepto de "humanidad" y dignidad humana sirven como un freno poderoso a lo que se presagia puede ocurrir, y para establecerle límites a la posibilidad de construcción del hombre por sí mismo. Por este motivo, estos conceptos (perfectibilidad, humanidad, dignidad) reaparecen con mucha fuerza en los debates de ética médica y bioética.

Sloterdijk intenta, en varios de sus escritos, hacer un escrutinio filosófico de este problema. Extrañamente, casi siempre inicia sus indagaciones a partir de Heidegger, el filósofo de Meßkirch, un poco "pasado de moda" y desprestigiado en Alemania y Francia a causa de sus filiaciones políticas, su filosofía "arraigada" a la tierra suaba y su crítica a la metafísica, que no parece salir de la metafísica, sino consolidar aún más una onto-teología, al hipostasiar al ser. Insólito también porque Heidegger es precisamente un gran crítico de la técnica moderna, a la que concibe como un modo de sacar a la luz a la fuerza a la naturaleza, y provocarla más allá de sus posibles. Paradójico, por último, porque Heidegger reclama una ética de la serenidad en la que prima una contemplación activa que no obligue a los fenómenos a aparecer, ni someta a la materia a encajar dentro de parámetros o fines humanos²¹, sino que la deje ser.

A pesar de estos visos nostálgicos, anclados en un pasado que fue mejor, y tecnofóbicos de su pensamiento, Heidegger tiene, según Sloterdijk, intuiciones indispensables para pensar la nueva situación humana que se vislumbra *ad portas* del siglo XXI. En especial, aquella que redefine al *Dasein* como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y como configurador de mundo (*Weltbildend*).

21 En su ensayo "La pregunta por la técnica", Heidegger utiliza la palabra provocación [*Herausfordern*], para hablar de la técnica moderna, que ya no funciona al modo de la producción que es la *poiesis*, que es un "traer ahí delante". Para él: "El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada" (Cf. Heidegger, "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Serbal 2001), 15.

La crítica al humanismo en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger

El Heidegger tardío reconoce en el humanismo el terreno en el que la subjetividad humana efectúa su toma de poder sobre lo ente, y se presta a ser cómplice de todas las atrocidades posibles que puedan cometerse en nombre del “bien de la humanidad.” Para 1946 el dominio sobre lo ente se altercaba entre el fascismo, americanismo y bolchevismo, y en esta trilogía veía Heidegger encarnado el olvido completo del ser. Al sugerir que debe replantearse la pregunta por el humanismo, es decir, por la domesticación y la formación del hombre, Heidegger sugiere que la nueva tarea del humano no es someter voluntariosamente a lo ente, sino, como el pastor y vecino del ser, relacionarse con éste a partir del pensar meditativo, dejando que el ser lo interpele. Su apuesta es, entonces, radical: Heidegger considera que el humanismo no se debe tomar como el remedio para la crisis europea de 1945, sino que el problema es el hombre mismo y su pensar metafísico, que evita la pregunta por la verdadera esencia del hombre.

En su *Carta sobre el humanismo* (1946) Heidegger se niega rotundamente a plantear la cuestión humana de la manera en que normalmente lo ha hecho el humanismo. Heidegger quiere evitar caer en un antropocentrismo humanista, que considera al hombre y no al ser, por su excepcional dotación de razón, como quien decide sobre lo ente. Tampoco quiere rebajarse al continuismo biológico, que hace una lectura naturalista del hombre como ser biológico, y no piensa a fondo su capacidad ontológica. Heidegger se rehúsa a interpretar al hombre, por un lado, como un ser viviente perteneciente al reino animal, y, por el otro lado, como un ente dotado de un plus que sería el *logos*²². Igualmente, es tajante en su afirmación de que se debe negar cualquier tipo de comunidad ontológica entre el hombre y el animal, pues no quiere caer en una lectura naturalista del hombre como ser biológico, ni en un reduccionismo²³. La única tesis que puede compartir Heidegger con el humanismo es la de la

22 Cf. Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, (Madrid: Alianza, 2006), 25.

23 Al respecto, son bastante criticadas por aquellos que cuestionan de la tesis de la excepcionalidad humana, sus famosas palabras “podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos” (Heidegger, *Carta*, 31).

excepcionalidad del humano que se sustenta en su apertura al mundo, y su negativa a considerarlo como un ente más entre los entes.

La brecha que separa al hombre del animal, y precisamente aquello que lo hace digno y excepcional con respecto a los demás entes, es que tiene mundo y es-en-el-mundo, mientras los animales son, como lo desarrolla en las famosas tres tesis que plantea en su curso *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30), "pobres en mundo". A pesar de tener cierta apertura al mundo, los animales están acaparados en su medio circundante, insertos en las presiones que este medio ejerce ante ellos y responden ante estímulos desinhibidores de impulso (*Trieb*), sin reaccionar ante los desinhibidores *en tanto que* desinhibidores. Esta diferencia entre el hombre y el animal está fuertemente influenciada por la antropología filosófica de su época, y por el biólogo Jakob von Uexküll, quien afirma que los animales mantienen una completa dependencia de su medio [*Umweltgebundenheit*], mientras los hombres tienen una apertura al mundo [*Weltoffenheit*].

El animal tiene acceso al ente que se manifiesta, pero no es un acceso al *ente en tanto ente*. Heidegger acude a varios ejemplos para poner en evidencia esto: "cuando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras "superficie rocosa" para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado de *alguna manera*, no le es conocido sin embargo *en cuanto que* superficie rocosa"²⁴. Dicho de otra manera, la superficie rocosa con la que la lagartija se relaciona, sobre la que se mueve y la que siente caliente, le resulta de cierta manera inadvertida como ente. A partir de ejemplos de este estilo, Heidegger dirá que al animal no se le hace manifiesto que el ente es, y que, en vez de tener mundo, está acaparado por un anillo de desinhibición de impulsos que se acoplan en un *Umwelt*, que se traduce como medio circundante o medio ambiente. En palabras de él, está "encerrado en su medio como en un tubo que ni se extiende ni se encoge"²⁵.

24 Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza, 2007), 249.

25 Heidegger, *Conceptos fundamentales*, 250.

El abismo que separa al hombre del animal es que el primero es *Weltbildend*, o configurador de mundo. Si puede configurar el mundo es porque tiene una relación de apertura hacia su mundo circunspecto, que se le manifiesta *en tanto que* mundo. El “en tanto que”, implica que el hombre puede tener experiencias con los entes del mundo y, por ende, puede también dejar ser o no ser a los entes que le salen al encuentro. Esta apertura, que no es algo sobre lo que el hombre decida (pues no es que tenga la opción de un día decir hoy no quiero ser-en-el-mundo), le proporciona la capacidad de trascender el plano óptico y ubicarse en el plano ontológico, donde comprende ser. En este sentido, la especie *homo sapiens* puede trascender el mero medio circundante del animal e ir más allá de los estímulos y desinhibidores de impulso para constituir un mundo, en el que capta las cosas con un grado de abstracción más elevado.

En tanto miembro de la especie que se considera humana, el *Dasein* tiene inevitablemente una relación con lo que es. Es, por este motivo, aquél que ek-siste, que está volcado fuera de sí y hacia el mundo; aunque a veces dé muestras del atontamiento o acaparamiento (del *Benommenheit*) del animal, como cuando está tan inmerso en la cotidianidad y no ve más allá de los entes del mundo (sería la existencia impropia). No obstante, si quiere resaltar su dignidad humana tiene dentro de sí toda la potencialidad. Así pues, el *Dasein* le haría realmente justicia a su calidad de ente configurador de mundo si prestara más atención a su apertura al ser. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger radicaliza aún más esta apertura postulando al *Dasein* como el “pastor del ser”, como aquél que, en su escucha atenta, deja que el ser lo interpele y las cosas se le manifiesten en un horizonte que Heidegger llama *Lichtung*²⁶, o claro del ser.

Heidegger toma esta palabra para referirse al lugar donde el éx-stasis humano tiene lugar: “en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese ‘entre’ en cuyo interior puede

26 El término *Lichtung* es sacado principalmente del lenguaje de los cazadores, y viene del francés *clairière*, que indica una porción de selva que ha sido despejada de árboles, un espacio abierto en medio de la densidad del follaje frondoso. La densidad (*Dichtung*) del bosque no permite ver claramente, y no es sino en el espacio abierto donde el horizonte de apertura como tal puede manifestársele a quien entra en él.

llegar a 'ser' una 'relación' entre el sujeto y el objeto"²⁷. El hombre es, por lo tanto, aquél al que se le manifiesta el ser en su apertura, es el ahí del ser.

La manera más digna de ser humano es, según el Heidegger tardío, estar en esta posición de escucha atenta habitando en la *Lichtung* o claro del ser, dejando ser a lo que se manifiesta en vez de imponerse a que lo oculto salga a la fuerza de su latencia, como hace la técnica moderna y la ciencia. Estas dos maneras de acceder a lo ente, ponen a disposición del hombre a lo ente en una estructura de emplazamiento o *Gestell*, y hacen de la naturaleza y de la materia un mero recurso (*Bestand*)²⁸.

A pesar de que Heidegger declara dejar atrás el proyecto humanista, y se considera alejado de cualquier tipo de humanismo porque este, por un lado, "no pregunta por la relación del ser humano con el ser, sino que hasta impide esta pregunta"²⁹, y, por el otro, está anclado en un pensamiento metafísico que no piensa la diferencia ontológica, las reflexiones de Heidegger pueden considerarse aún muy humanistas. Como se señaló, una de las reflexiones esenciales del humanismo gira en torno a esa apertura al mundo que tiene el humano. De igual modo, Heidegger reflexiona a partir del medio por excelencia del humanismo que es la carta, y continúa haciendo la tajante distinción que hacen los humanistas entre los que "piensan el ser" y los que no lo piensan.

Ante la pregunta de ¿por qué se da ese extraño fenómeno que dignifica al hombre, según el humanismo, el fenómeno de su apertura al mundo que hace del *Dasein* un ser-en-el-mundo?, Heidegger da una respuesta que ha dejado decepcionado a más de uno:

el hombre se encuentra "arrojado" por el ser mismo en la verdad del ser; a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la

27 Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 69.

28 Cf. Heidegger, "La pregunta por la técnica", 17.

29 Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 24.

naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan o se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino (*Geschick*) del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser³⁰.

En este oscuro pasaje, Heidegger parece señalar que aquello que permite que el hombre tenga acceso al claro del ser, no es su voluntad o su racionalidad. Principalmente es porque el ser, con sus destinaciones, lo interpela y lo llama al encuentro. El hombre en esta apertura al claro del ser puede o no puede (y aquí está su margen de libertad), custodiar y guardar la verdad del ser. Para ser verdaderamente digno de ser el “ahí” del ser, el *Dasein* tiene que comprender cómo el ser lo reclama. Su dignidad, contraria a la de ciertos humanismos, no radica en que el *Dasein* sea el dueño y señor de lo ente, sino en ser el guardián o, en términos de *La carta sobre el humanismo*, el pastor del ser. Para poder hacerle honor a su papel de pastor del ser, el *Dasein* tiene que dejarse interpelar/llamar por el ser, habitar en la *Lichtung*, estando atento a los llamados de este.

Pensar la humanidad del humano, para Heidegger, es pensar el horizonte en el que se despliega la relación *Dasein* y ser. Es por esto que Heidegger reformula la frase del humanismo Sartreano, donde no habría una esencia del hombre inscrita *a priori* de su existencia. Si Sartre dice “précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’homme” [Precisamente estamos en un plano donde hay principalmente hombre], Heidegger reformula la sentencia como “précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être” [Precisamente estamos en un plano donde hay principalmente Ser]. De esta manera, parece querer salir de la posibilidad de que el hombre pueda decidir sobre sí mismo, y se plantee en unos términos menos desmesurados.

30 Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 38.

En vez de quedarse en interpretar cómo podría ser este pensar meditativo que llevaría al hombre a ser realmente humano³¹, Sloterdijk hace un giro inusual en su interpretación y decide indagar en por qué el hombre puede ser tocado por la cuestión del ser y por qué tiene esa apertura a la diferencia ontológica que tanto menciona Heidegger. En este sentido, se niega a creer que el poder que el hombre se atribuye a sí mismo sobre lo ente se pueda despachar redefiniéndolo como el pastor del ser, cuya tarea es hacer una escucha atenta y serena a los llamados del ser, y decide emprender otro camino para mostrar cómo podría redefinirse el hombre.

La salida del homo sapiens al claro del ser

Una de las grandes preguntas que guían el pensamiento de Sloterdijk es precisamente el hecho asombroso de que el hombre tenga acceso a eso que Heidegger llama la *Lichtung*, el claro del ser, el horizonte de apertura donde el mundo se manifiesta o donde los entes pueden aparecer en tanto entes en su conjunto. A partir de esta intuición inicial de Heidegger, Sloterdijk emprende la tarea de aclarar el claro del ser³². Así mismo, intenta ir más allá que Heidegger en la afirmación de por qué el hombre no puede definirse como un animal racional, y decide iniciarse en el misterio de por qué se podría designar al hombre como “el ser que ha fracasado en ser y permanecer animal”³³.

31 Sloterdijk se refiere a la tarea que Heidegger parece atribuirle al *Dasein* la siguiente manera: “A la vista de estas oscuras comuniones sigue por el momento completamente sin aclarar cómo estaría constituida una sociedad de vecinos del Ser; probablemente haya que concebirla, hasta que no haya mayor claridad, como una iglesia invisible de individuos dispersos, cada uno de los cuales aguza el oído para escuchar a lo inmenso y espera las palabras que ponen voz a lo que el lenguaje mismo le da a decir al hablante. Es ocioso entrar aquí con más detalle en el carácter criptocatólico de estas figuras de meditación. Lo decisivo ahora es sólo que a través de la crítica de Heidegger al humanismo se propaga un cambio de actitud que remite al hombre a una ascesis meditativa, la cual manda superar ampliamente todas las metas de la educación humanística.” (Sloterdijk, “Reglas”, p. 207)

32 “Me preguntaré, pues, pensando con Heidegger contra Heidegger, cómo el hombre llegó al claro o cómo el claro llegó al hombre. Sabremos cómo se produjo el relámpago con cuya luz el mundo pudo aclararse como mundo” (Sloterdijk, “Reglas”, p. 101) y al hombre pudo presentársele el hecho de que el ente es.

33 Sloterdijk, “Reglas”, 210.

Para Sloterdijk, el tema de la salida del hombre al claro del ser, a la *Lichtung*, el hecho de que éste no esté acaparado por su medio ambiente como el animal, sino que pueda distanciarse de él para que el mundo aparezca o se manifieste, no puede simplemente asumirse como algo dado. En su concepto, hay que reconstruir la historia de la salida del hombre a la *Lichtung*, y el paso del pre-ser-en-el-mundo a la esfera del ser, que le permitió ser-en-el-mundo, teniendo en cuenta las variables evolutivas que llevaron al *homo* a ser un *Da-sein*. En otras palabras, Sloterdijk emprende un camino por lo bajo, por lo óptico, para explicar al hombre en términos de la hominización o la historia de cómo el hombre pasó de ser un primate a ser *homo sapiens*, y se le abrió el mundo. Para hacerlo, se sirve de muchos conceptos provenientes de la antropología filosófica y la empírica, a pesar de ser consciente de la gran pelea que Heidegger tuvo con la antropología de su época³⁴, especialmente entre 1927-29, y que se puede ver muy claramente en su curso *Kant y el problema de la metafísica* (1929)³⁵. Hans Blumenberg caracterizará esta actitud negativa de Heidegger frente a la antropología como la “prohibición antropológica” [*Antropologieverbot*], también presente en la filosofía de Husserl³⁶. En un gesto similar al de Blumenberg, quien quiere sacar provecho de una lectura antropológica de *Ser y tiempo* (1927), Sloterdijk hace su reinterpretación del claro a partir de la paleoantropología, y plantea que la capacidad poiética y transformativa del hombre vino antes o es *a priori* a su apertura al mundo.

La historia de la hominización –o, por decirlo en jerga heideggeriana la salida del *homo* al claro del ser, que lo convierte en *Da-sein*– es, para Sloterdijk, la historia de cómo el hombre se fue lentamente distanciando de su medio ambiente, creando un espacio intermedio entre él y el mundo. Si el hombre es-en-el-mundo, si tiene acceso al ente en tanto ente, no es por los envíos del Ser (*Geschick*) que él acoge y guarda, sino que su origen es técnico:

34 “Es el momento de observar que sólo podemos mantener la alianza con Heidegger como el pensador del *éc-stasis* y del claro si nos resolvemos a poner entre paréntesis su actitud negativa frente a todas las formas de antropología empírica y filosófica y ensayamos una nueva configuración entre la ‘ontología’ y la antropología.” (Sloterdijk, *Tras las huellas*, 100)

35 Ver especialmente Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica* (México D.F: FCE, 2012) el § 36 y el apéndice de su discusión con Cassirer.

36 Cf. Blumenberg, Hans. *Beschreibung des Menschen*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), 30.

Pensar el *homo humanus* significa, como hemos dicho, mostrar abiertamente el plano en el que rige la ecuación de ser humano y claro. Pero el claro no puede pensarse, como ahora sabemos, sin su origen tecnógeno. El hombre no está en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de las sucesoras de las piedras, de herramientas y de armas. Lo que llegue a ser depende de lo que tenga a mano. La *humanitas* depende del estado de la técnica³⁷.

Sloterdijk hará su propia versión de la frase sartreana ya una vez reformulada por Heidegger. En vez de afirmar, con Heidegger, que el hombre está en un plano donde hay principalmente ser, Sloterdijk dirá: "Precisamente estamos en un plano donde hay principalmente técnica"³⁸. Si "hay" *Dasein* es gracias a esos procesos que él llama "antropotécnicos"³⁹. El hombre, en un esfuerzo conjunto con su medio ambiente, y durante el conocido proceso de hominización, es una criatura que se ha ido diseñando a partir de relaciones psico-somáticas que ha establecido con su entorno, gracias a esa primera acción a distancia que le permitió la mano. Así pues, la condición humana, eso que en el humanismo dignifica al hombre, es, para Sloterdijk, "enteramente producto y resultado"⁴⁰. Producto no de Dios, ni del hombre mismo, sino de una evolución principalmente antropotécnica.

Es importante aclarar que no se trata de explicar al hombre de manera positivista, pues Sloterdijk considera que "la alternativa entre meditación y positivismo está incompleta", y no cree que necesariamente haya que elegir entre un "píetismo de la inquietud" como aquél que plantea Heidegger cuando menciona al pastor del ser, y un "olvido del hombre en los manejos del entendimiento

37 Sloterdijk, *Tras las huellas*, 146.

38 *Ibíd.*

39 La antropotécnica es, en este caso, el proceso conjunto de la técnica y la evolución que fue permitiendo una evolución de lujo en la especie humana. Este proceso, en vez de hacerlo cada vez más apto fisiológicamente para adecuarse a su mundo circundante, lo hizo cada vez más infantil e indeterminado y, por ende, más dependiente de mecanismos de insulación que lo separaran de la presión directa del medio ambiente.

40 *Ibíd.*

cotidiano, estratégico, ensordecido por sus propios instrumentos”⁴¹, que sería lo propio del famoso *Ge-stell* acuñado por Heidegger. Por esto, el proyecto de Sloterdijk se plantea como una onto-antropología. En sus palabras, su intento es descrito de la siguiente manera:

La aproximación aquí intentada a la situación humana es rigurosa y fantástica a la vez por cuanto que se deja guiar por el motivo de que el claro mismo es un resultado de la historia, quizá el resultado por antonomasia. Por eso no cabe ‘pensar-recordar’ [*Andenken*] el claro de una manera meditativa, ni reverenciarlo como un descubrimiento absoluto. Es imposible que el hombre entrase, como quien pasea por el bosque, en un claro que le esperaba sólo a él. Más bien cabe afirmar que algo prehumano tomó el camino que conduce al hombre; que algo premundano devino formador del mundo; que algo animal se superó como animal y ascendió de la animalidad al existir instalándose en él; que algo activamente presentidor, que se sentía estrecho en su mundo circundante, expansivo, devino extático, sensible a la totalidad y propenso a preguntarse por la verdad, del cual resultó el claro mismo. En este sentido, el claro y la hominización serían dos expresiones de lo mismo⁴².

Los fundamentos antropológicos de la empresa de Sloterdijk

En su recuento sobre cómo el hombre llegó a ser hombre –que es un recuento del hombre como producto de un proceso *sui generis*, en el que la evolución se trascendió a sí misma, como intentaremos demostrar– Sloterdijk señala que cuatro mecanismos fueron necesarios para que éste saliera al claro del ser.

Uno fue la insulación, término que descubre en Hugh Miller, un etnólogo americano; el segundo, inspirado en el médico-antropólogo Paul Alsberg, se llama *Körperausschaltung*, que se traduce como “supresión del cuerpo”; el tercero, se inspira en el término *Mängelwesen*⁴³, la creatura deficiente de

41 Sloterdijk, “La domesticación”, p. 101.

42 Sloterdijk, “La domesticación”, p. 104.

43 La creatura deficiente o incompleta es un concepto que Gehlen adopta de Herder y complementa con teorías científicas, como la neotenia, la embriología comparada y las hipótesis científicas del nacimiento prematuro del *homo sapiens*.

Arnold Gehlen; y finalmente, encontramos el fenómeno de la transposición o mecanismo de transferencia (*Übertragung*). Estos cuatro mecanismos son maneras en que el *homo sapiens* fue poco a poco estableciendo un espacio intermedio entre él y las presiones del medio ambiente, y pudo volverse un animal desarraigado y libre frente a su entorno. Esto le permitió no tener una extrema dependencia hacia su medio e ir despojándose del determinismo característico de los animales.

La insulación es comprendida por Sloterdijk como una tendencia, también presente en otras especies animales, hacia la creación de un clima interior dentro de la manada, que permite aislarse de las presiones externas, en una especie de zona de confort para los miembros de esa especie. Son los mamíferos y particularmente lo recién nacidos y sus madres, los que más gozan de los efectos de seguridad de esta insulación. Al interior de estas esferas insuladas se produce el efecto invernadero donde formas de vida no muy desarrolladas (neoténicas) pueden sobrevivir. Gracias a esta primera situación de incubadora el hombre se permite un primer desarraigo con el mundo exterior. Es el primer indicio de construcción de un orden social que le permite emanciparse de su contacto directo e inmediato con su mundo circunspecto.

El otro mecanismo, conocido como suspensión de los cuerpos y descrito en 1922 por Paul Alsberg en *El misterio de la humanidad*, es otro momento en la historia de la antropodicea en el que el pre-hombre, gracias a la mano, pudo agarrar piedras y lanzarlas. Alsberg demuestra en su libro cómo la presión de una piedra permitió un efecto de distanciamiento que permitió que el *homo sapiens* rompiera con la historia natural, y Sloterdijk retoma su idea:

Efectivamente, en tanto que los homínidos crearon entre ellos y el entorno una esfera en medio con armas y útiles de distancia, consiguieron salir de la cárcel de su acomodación al cuerpo. El animal de distancia *homo sapiens* se insula él mismo en tanto que, como lanzador y usuario de útiles, se emancipa de la presión evolutiva somática. A consecuencia de ello puede aventurarse a una des-especialización progresiva. (...) Es, sin duda, imposible de entender

la imagen extrañamente refinada (...) del cuerpo del *homo sapiens* hasta no hacerse una idea más exacta de este acontecimiento evolutivo⁴⁴.

El gesto de lanzar, considera Sloterdijk, es el primer indicio del control humano sobre la realidad puesto que permite no estar expuesto de manera inmediata con el medio, al posibilitar la suspensión del contacto inmediato cuerpo a cuerpo. El tema de la distancia será clave para Sloterdijk, pues es ahí que él encuentra los primeros indicios que facilitarán después esa actitud contemplativa hacia lo real, que desencadenó en una tendencia hacia la abstracción, que inició con los milesianos en el siglo VI a.c.

Puesto que el pre-hombre comienza a vivir en incubadoras, su dotación biológica va poco a poco infantilizándose, algo que explica el porqué de su dotación biológica pluripotente, no especializada, que hace que el hombre sea fisiológicamente inmaduro durante toda su vida, y también frágil y expuesto. Es un proceso que avanza en dos direcciones: el hombre se infantiliza porque se ve menos expuesto, pero a la vez su infantilización lo hace frágil y se le hace necesario adaptarse a los utensilios. En palabras de Sloterdijk “la adaptación inevitable del cuerpo a la presión del entorno [presente en los animales] fue desplazada a los utensilios”⁴⁵.

Importante señalar aquí que cada uso técnico, cada efecto a distancia tiene un efecto sobre la fisiología del hombre. Cada acción hacia el exterior tiene incidencias tanto en su cuerpo como en sus procesos interiores de abstracción. El irse distanciando del medio poco a poco le va generando, a modo reflexivo, efectos sobre sí mismo. Por esto pierde el pelo, los colmillos, la capacidad de vivir en la intemperie, como lo hacen los animales. Se hace así necesaria la construcción de incubadoras o hábitats artificiales: tanto en el sentido de un techo para vivir, como en el sentido de una cultura. La cultura sería, según Sloterdijk, como un “meta-utensilio” con el que esta especie de naturaleza inmadura e infantilizada puede compensar sus carencias. En otras palabras, son medios de compensación le permiten darse el privilegio de la inmadurez.

44 Sloterdijk, *Esfemas III: Espumas* (Siruela, Madrid: 2006), 283.

45 Sloterdijk, *Espumas*, 283.

Es el zoólogo y antropólogo Julius Kolmann quien halló el fundamento biológico de esta infantilización de la especie y lo llamará neotenia. La infantilización también implica que el hombre es cada vez menos especializado (algo que recuerda mucho a la forma indefinida de Pico della Mirandola), que posee una deficiencia instintiva que lo pone en peligro y unos sentidos menos agudos. De este déficit surge el impulso del hombre para moldear su medio ambiente y convertirlo en una esfera cultural y un orden social, que le permiten enmendar su déficit de determinación biológica⁴⁶.

Estas son las condiciones que, para Sloterdijk, permiten comprender la apertura al mundo del hombre y su entrada en lo que Heidegger llama la *Lichtung*. Del hecho de ser completamente vulnerable y no-especializado para enfrentar el mundo exterior surge la necesidad de servirse de medios simbólicos que le permitan afrontar las catástrofes, lo inesperado. Así, la transposición (*Übertragung*) es el momento en que el hombre puede lidiar con lo inquietante del mundo, de domesticar simbólicamente lo extraño a partir de lo similar. De esta manera, con la venida al mundo del *homo sapiens*, nacen los “medios suaves,” el lenguaje y el espacio simbólico.

46 En el siguiente pasaje de Espumas, el tercer libro de *Esféras*, Sloterdijk pone en evidencia la manera en que concibe el devenir humano del hombre: “El refinamiento afectivo y somático del ser humano incipiente lo capacitó para ‘tomar’ nota de que, más allá del mero mundo perceptivo y del circunmundo, siempre cabía esperar del ‘mundo’ más de lo que hasta entonces se había en él, y le había él, mostrado. Con esta experiencia, el hombre se tomará sensible a lo que Heidegger designará como diferencia ontológica. Por ella puede llamarse al hombre formador de mundo [*Weltbildend*, tomado de Heidegger], si ser formador de mundo significa compendiar el texto del mundo y continuar escribiéndolo. Ello implica que un circunmundo [*Umwelt*] puede elevarse a mundo sólo en la medida en que la entera circunstancia despliega su variedad inagotable y su variabilidad indescifrable ante los ojos del ser humano que sale al mundo. Mundo es la circunstancia en la que los hombres saben que siempre les ‘sale a su encuentro’ algo que está más allá de lo que ven a su alrededor; de lo presente, de lo descubierto. En el claro se hace patente que no todo es patente. La revelación nunca es completa, y la sospecha de que hay algo que está velado, algo que no aparece, nunca cesará. El mundo adquiere contornos como un compuesto de evidencia y ocultación.” (Sloterdijk, *Espumas*, 133) Este pasaje recuerda al fragmento 123 de Heráclito, “naturaleza ama ocultarse” [*phusis kruptesthai philei*], que Heidegger traduce como “el salir de lo oculto ama el ocultarse” (Heidegger, *Conferencias*, 200), para mostrar precisamente cómo en la *aletheia* siempre hay un emerger pero nunca un completo desocultamiento y que el hombre, una vez se le manifiesta el mundo, tiene esa tendencia a ir más allá de lo que sale al encuentro en su mundo. Sloterdijk mostrará esta paradoja diciendo que el “ser-ahí es una pasión por lo inmenso” y, sin embargo, es una noble debilidad que sólo tiene una fuerza local para comprender la inmensidad y, por ende, siempre está “a merced de lo desproporcionado” (Sloterdijk, “La domesticación”, 145).

Importante resaltar cómo el nacimiento de lo que fundamenta la humanidad del hombre es, en últimas, también una consecuencia de la tecnogénesis que permite la entrada del hombre en el claro del ser. Al señalar esto, Sloterdijk pretende tender un puente entre el humanismo y la tecnología, que parece haberse perdido cuando el mundo se escindió en ciencias productivas y ciencias del espíritu. No es que el hombre haya sido el gestor de su entrada en el claro. Se trata más bien de las interacciones con el medio ambiente llevaron a una relación evolutiva indisoluble entre el medio y el pre-hombre. Así pues, si pudo haberse planteado el dualismo entre espíritu y cuerpo, y si existe la diferencia ontológica, se debe a esta particular interacción antropotécnica que el pre-hombre tuvo con su medio.

A partir de lo anterior, es posible afirmar que no es que el hombre tenga mundo por ser a imagen y semejanza de Dios, o porque el ser a partir de sus envíos haga emerger el claro y lo deje habitar en el lenguaje, o porque la existencia preceda a la esencia, como diría el existencialismo humanista de Sartre. Si el hombre tiene mundo es gracias al proceso particular de interacción entre medio-especie que inició en la mano, el órgano de prehensión, que fue cobrando un curso un poco al azar, sin finalismos, sin una mano inteligente ni un sujeto diseñador. Este proceso evolutivo fue moldeando a la especie aún no fija, que siempre sabe que tiene un horizonte ilimitado ante sí, aún no descubierto.

El hombre se ubicaría en un plano en el que su desarrollo biológico se habría transpuesto a un cerebro de lujo y a la técnica humana. Así, lo que se llama cultura es la desconexión, la supresión de la selección natural, y el hombre habría dejado de ser un animal. El hombre no sería solamente el único ser ek-stático, antes de eso sería aquél ser cuya historia antropotécnica apagó en él la necesidad de hacer un acoplamiento evolutivo con su medio ambiente. En este sentido, Sloterdijk no adhiere a las tesis reduccionistas que afirman que el hombre es un animal más. Su intención es mostrar que sí es un ser de excepción por su proceso evolutivo; sin embargo, esto no le otorga más valor, ni lo hace el único fin en sí mismo, ni tampoco el que más privilegios tiene frente a las otras especies.

La necesidad de revisar las fronteras tradicionales a partir de esta explicación onto-antropológica del hombre

El hecho de que el 'humano', en tanto producto de un proceso antropotécnico sería un híbrido de espíritu y materia, podría contribuir a repensar la condición humana más dentro de la lógica de la hibridación, que dentro, por ejemplo, de la lógica humanista que tiende a plantear al espíritu como superior a la materia. Según Sloterdijk, bajo esta concepción del hombre, las divisiones fundamentales, propias de la cultura superior, entre "alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo" resultan inoperantes tanto para pensar las biotecnologías y los genes, como al hombre y sus objetos culturales. Estos últimos son, sin duda, por su constitución, "híbridos con un 'componente' espiritual y otro material, y todo intento de decir lo que 'propiamente' son en el marco de la lógica bivalente y la ontología monovalente termina irremisiblemente en reducciones estériles y restricciones destructivas"⁴⁷.

El humanismo, según Sloterdijk, es uno de esos mecanismos que ha intentado desde el inicio definir al hombre a partir de su componente espiritual y por eso se han creado esas distinciones que hoy en día resultan tan inoperantes, y se presenta esa crisis en el estado actual del hombre⁴⁸. Si se pone en evidencia la manera en que el hombre accedió al mundo de esta manera, no se puede comprender al humano netamente como un ser formado hacia la excelencia, por medio del cultivo del espíritu logrado a partir de la educación. El humanismo debe dejar su histeria antitecnológica, porque no puede seguir manteniéndose en "las falsas divisiones de lo existente para rebelarse contra procesos en los que ya se ha consumado la superación de esas divisiones"⁴⁹. Para Sloterdijk, esta histeria viene del viejo esquema metafísico que divide lo

47 Sloterdijk, Peter, "Humillación por las máquinas" en *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal, 2011). 104.

48 "[L]os actores de la metafísica hicieron de la totalidad de lo ente una descripción manifiestamente inadecuada. Ellos dividieron, como hemos visto, lo ente en subjetivo y objetivo y pusieron lo anímico, lo que tiene un yo, lo humano, de un lado y lo cósmico, lo mecánico, lo no humano, de otro. La aplicación práctica de esta distinción es el dominio. Si alguna razón legítima cabe dar del dominio y la disposición sobre algo, es la de que, según este esquema, el alma pretende tener una supremacía indiscutible sobre lo no anímico, sobre lo cósmico" (Sloterdijk, "La domesticación", 143).

49 Sloterdijk, "La domesticación", 146.

existente en sujeto y objeto, amo y siervo, trabajador y material. La crítica a la metafísica que se ha articulado en el siglo XX con respecto a esta estructura del poder es normalmente la de una resistencia del lado más sometido (el objeto, el siervo y el material) frente al sometedor (el sujeto, el amo, el trabajador). Sin embargo, Sloterdijk muestra cómo, hoy en día, cuando no hay más objetos en el sentido tradicional, sino que “hay información”, “hay genes”, no hay un poder contra el cual rebelarse, no hay un amo subjetivo que quiere esclavizar una materia objetivada.

Tener presente este hecho puede abrirle nuevas puertas al humanismo: por ejemplo, para no entrar en guerra con las tecnologías contemporáneas, a partir de una defensa de la “dignidad humana” en contra de la inhumanidad o en la defensa de “la indisponibilidad de lo dado por naturaleza”, frente a lo manipulado o intervenido. El humanismo tendría que volver sobre sus presupuestos ontológicos mismos, en una época donde la naturaleza humana no puede seguir siendo considerada como lo “dado” y lo cultural como lo “construido”. Ambos fenómenos han gozado de una co-evolución y no parecen uno haber precedido al otro. En un gesto muy en la vía de Bruno Latour, Sloterdijk propone redefinir el asentamiento ontológico de estos presupuestos y mostrar que realmente nunca nada ha estado tan bien delimitado como la lógica bivalente⁵⁰ nos ha hecho creer, y que la pelea cazada que tiene el humanismo con las nuevas posibilidades técnicas debe repensarse a partir de la idea de que el humano siempre ha sido una construcción antropotécnica.

Su postura no es la de un humanismo ateo, que considere que no hay una trascendencia para poner límites a la acción humana y pueda desencadenar una actitud de desmesura y de *hybris*, que es lo que tanto temen algunos detractores de las nuevas tecnologías. Los procesos evolutivos en los que como especie intervenimos y estamos a la vez insertos no son considerados por Sloterdijk como manipulables o controlables a voluntad. En la era de la

50 Para Sloterdijk, quien sigue en este caso a Gotthard Günther; “la observación de que la metafísica clásica, que descansa en la combinación de una ontología monovalente (el ser es, el no ser no es) y una lógica bivalente, pide en muchos respectos una revisión. Con ella [con la ontología monovalente] no se pueden articular adecuadamente ni las concepciones fundamentales, hoy vigentes, sobre la constitución de los objetos naturales, ni las relativas a la manera de ser de los hechos culturales.” (Sloterdijk, “La domesticación”, 141).

información hay una proliferación de datos que nos sobrepasan, hasta hacerse sublimes. El hombre no tiene más control sobre el ente porque, según él, entes, en sentido tradicional, como materia pasiva, parece no haber más. Inspirado también en la cibernética y la lógica trivalente propuesta Gotthard Günther⁵¹, Sloterdijk indica cómo estamos en la época de procesos, y un proceso no es ni una cosa ni un sujeto que podría someterse a voluntad del humano.

Consideraciones finales

De las reflexiones de Sloterdijk se desprende una nueva definición de la técnica que permitiría conciliarse con el humanismo. Para Sloterdijk, es cierto que con la manera en que el hombre genera una relación con el claro por medio de la técnica moderna, el hombre no está consigo. Sin embargo, para encontrar una salida a esa errancia, no podemos refugiarnos en la poesía del ser⁵², sino mostrar cómo estamos presos en una gramática que tiene como presupuesto una ontología insostenible.

Si nos centramos en un concepto que él trabaja en “La domesticación del ser”, el de la homeotécnica, tal vez podemos entender mejor su postura frente a la técnica. Para Sloterdijk, hoy en día estamos frente a un tipo de homeotécnica, que no es la misma que los medios alotécnicos del pasado que implicaba una esclavización e instrumentalización de materias y personas. La alotécnica (de *allos*, ‘otro’ en griego) es ese momento de la técnica en que “el amo subjetivista empleaba instrumentos, esclavizaba objetos y raras veces, o nunca, era justo con su particular naturaleza”⁵³.

51 Cf. Gunther, Gotthard, *Das Bewusstsein der Maschinen: Eine Metaphysik der Kybernetik* (Baden-Baden: AGIS Verlag) 2002.

52 “El que un pensador como Heidegger aún crea ver, después de dos milenios y medio de metafísica y técnica europeas, razones para interpretar el curso del mundo como un error permanente dispuesto por el destino, es para sospechar que aquí posiblemente actúe una ilusión óptica hecha habitual o un error del pensamiento enraizado en la gramática filosófica de la Europa vieja, máxime a la vista del hecho de que (...) Heidegger no hizo ninguna sugerencia más sobre cómo habría que pensar rigurosamente un regreso de ese error; su refugio en la poesía del Ser es (...) incluso en el mejor de los caos una solución provisional” (Sloterdijk, “La domesticación”, 141)

53 Sloterdijk, “La domesticación”, 147.

La homeotécnica, por el contrario, es la técnica en la época de los nuevos entes como las redes de información, entes híbridos, y procesos, donde nace una “forma no tiránica de operatividad”⁵⁴. En este tipo de técnica no se presentan esas tensiones entre la resistencia del lado oprimido (ente-objeto-materia-naturaleza), y el lado impositivo del sujeto-maestro-trabajador. En los sistemas de información Sloterdijk no ve la figura del Otro oprimido, opuesto, y de un maestro que podría acometer contra él. En la complejidad de los nuevos entes, “las partituras genéticas no colaboran a la larga con los avasalladores, tan poco como los mercados abiertos se ajustan a las veleidades de los poderosos”⁵⁵. Redefinir así al ente, puede dar lugar a éticas de relaciones no hostiles y no dominadoras. En la homeotécnica se trata más bien de conocer el ente, dejarlo manifestarse (pero no como sugiere Heidegger, con el ojo al desnudo del contemplar, sino con ayuda de la técnica) para adecuarse de manera inteligente a sus posibilidades. La homeotécnica “atiende a la información realmente existente” y debe “recurrir a estrategias co-inteligentes, co-informativas”⁵⁶. En este sentido, es una técnica de cooperación y no de dominio, que se enfoca en conocer las condiciones internas de algo, y no en cosificarlo.

Sloterdijk considera que en esta cooperación implicada en la homeotécnica, hay tal complejidad que el hombre no tendría ocasión de ejercer un poder arrogante a la manera de Hiroshima o Nagasaki. Para él, la materia ha cambiado de sustancia. En la estructura material de base de lo vivo representado, por ejemplo, por los genes, no hay nada de materia pasiva destinada a sufrir una transformación en la producción. Esto implica que las intervenciones actuales irían más en una dirección en la que los materiales serían intervenidos a partir de técnicas capaces de comprender la obstinación de cada materia y adaptarse a ella. En este sentido, Sloterdijk parece sugerir que el humanismo podría salir de su miedo a la tecnocracia si entendiera que el hombre no hace “nada perverso o contrario a su naturaleza si se transforma autotécnicamente,” como se ha venido haciendo. Esto bajo el supuesto de entender la técnica como una intervención en la que se obra de manera co-productora

54 Sloterdijk, “La domesticación”, 148.

55 Sloterdijk, “La domesticación”, 150.


56 Sloterdijk, “La domesticación”, 148.

con la naturaleza, y no como guerra con la naturaleza. En sus palabras, “los muy adensados contextos de un mundo de interconexiones ya no admiten *inputs* tiránicos,”⁵⁷ y en este contexto se puede forjar la verdadera matriz de un humanismo después del humanismo, donde el ejercicio de la tiranía por parte del hombre en medio del cosmos se vuelve imposible.

Referencias

- Blumemberg, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Surkamp, 2009.
- De la Mirándola, Juan Pico. *De la dignidad humana*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2006.
- . “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- . Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- Lecourt, Dominique. *Humain, Post-humain. La technique et la vie*. Paris: PUF, 2003.
- Sandel, Michael J.. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Boston: Harvard University Press, 2009.
- Sloterdijk, Peter. *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Madrid: Akal, 2011.
- . *Esferas III: Espumas*. Madrid: Siruela, 2006.

57 Sloterdijk, “La domesticación”, 150.



La cuestión animal: Un desafío para el humanismo*

* Este capítulo es producto del proyecto de investigación titulado “La cuestión animal: un desafío para el humanismo”, desarrollado con el auspicio de la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Este proyecto (No. 008-002) fue aprobado en Convocatoria Interna 008 de 2013. Investigadora Principal: Prof. Dra. Diana M. Muñoz González.

Diana M. Muñoz González
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá
dmunoz@usbbog.edu.co

Puede ser, en efecto, que la separación entre el hombre y la naturaleza, en nombre de la cual el humanismo moderno atribuyó únicamente al primero la condición de persona moral y jurídica, no haya sido más que un paréntesis que está a punto de cerrarse¹.

Luc Ferry

La hybris humanista es de orden ontológico. Se traduce en la voluntad de arrancarse de la physis, de salir no sólo de la naturaleza humana sino de la naturaleza tout court, de la naturaleza originaria.

Se puede llamar a esta pasión del arrancarse, de la ruptura, la hybris de la separación².

Patrice Rouget

1 Ferry, Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* (Paris: Grasset, 1992), 18.

2 Rouget, Patrice. *La violence de l'humanisme. Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?* (París: Calmann-Lévy, 2014) Location 722 of 1436, versión Kindle.

La cuestión animal

Los últimos meses hemos sido estremecidos por noticias que nos recuerdan el grado de violencia al que están expuestos los animales en nuestro país: un grupo de borrachos que acaba a puñaladas la vida de un toro ante la mirada complaciente y delirante de los presentes, el energúmeno que mata de un tiro a una mascota por una riña de vecinos, la pandilla que quema vivo a un perro callejero. Con seguridad es sólo una parte de la pesadilla que muchos animales viven a diario en todos los rincones de nuestra geografía. Si bien esto parece ser la prueba de que hay todavía entre nosotros mucha insensibilidad frente a la causa de los animales, resulta por otro lado esperanzador que acontecimientos así se conviertan en noticia, es decir, que su gravedad no pase desapercibida y, antes bien, despierten un rechazo vehemente de la opinión pública, y en ocasiones hasta conduzcan a firmes procesos judiciales. De hecho, pese a todo en los últimos veinte años la legislación colombiana ha dado pasos importantes en el fortalecimiento de mecanismos para la protección de los animales, y el tema del maltrato animal está cada vez más presente en la agenda política y los debates públicos³. Y es que no cabe duda de que una sociedad que tolere tanta crueldad hacia los animales es una sociedad enferma y, por ende, peligrosa, no sólo para los animales sino también para los seres humanos que viven en ella.

3 El artículo 1 de la Ley 84 de 1989, por la cual se adoptó en Colombia el primer Estatuto Nacional de Protección de los Animales, estableció que: "los animales tendrán en todo el territorio nacional especial protección contra el sufrimiento y el dolor, causados directa o indirectamente por el hombre". Sin embargo, para darle mayor eficacia a la norma se llevó a cabo una reforma con la Ley 044 de 2009, la cual actualiza los instrumentos que permiten a las autoridades hacer efectiva la protección de los animales y crear mayor conciencia de respeto hacia los mismos. Se tipifican allí algunas conductas, se establecen sanciones y se dan herramientas más eficaces a las autoridades, al tiempo que se amplía el concepto de protección y se enfatiza en la necesidad de educar a la sociedad colombiana en una ética de no violencia hacia otros seres vivos. Para mayor información consultar: <http://goo.gl/40iNfj>

Por otro lado, cabe destacar cómo en los últimos años se ha visto crecer la intensidad de los debates públicos a raíz de la prohibición de las corridas taurinas en Bogotá y la prohibición, en la misma ciudad, de espectáculos circenses con la presencia de animales. Más recientemente también ha sido objeto de discusión la utilización de los micos de la especie amazónica *Aotus nancymae*, o monos nocturnos, en los experimentos científicos del reconocido inmunólogo colombiano Manuel Elkin Patarroyo. Todo esto es signo de que en el país se ha comenzado a reflexionar de manera más abierta y crítica sobre estos asuntos éticos de importancia mayor.

Probablemente, en efecto, hemos oído decir alguna vez que quien maltrata a los animales no es alguien de fiar, pues tal comportamiento lo haría también propenso a dañar a sus semejantes o, cuando menos, a ser indiferente ante su sufrimiento. “Si así trata a un pobre animalito, ¿qué se puede esperar?”, se oye comentar en voz baja a quienes sospechan que si una persona no logra empatizar con otros seres vivientes e indefensos, tampoco será posible esperar que responda con compasión a la suerte de sus congéneres⁴. Es como si el amor o el respeto por los animales decidiera en cierto modo si alguien posee esa mínima dosis de empatía que se requiere para asegurar las buenas relaciones entre los seres humanos. Sin embargo, también ocurre que a quienes encuentran más fácil amar a los animales –pues rehúyen, por ejemplo, la capacidad humana para hacer daño deliberado–, se les reprocha por esta inclinación. Así pues, muchos se indignan al ver a dueños que invierten gruesas sumas de dinero en cuidados a sus mascotas, mientras no dan la menor muestra de interés en ayudar con la misma devoción a las personas desfavorecidas de la sociedad. No sólo reprochan cierta misantropía en su comportamiento, sino, peor aún, el fallo moral en el que estarían incurriendo al no otorgar a los seres humanos el lugar primordial y absoluto que les corresponde en la escala de prioridades. Ahora bien, lo que llama la atención es que en ambos casos parece que se juzga la relación establecida con los animales desde la premisa tácita de que lo puesto en juego allí es, en últimas, el aprecio o valor acordado al ser humano por el mismo ser humano. Es decir, parece que tomamos como medida de nuestra autoestima como género el comportamiento que tengamos hacia los [otros] animales.

Puesta en un terreno filosófico esta tensión suscita una pregunta que puede ser formulada escuetamente en los siguientes términos: ¿es posible ser humanista y al mismo tiempo tratar con justicia a los animales? Ante esta pregunta hay quienes sin dudarle responden con una rotunda negativa. En la medida en que ser humanista implicaría necesariamente atribuir al hombre un lugar de excepción en el universo, en virtud del cual se le atribuye también una

4 De hecho, en casos extremos la tendencia a maltratar o torturar sádicamente a los animales hace parte de los síntomas asociados a algunos trastornos de la personalidad, como la llamada personalidad psicópata, caracterizada entre otras por la incapacidad del individuo para percibir el sufrimiento de otros, lo cual le induce a causarles daño.

preeminencia moral sobre el resto de seres, entonces no habría manera de que situado en ese pedestal ontológico, arrancado de la naturaleza, el hombre pudiera desarrollar con los animales una relación distinta a la del desdén y la dominación. Vistas así las cosas, poco importaría la declinación histórica particular que se realice de este principio, todo humanismo que –como suele ser el caso– comulgue con la tesis de la excepcionalidad humana, adopta, según sus detractores, una posición moralmente dañina en contra de los animales. De otro lado, sin embargo, hay quienes consideran que no existe tal incompatibilidad, es decir, que sí es posible ser humanista (lo que supone otorgar un estatuto excepcional al ser humano) y adoptar al mismo tiempo una posición moralmente justa frente a los animales; este “bando” va incluso más lejos, convencido de que no hay mejor respuesta ante los abusos cometidos contra los animales que adherir plenamente a los valores humanistas de *respeto* a la dignidad humana.

En este escrito busco revisar estos dos polos de la discusión y entender mejor las implicaciones de su oposición. Pues, tal como veremos, lo que parece estar de fondo en esta cuestión no es ni más ni menos que el anuncio de una suerte de revolución en el pensamiento actual, no sólo acerca de la manera como concebimos a los animales o su relación con los hombres, sino, todavía más, acerca de lo que significa, o ya no significa más para nosotros, ser humano. Una revolución que parece anunciar el abandono de la idea tradicional de humanismo a cambio de un nuevo paradigma de pensamiento mucho más desafiante. Ciertamente, tomarse en serio la así llamada “cuestión [del] animal” exige estar dispuestos a poner en entredicho el orden habitual de nuestras representaciones y asumir la difícil tarea, quizás poco reconfortante, de abandonar algunas de nuestras viejas certidumbres.

En ese sentido, no deja de sorprender el ritmo explosivo con el que ha crecido en los últimos años el número de trabajos dedicados a la “cuestión animal”. De hecho, se considera que en torno suyo ha nacido un campo nuevo de estudios interdisciplinarios, al que en el ámbito angloamericano se ha comenzado a denominar *Animal Studies* o, también, *Human/Animal Studies*. La proliferación de estos trabajos es probablemente el síntoma más evidente de la inquietud que, como nunca antes, Occidente experimenta frente a la manera como los

humanos nos relacionamos con los otros seres habitantes del planeta. Y no cabe duda de que es una preocupación bien fundada. La destrucción progresiva del hábitat de especies animales y vegetales, cuya sobrevivencia está cada vez más amenazada por los irrefrenables deseos humanos de progreso, es una constatación que ha llevado a los científicos a vaticinar una irreversible crisis ecológica de consecuencias inimaginables para la vida en la Tierra. Por primera vez en la historia se habría vuelto plausible la apocalíptica profecía de que, por obra del ser humano, habrán desaparecido en un futuro no muy lejano casi todas las especies animales, excepto quizás aquellas genéticamente diseñadas *por y para* el hombre. Además de los entrañables elefantes, tigres, leones, jirafas, se suman cada año a la lista negra nuevas especies amenazadas o en vías de extinción, estableciéndose así una tendencia dramática que ha llevado a algunos científicos a hablar con gravedad de que está en curso una nueva extinción masiva⁵.

La náusea de los animalistas aumenta, por otro lado, con las denuncias crecientes sobre la manera despiadada como la industria alimentaria, altamente tecnificada, atropella la condición de seres vivos y sensibles de los animales, reduciéndolos a meros recursos optimizables del dispositivo productivo: simple materia prima *a ser procesada*. De ahí que suba el volumen de sus reclamos para que se regule la producción industrial de carne, la cual exige el sacrificio

5 Un estudio reciente liderado por un profesor de la Universidad de Stanford, el Dr. Rodolfo Dirzo, y publicado en 2014 por la revista *Science*, recibió gran atención al señalar que la *defaunación* –entendida como la pérdida de hábitat por parte de las distintas especies animales– ha alcanzado cifras dramáticas, pues entre el 16% y el 33% de todas las especies vivas de vertebrados están amenazadas o “en peligro”. Un caso extremo es el de los elefantes, cuyo número decae a tal ritmo que su extinción, según el estudio, parece casi segura. Según Dirzo y sus colegas estamos siendo testigos de una sexta extinción masiva de animales y de plantas en nuestro planeta, habiendo sido la quinta la que se registró hace aproximadamente 75 millones de años cuando ocurrió la extinción de los dinosaurios, sólo que esta vez es producto de la acción humana. Pese a algunas críticas por el tono exageradamente apocalíptico adoptado por el estudio, lo cierto es que las cifras que ofrece no pueden sino causar profunda preocupación. En efecto, la constatación del efecto radical que el ser humano ha tenido sobre el planeta ha llevado a muchos científicos a hablar de que estamos en una nueva era geológica llamada *Antropoceno*. El término fue acuñado a comienzos de este siglo por el Nobel de Química Paul Crutzen, quien sostiene, básicamente, que el planeta ya no funciona de la misma manera como lo hacía antes. La atmósfera, los océanos, el clima, los ecosistemas, están operando con normas distintas a las del Holoceno, la era geológica previa cuya duración fue de más o menos 11.800 años. Esto sugiere que hemos cruzado la frontera de una época, siendo la actividad humana la causa de una alteración tan profunda e irreversible en la Tierra.

diario de millones y millones de vacas, cerdos, pollos, cabras, caballos, etc., en una cadena infinita, fría y auto-regeneradora de producción y muerte, que no consigue, sin embargo, levantar objeciones por parte de la gran mayoría de nosotros, los carnívoros⁶. Muchos defensores, espantados también por los crueles procedimientos experimentales a los que son sometidos los animales en nombre de la ciencia, reprueban con firmeza esas prácticas comunes. Sin olvidar que desde hace décadas han estado en la mira de los animalistas las muy rentables industrias cosmética y de la moda por los terribles desmanes en que han incurrido en contra de varias especies. Un panorama tan sombrío como éste ha llevado a que gane amplitud y fuerza el debate a propósito del derecho que los seres humanos nos arrogamos de dar semejante trato a los demás animales, la pregunta crucial de si todo esto es éticamente aceptable o no lo es en absoluto.

Ahora bien, cabe anotar que además de examinar los problemas éticos y políticos relativos al trato de los animales en el mundo actual, la cuestión animal incluye trabajos que se mueven también en otras direcciones de gran amplitud y complejidad teóricas. Abundan así los estudios críticos sobre las representaciones del animal en la literatura, la pintura y en el arte en general, los estudios históricos, sociológicos y antropológicos sobre las relaciones que las distintas culturas y sociedades entablan con la naturaleza y con los animales en particular, los estudios culturales sobre los factores que determinan las distinciones que trazamos entre animales domésticos, animales de trabajo, animales salvajes, etc., así como las revisiones de los avances científicos en torno a la distinción humano-animal. Y desde el punto de vista filosófico aumentan las indagaciones sobre la existencia de fundamentos que permitan trazar la distinción ontológica y ética entre el humano y el animal. Es así como tienen su lugar en este campo de estudios los trabajos filosóficos que del lado analítico se preguntan cosas tales como: ¿tienen mente los animales?, ¿tienen creencias?,

6 Cabe anotar que el hecho de que los mataderos suelen ocultarse a la mirada del público, y que los animales hayan desaparecido casi por completo de nuestro entorno inmediato en las grandes urbes, parece tener mucho qué ver en esta suerte de indiferencia que la gran mayoría de nosotros manifiesta frente al trato que reciben en tales lugares de sacrificio. De allí la importancia que han tenido en la campaña de sensibilización, los documentales que, muchas veces de forma clandestina, han logrado destapar la situación que se vive dentro de esas fábricas de muerte.

¿poseen lenguaje?⁷, así como también las reflexiones que, esta vez del lado de la filosofía continental, cuestionan por ejemplo el concepto de “animal” o de “animalidad”, denunciando, como lo hace el filósofo francés Jacques Derrida—de quien nos ocuparemos más adelante en este escrito— la violencia del mismo⁸.

Si semejante variedad de asuntos y enfoques vuelve muy difícil ofrecer una definición que sea ampliamente aceptada acerca del objeto de estudio del que se ocupa este novedoso campo de reflexión, lo cierto es que el principal reto para quienes lo están desarrollando parece ser el de situar las preguntas acerca de los animales en el centro de la investigación crítica, es decir, mostrar en contra de prejuicios habituales que tales preguntas no son secundarias, apropiadas quizás para una rama menor de la ética aplicada, de la epistemología o de la metafísica; sino que se juega en ellas un asunto mayor de nuestro tiempo al albergar ellas el potencial de desestabilizar las premisas más fundamentales de nuestro tradicional modo de pensar acerca del mundo y del lugar que ocupamos en él. Simplemente, la cuestión animal plantea un desafío ante el cual la filosofía y el pensamiento crítico en general no pueden seguir como si nada⁹.

El estatuto moral de los animales: humanistas vs. antihumanistas

De los distintos asuntos enmarcados en la cuestión animal, el *estatuto moral de los animales* es seguramente el que suele concentrar con mayor frecuencia la atención de la filosofía. En efecto, si con el problema del *estatuto moral* se puede entender, en términos generales, la dificultad de definir el conjunto de propie-

7 Cf. Regan, Tom, “Foreword”, en *Animal Others*, edited by Steeves, Peter (NY: SUNY, 1999), XI.

8 Los autores Matthew Calarco y Peter Atterton no dejan de llamar la atención, sin embargo, sobre lo que ellos ven como el rezago de la filosofía continental frente a la anglosajona en el tratamiento de la cuestión animal, si bien, a sus ojos, aquélla posee recursos conceptuales más poderosos que ésta para repensar sobre bases nuevas la relación humano/animal. Cf. Atterton, Peter; Calarco, Mathew, *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Philosophy* (London/NY: Continuum, 2004), XVI.

9 Matthew Calarco lo señala sin rodeos:“(…) Philosophy cannot proceed with business as usual. Philosophy can no longer in good conscience ground itself on the assumption that human perspectives and human interests constitute the primary locus for thought”. Calarco, Matthew, “Faced by animals”, en *Radicalizing Levinas* (SUNY: NY, 2010), 120.

dades en virtud de las cuales, al poseerlas un individuo, se le pueden atribuir a éste *derechos* o exigir *respecto* para él, entonces la pregunta acerca de qué son o qué no son los animales, es decir, cuáles son realmente las propiedades que en cuanto tales tienen, adquiere en nuestros días una gran importancia. De la posición (metafísica, valga decir) que se adopte a este respecto parece depender que les llegue a ser reconocido determinado estatuto moral, es decir, que se defina si tienen o no ciertos derechos y, por consiguiente, si se admiten o más bien deben impedirse algunas prácticas hacia ellos. Aunque no hace mucho la tendencia todavía predominante era negar que tuvieran un estatuto moral relevante y, por lo tanto, se consideraba casi un disparate que se hablara de *sus* derechos o de *injusticia* frente a ellos, hoy en día –en buena medida por la sensibilidad despertada frente a las situaciones dramáticas antes descritas–, ésta es precisamente la postura que los defensores de los animales o animalistas han conseguido poner en tela de juicio. De hecho, tan sustancial ha sido la modificación en nuestra visión acerca de los animales –y, de paso, de nosotros mismos–, que lo que hasta hace poco considerábamos evidente en nuestro trato hacia ellos (por ejemplo: cazarlos, matarlos, comerlos, entrenarlos, experimentar con ellos, despojarlos de su territorio y hasta domesticarlos), cobra en la actualidad un nuevo valor y se nos muestra profundamente cuestionable desde un punto de vista moral.

Importa aclarar que una cosa es que, movidos por cierta simpatía o especial sensibilidad hacia su suerte, algunos rechacen con vehemencia lo que consideran el maltrato insoportable de reducir a los animales a meros medios para la consecución de nuestros fines. Otra distinta es que ese rechazo pueda estar fundado además en la convicción de que impedirlo es un *deber* que cualquiera con rectitud de carácter debería asumir. En un caso la abstención del maltrato quedaría, por decirlo así, sujeta a la espontánea benevolencia de cada quien, pero sería una respuesta que no necesariamente cabría esperar, ni mucho menos exigir, de todo el mundo; en el otro caso, en cambio, evitar el abuso y el maltrato, e incluso potenciar el desarrollo de los animales, se convierten en materia de una exigencia moral que, como tal, esperaríamos obtener el mayor cumplimiento posible. En otras palabras, el asunto entre manos debe ser planteado en términos morales y no, si se quiere, en términos psicológicos.

Ahora bien, por muy odioso que el maltrato aparezca hoy a los más compasivos, lo cierto es que durante mucho tiempo el tipo de trato dado a los animales no suscitó mayores preocupaciones al común de los hombres, menos aun a la comunidad de los filósofos que en este terreno no constituyen excepción alguna. Esto se debe a que tradicionalmente la decisión filosófica más común ha sido la de situarlos en posición de inferioridad ontológica respecto al ser humano, de donde se sigue que el estatuto moral acordado a los animales suele ser también inferior o, incluso, inexistente en comparación con el del ser humano (p. ej. Descartes). Simplemente se ha pensado que no poseen las propiedades intrínsecas que los individuos requieren para poder considerarlos dignos de respeto ni, mucho menos, para convertirlos en titulares de derechos. Pero ¿qué propiedades son estas que, por carecer de ellas, les resta a los animales jerarquía metafísica y moral? La racionalidad, la auto-conciencia, el sentido moral o, en general, ciertas capacidades mentales –para las personas religiosas la posesión de alma es probablemente el criterio a tener en cuenta– son las que la tradición filosófica ha tomado como decisivas para establecer esa jerarquía. Propiedades, pues, que los hombres hemos creído exclusivas nuestras. Kant es un ejemplo emblemático de esta tendencia en la filosofía occidental.

El célebre filósofo de Königsberg consideró que no tenemos obligación moral alguna ante los animales, ya que estrictamente hablando sólo hay deberes ante aquellos que los pueden exigir; es decir, aquellos seres con la capacidad racional suficiente para darse cuenta de que son objeto de una injusticia, aquellos que, según el filósofo, son autónomos, capaces de obrar y de juzgar las acciones propias y ajenas conforme a principios o máximas universalizables; en suma, sólo ante otros seres humanos. Así pues, únicamente habría deberes respecto a las *personas*, que en la concepción kantiana son definidas con la conocida expresión de “fines en sí mismos y no meramente medios o cosas”¹⁰. Sólo en relación con ellas se puede obrar en justicia o dejar de hacerlo y, por supuesto, bajo la lente kantiana los animales no son vistos como personas que puedan despertar por sí mismos una respuesta ética¹¹. Es verdad que el filósofo

10 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa-Calpe 1990), 103.

11 Sobre el papel del concepto de persona en el debate sobre los animales remito al lector a mi artículo “El test animalista al concepto de persona”, en *Redescubrir a la persona a través del humanismo* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015), 45-78.

alemán censura a las personas que abusan de los animales, pero no lo hace convencido de que les asista a éstos derecho alguno que las personas estén violando al maltratarlos, sino más bien porque tal maltrato delataría un vicio de carácter que convierte a la persona señalada en una amenaza potencial para sus congéneres. Así pues, si algún deber hay respecto a los animales, afirma Kant, éste será solamente *indirecto*: es el *deber secundario* de no dañar al animal en nombre del *deber primario* de no estimular en sí mismo pulsiones violentas que puedan volverse luego contra las otras personas, siendo ésta sí una falta grave.

En términos similares parece configurarse la defensa jurídica que considera que el daño causado a los animales debe ser castigado, no en la medida en que ellos son perjudicados y sufren por el acto, sino porque a su dueño le ha sido violado el derecho de disponer de su “bien” o “propiedad”, perjuicio que, claro está, le habilita para exigir reparación legal. Por supuesto, tal alegato se funda en el hecho de que el ser humano, propietario del animal, es quien ha sido dañado en su derecho al patrimonio¹². Pero cabe interrogarse: ¿qué pasa si el dueño mismo es quien los maltrata? Es en respuesta a casos así que no se hace esperar la propuesta de que los animales tengan también derechos que los protejan incluso de quien los posee, es decir, que no sean vistos como meros bienes. La misma lógica antropocéntrica es la que, por otro lado, parece operar también cuando se alerta a las generaciones del presente acerca del deber de preservar *para* las generaciones del futuro los recursos naturales –entre los que se cuenta a los animales–, no en virtud del derecho a los animales de vivir y de asegurar la presencia de su especie en el planeta, sino en reconocimiento de los derechos que asisten a las generaciones humanas futuras de poder, al igual que nosotros hasta ahora, usufructuar esos “bienes”.

Puede decirse sin exageración que posturas afines a la kantiana han sido la tendencia dominante a lo largo de historia occidental. Salvo pocas excepciones, prácticamente todos los filósofos o pensadores de esta tradición han concebido la relación entre el hombre y los animales de tal modo que el primero es siempre erigido como medida y centro de la relación. Por contraste con

12 Cf. Francione, Gary, “Animals – Property or Persons?”, en *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (NY: Columbia University Press, 2008), 25-66.

el hombre, el animal ha sido visto usualmente como un ser inferior e incompleto, *privado* de razón, de lenguaje, de cultura, de alma, en fin, de aquello en lo que se hace descansar la humanidad del hombre. No puede sino causar curiosidad que la relación no haya sido pensada poniendo los acentos en sentido inverso, es decir, que el hombre no se haya visto a sí mismo como el ser inferior, el que carece de las capacidades que el animal por su parte posee: instinto, destreza, fortaleza física, entre otras. Cuando se ha visto así, empero, se ha apresurado a valorar su carencia como una ventaja a su favor, pues al no verse atado a ninguna determinación definitiva (él se observa a sí mismo liberado del *instinto* natural al que responden sin más los animales), el hombre se piensa situado por encima de la naturaleza, en el reino sublime de la libertad y de la moralidad. El ser humano ha trazado su frontera con los animales apoyado en la idea de que su ser participa de una esfera de la realidad más alta, divina, a la que sin embargo no pertenece por completo. “Ni celestial ni terrestre”, como escribe en el s. XV el humanista italiano Pico della Mirandola, el ser humano se sitúa en el reino intermedio entre Dios y el animal. De allí seguramente la constatación de Foucault de que la muerte de Dios entraña al mismo tiempo la muerte del hombre, pues, podemos añadir, con la caída del primero se rompe el hilo de *trascendencia* al que se suspendía el segundo para elevarse por encima del animal. Ciertamente, cuando advierte en sí mismo rasgos que a su juicio lo rebajan a la condición de los animales, el hombre busca afanosamente depurarse de tal contaminación.

Es innegable, en efecto, que si el hombre ha enfatizado sin cesar la discontinuidad que lo separa ontológicamente del animal, tal vez su urgencia obedezca al peligro que para él parece entrañar ceder a la proximidad que, muy a pesar suyo, advierte entre ambos: el peligro de perder el lugar de preeminencia que se ha otorgado a sí mismo en el campo moral. Por ello el afán incesante de delimitar *lo propio* del hombre, aquello que lo haría único y, más importante aún, le aseguraría un valor superior. En suma, lo que le da su carácter de excepción. Éste es el núcleo de la llamada tesis del *excepcionalismo humano*:

el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso constituye una excepción entre los seres —o ser— a secas. Esta excepción se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana,

el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia 'naturalidad'¹³.

Aunque revista muchas formas diferentes, esta tesis sería la que en el fondo inspira a cada humanismo de turno. De hecho, ella se encuentra latente en la clásica definición griega del hombre como “animal racional”, que pese al paso del tiempo conserva intacta su vigencia. Aunque comienza por ubicarlo en el género de los vivientes, más exactamente con los animales, tal definición se apresura inmediatamente a distinguirlo radicalmente de ellos haciendo de la razón o *logos* el atributo exclusivo del animal humano. Desde luego, esta visión del ser humano –una visión humanista, valga insistir– no se contenta simplemente con señalar la diferencia, sino que la pone en movimiento como mecanismo de exclusión para privar a los animales no humanos de las prerrogativas consideradas exclusivamente humanas. Es decir, se hace del atributo del cual carecen los otros animales el mismo por cuenta del cual los seres humanos justificamos el hecho de ponerlos a nuestro servicio, excluidos de la comunidad moral.

Lo propiamente humano ha sido construido, pues, mediante la negación de la naturaleza, es decir, mediante la represión –como lo vieran Nietzsche y Freud– de lo que *en su propio* ser el hombre encuentra como residuo inextirpable de su animalidad. El hombre ha quedado así en la paradójica situación de tener que ganar una guerra contra sí mismo como única fórmula para hacerse a una identidad *propia*, tratando de someter al control de su razón eso otro *de él* –“no propio”– que sin embargo se resiste a tal dominio. Esa guerra consigo mismo le ha cobrado un precio bastante alto, en términos, por ejemplo, de enfermedades y patologías mentales, así como a la naturaleza, a la que quiere someter sin ninguna cortapisa. La relación humano/animal se halla entonces atravesada por una tensión que constantemente busca ser estabilizada para evitar que amenace los fundamentos de nuestra identidad como seres humanos y rebaje el altísimo valor que nos hemos otorgado en el universo.

13 Schaeffer, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana* (México: FCE, 2009), 13. Resulta muy interesante y llamativo que, como señala este autor francés, la creencia en la excepción humana se mantenga todavía tan viva en muchos campos del saber, incluidas la filosofía y las ciencias humanas, pese a las evidencias ofrecidas por las ciencias naturales que muestran que esta tesis carece de una base empírica sólida.

Luego, no es de extrañar que a partir de la teoría evolucionista de Darwin, que pone en entredicho la existencia de una frontera impermeable entre el hombre y los animales, haya comenzado a derrumbarse la torre de marfil en la que el hombre había conseguido refugiarse, admirado de su propia grandeza. Sabemos desde entonces que la división que el hombre había trazado para separarse del animal en un gesto de auto-inmunidad ha ido perdido su fuerza aséptica. Esta frontera que durante tanto tiempo se dio por absoluta e inmovible se ha erosionado progresivamente, merced a los golpes que para la autoestima humana han supuesto los descubrimientos hechos, entre otras, por la biología, acerca de la estrechísima proximidad genética que vincula a seres humanos y animales. Tampoco parece a salvo el intento habitual de la antropología, la sociología o la historia, de acudir al uso de signos o de herramientas, o a los comportamientos sociales o morales, ni siquiera al desarrollo de una cultura, como criterios para establecer nítidamente los límites¹⁴. Ya no se aceptan más como incuestionables. Así pues, se ha sacudido fuertemente la creencia acerca de que el hombre goza de un estatuto ontológico superior que haría de él un ser excepcional en medio de la naturaleza, un ser trascendente llamado, por ende, a dominar y a poner a su servicio al conjunto de los demás seres¹⁵.

Así las cosas, arguyendo que no hay justificación para seguir levantando una línea fronteriza tan nítida entre animales y humanos, muchos defensores de los animales reclaman que tampoco hay razones para privar a los primeros de un estatuto moral que sea suficiente para –el paso sería prácticamente obligatorio– reconocerles derechos, incluso en pie de igualdad con los seres humanos. En efecto, las posturas defensoras de los animales parecen moverse en dos direcciones: o bien reconocen que los animales (o al menos algunos de ellos, como por ejemplo los grandes simios¹⁶), poseen las capacidades

14 En este terreno son particularmente relevantes los trabajos del etólogo y primatólogo holandés Frans De Waal, quien ha puesto en evidencia, entre otras, la existencia de comportamientos que pueden ser calificados de comportamientos morales entre, por ejemplo, los primates.

15 Ver Muñoz González, Diana M. "El (no-) lugar del hombre. Nuevas coordenadas para el *humanismo*", en *Humanismo en debate* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013).

16 Cabe mencionar aquí el famoso proyecto denominado "El Gran Simio", el cual pretende que en virtud de sus capacidades mentales tan desarrolladas, los chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos sean considerados, si bien no como humanos, sí como homínidos a los que se les deben reconocer derechos.

cognitivas que se requieren para obtener un estatuto moral relevante, sea éste similar o igual al de las personas, o bien consideran que aunque no las tengan, las capacidades que sí poseen son las que importan realmente para reconocerles ese estatuto. En cualquier caso, es claro que unos y otros se alejan de la creencia según la cual el ser humano es el único ser que tiene lo que se necesita para ser digno de consideración moral. Es decir que son escépticos ante la creencia de que las capacidades humanas –exclusivas o no– son las que deben privilegiarse cuando se trata de determinar el estatuto moral propio de cualquier ser o individuo. Apuntan así al corazón de la tesis del excepcionalismo humano, pieza clave del pensamiento humanista.

Ciertamente, la tendencia de los hombres a ejercer violencia sobre los animales proviene, a ojos de los animalistas, de ese prejuicio que erige al ser humano en centro y medida de la relación con el animal. Algunos de quienes defienden los derechos de los animales consideran por ello que el humanismo es el obstáculo a superar, y esto, en el fondo, por culpa de su inveterado antropocentrismo, el cual sienta las bases para la injusta servidumbre a la que se somete a los animales¹⁷. Según lo plantean, no se puede ser humanista y al mismo tiempo hacer justicia a los animales, ya que esto último riñe con el punto de partida del humanismo que es antropocéntrico. ¿Cuál es, pues, exactamente la relación entre *humanismo* y *antropocentrismo*? Si ser humanista significa acordar al ser humano un valor absoluto, de suerte que se exige para él respeto y consideración también absolutos, la asignación de este valor parece, por otro lado, estar fundada en la decisión antropocéntrica de hacer de su modo de ser el modelo o paradigma en contraste con el cual se define y valora el modo de ser de los demás seres (“el hombre es la medida de todas las cosas”). En otras palabras, la decisión ética –humanista– de conferir al modo de ser *propiamente* humano un valor preeminente y absoluto, convirtiéndolo en el pilar sobre el cual debe reposar toda acción ética o política, deriva de la decisión metafísica –antropocéntrica– de definir *lo propio* del ser humano como patrón para medir aquello que se requiere para ser en un sentido pleno del término ser. Así pues, los animales no humanos no sólo son vistos como siendo *distintos* de los humanos, sino ante todo *son* vistos como

17 Cf. Steiner, Gary, *Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007).

siendo menos y por ello, entonces, *valiendo* menos. El carácter arrogantemente antropocéntrico de esta lógica lleva a que las posturas animalistas reclamen que se desmonte esa visión tradicional de la relación humano/animal, erigida sobre bases humanistas, y se dé paso a un nuevo enfoque, en cierto modo anti-humanista. ¿Qué pasaría, en efecto, si ese conjunto de propiedades o capacidades que se ha pensado como lo *propiamente humano* no es más visto de ese modo exclusivo? ¿O si aun siendo lo propio no fuera, sin embargo, lo que más ha de valer en el reino del ser?

Así, por ejemplo, en el ámbito anglosajón donde el debate en torno a los derechos de los animales ha adquirido especial relevancia en las últimas décadas, se aprecia particularmente el intento del utilitarismo por superar tal antropocentrismo. Jeremy Bentham, padre intelectual de esta corriente, expresaba hace dos siglos, con una fuerza que todavía hoy conmueve, que lo que importa desde el punto de vista moral no es si los animales piensan o hablan, sino si sufren:

Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos de los que nunca pudo haberseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizás llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?¹⁸.

Y la respuesta, por supuesto, es: ¡sí, sufren! De esta convicción parte Peter Singer, cuyo libro *Liberación animal* (1975) es considerado un trabajo pionero

18 *Introducción a los Principios de Moral y Legislación* de Jeremy Bentham. Citado por Gruen, Lori en: "Los animales", en *Compendio de ética* (Madrid: Alianza, 2000), 475.

y un clásico infaltable en el debate¹⁹. El filósofo australiano defiende desde una postura utilitarista la idea de dar derechos a los animales, alegando que no conferírseles obedece únicamente a un privilegio injustificado de los intereses humanos. Injustificado, sin duda, porque la única razón para preferirlos es que son *nuestros* intereses. En otras palabras, es un prejuicio *especista* el que, según Singer, lleva a discriminar a los animales simplemente por no pertenecer a los *homo sapiens*. Porque, si como sostiene el principio utilitarista, lo que cuenta para determinar el estatuto moral de un ser no es que sea una persona o un animal, sino únicamente que sea capaz de sentir, esto es, no que esté dotado de razón o de lenguaje sino que tenga *interés* en evitar el sufrimiento, entonces personas y animales tienen un estatuto moral semejante y merecen, por ende, igual consideración moral. Ellos y nosotros compartimos la condición de seres sintientes sobre la cual, y no sobre la capacidad racional o lingüística, debemos fundar éticamente las relaciones que nos unen. Así pues, para Singer el interés de animales y personas debe ser tenido igualmente en cuenta en el cálculo utilitarista que reconoce los intereses de todos los afectados y, por consiguiente, unos y otros deben ser cobijados por derechos en virtud de su común naturaleza sintiente. Parece que se da así un paso en firme fuera del enraizado antropocentrismo.

No obstante, además de las dificultades teóricas que siempre que se han reprochado al utilitarismo sobre la posibilidad de medir y comparar las utilidades para realizar ese cálculo, las debilidades que este enfoque revela en el debate animal aparecen cuando es puesto a prueba frente a circunstancias puntuales. Por ejemplo, cuando se trata de evaluar moralmente los experimentos con animales. Singer los ve positivamente. En efecto, los utilitaristas pueden llegar a verlos con buenos ojos en la medida en que, a pesar del sufrimiento causado a los animales –lo que denuncian muchos animalistas–, la promesa de un beneficio mayor que tales experimentos pueden traer para el conjunto de los seres humanos los hace moralmente justificables. Después de todo, parece que un cierto humanismo antropocéntrico vuelve a emerger. Algo similar ocurre cuando, con argumentos utilitaristas, se justifica el consumo de

19 “Este libro sentó las bases morales para un incipiente y ruidoso movimiento de liberación animal, y al mismo tiempo obligó a los filósofos a empezar a considerar el estatus moral de los animales”. (Gruen, “Los animales”, 469).

carne, a condición de que los animales sacrificados hayan sido tratados con respeto y su muerte haya sido lo menos dolorosa posible. Una posición que en el campo animalista algunos más radicales juzgan complaciente.

Por su parte, el enfoque deontológico defendido por el filósofo norteamericano Tom Regan está centrado en los complejos aparatos cognitivos de percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención y sentido del futuro que, según él afirma, se encuentran también en los animales²⁰. Al sostener que cualquier ser que esté dotado de estas capacidades tiene un valor inherente y, por lo tanto, merece consideración moral, Regan concluye que los animales lo tienen. Para él basta con que los animales posean estas capacidades *en grado suficiente* (lo que deja ver que a diferencia del humanismo tradicional no las toma como algo *exclusivo* del ser humano), para considerarlos, si no como agentes morales, al menos sí como pacientes morales. Según este filósofo, tener tales capacidades, aunque no sean tan sofisticadas como en nosotros, les permite a algunos animales iniciar proyectos y cultivar una vida individual, es decir, ser “sujetos de una vida” y, por consiguiente, ser autónomos en cierta medida. Con todo, es evidente que un prejuicio antropocéntrico, aunque sea moderado, sigue operando en este enfoque, al continuar considerando las capacidades tradicionalmente ligadas al ser humano como el criterio decisivo para obtener un estatuto moral relevante. No las hace exclusivas del ser humano, es cierto, pero para que sean decisivas moralmente las define “humanísticamente”.

En cuanto al llamado enfoque de las virtudes o de las capacidades, la tercera perspectiva dominante en el debate, éste sostiene que, como ocurre con todos los seres vivos, los animales cuentan con capacidades que deben poder desarrollar para llevar una vida que merezca el calificativo de buena. Aquí con ‘vida buena’ ha de entenderse una vida capaz de alcanzar un grado elevado de despliegue efectivo de las capacidades de las que *por naturaleza* un ser está dotado. Así pues, a los animales, así como a los hombres, debe garantizárseles la posibilidad de desarrollar tales capacidades, no sólo evitándoles las trabas para hacerlo, sino procurando positivamente las condiciones para que potencian su

20 Cf. Regan, Tom, *The case for animal rights* (Los Ángeles: University of California Press, 2004).

despliegue. A diferencia de los dos primeros enfoques, el de las capacidades sostiene que la clave de la obligación hacia los animales no es el derecho ni el interés de ellos, como tampoco el reconocimiento de su valor interno, sino el descubrimiento en ellos de capacidades –cualesquiera sean éstas– para llevar adelante una vida, siendo por consiguiente un deber nuestro para con ellos empoderarlos para que las desarrollen efectivamente. No se trata, pues, de privilegiar, como lo hace Regan, las capacidades racionales e intelectuales (prioritarias mas no exclusivamente humanas), así como tampoco de centrarse en la capacidad de sentir (mucho menos valorada por la tradición humanista), sino de reconocer la existencia de capacidades naturales en un ser para derivar de allí un estatuto moral acorde. Sin embargo, en este enfoque las capacidades humanas siguen estando situadas en un grado superior a las otras y, por lo tanto, el estatuto moral de los seres humanos es también más alto que el de cualquier otro animal. Aun cuando se fisura el antropocentrismo, éste mantiene su vigencia.

Pero ¿es acaso necesario dejar de ser humanistas para dar respuesta al reclamo de quienes defienden a los animales? Como anunciábamos antes, hay voces contrarias que no ven necesario echar por tierra el humanismo y, por el contrario, alertan sobre el grave riesgo que esto entrañaría para el paradigma ético y político sobre cuya base se han conseguido conquistas tan valiosas como los derechos humanos. Para humanistas de este tipo, como la filósofa española Adela Cortina, es un error creer que la única salida ante la acusación de los animalistas es abandonar el humanismo, particularmente en su versión ilustrada moderna. En su opinión, el paradigma ilustrado sería capaz de responder al desafío de los animalistas sin necesidad de conmovir las bases sobre las cuales se ha erigido, a saber: la preeminencia moral del ser humano en razón de su valor inherente y absoluto. Esta preeminencia no impediría, empero, reconocer el valor, ése sí relativo, de los animales, y tomar las medidas de protección que esto exija, sin por ello tener que *extender* los conceptos de sujeto, derecho, dignidad, persona, etc., a los animales, decisión que, según Cortina, sacudiría peligrosamente el paradigma humanista al que debemos el reconocimiento de los derechos humanos²¹. Es decir, sería preciso

21 “(...) no creo que esta inclusión de los animales en el círculo del ‘nosotros’ sea posible, ni que tenga que ver con una ampliación de la ética ilustrada en modo alguno. Por otra parte, tampoco hace falta incluir en el ‘nosotros’ a seres que no forman parte de ese pronombre de

conservarlo tal como hasta ahora, sin por esto desoír los reclamos de quienes defienden con pasión a los animales. Una clara demostración del potencial de justicia del humanismo frente a los animales sería la aparición en el curso de las últimas décadas de legislaciones que se han adoptado para su protección y defensa. Estos pueden verse como resultados tangibles de las bondades de ese paradigma ético basado en el lugar central del ser humano en el universo moral, ser cuya altura moral le permite sin embargo reconocer, no sólo su propia dignidad, sino también el valor de la vida animal y, por lo tanto, es capaz de expedir normas para poner límites a su explotación y abuso.

Otros defensores del paradigma humanista, como el filósofo norteamericano Gary Steiner, también consideran necesario conservar los conceptos centrales de la tradición humanista, conceptos como persona, sujeto de derecho, etc. Sin embargo, y de manera tal vez menos conservadora, no se alarma por el supuesto peligro de extenderlos a los animales. Por el contrario, para él se hallaría allí una clave para dar respuesta adecuada al problema actual. Aunque paradójico, hay que constatar que el modo como se ha desarrollado la defensa de los animales ha tenido que apelar, para ser más efectivo, a “naciones tales como mismidad, agencia, derecho, normas, responsabilidades y argumentación racional, nociones que son absolutamente esenciales al humanismo”²². Parece, como lo hemos visto más arriba, que quienes defienden los derechos de los animales están obligados a emplear los mismos criterios que tradicionalmente han sido empleados para excluir a los animales del núcleo ético y político, esta vez, empero, al revés, es decir, de modo tal que bajo estos mismos criterios sean ahora incluidos dentro de ese círculo privilegiado de la comunidad moral (por ejemplo, apelando a las nuevas evidencias a propósito de la capacidad que algunos tendrían de desarrollar un sistema de signos, de transmitirse conocimiento o de elaborar herramientas). Esto quiere decir que, a pesar de ellos mismos, los animalistas son humanistas, en la medida en que se sirven de conceptos propios de esa tradición para, extendidos a los animales, protegerlos

la primera persona del plural para exigir que no se les maltrate, aunque no puedan exhibir derechos. Los sujetos morales no tienen por qué coincidir con los objetos de obligaciones morales”. Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de las personas* (Madrid: Taurus, 2005), 36.

22 Steiner, Anthropocentrism, 2.

de la violencia humana. Y es que, según Steiner observa, si la filosofía se viera obligada a dejar de hablar en nombre de los animales en los únicos términos y conceptos de los que dispone para hacerlo, corre el riesgo de quedarse sin armas para reaccionar y combatir el peligro urgente que hoy en día plantea el maltrato sistemático y la desaparición que los amenaza. Si por desconfianza hacia las categorías de sujeto, agente, derecho y demás, so pretexto de que son remanentes humanistas²³, se abandonara la lucha por acordarles derechos a los animales, la filosofía estaría perdiendo los medios más eficaces que tiene para combatir la injusticia que actualmente se les hace, contribuyendo así a perpetuar su situación precaria. Ser humanista sería, en su opinión, la respuesta más efectiva que por ahora tenemos para emprender su defensa, aunque conlleve –como otros a diferencia suya temen– que se afloje la premisa que, en el plano moral, suele separar de forma tan radical a hombres de animales.

Efectivamente, según Steiner, un humanismo así no implicaría necesariamente reincidir en el antropocentrismo tradicional que tanto reprochan los animalistas. Si en sus manos el humanismo puede mostrar una cara distinta, no antropocéntrica esta vez, es porque asume la diferencia entre hombres y animales, así como el excepcionalismo humano, de una forma tal que en lugar de derivar de esta excepción una prerrogativa mayor para el hombre, le impone a éste una *responsabilidad* mayor e indelegable: la de cuidar a estos seres vulnerables a quienes estamos conduciendo al abismo. Un humanismo así no renunciaría necesariamente a la idea del hombre como único ser dotado de razón ni, por lo tanto, dejaría de pensarlo como agente capaz de emprender acciones por las cuales debe responder, pero por lo mismo haría énfasis en la responsabilidad que recae sobre sus hombros por cuanto el hombre es consciente de esa diferencia radical. Como buen humanista, Steiner enfatiza la importancia de retener la existencia de una diferencia ontológica crucial entre seres humanos y animales, diferencia por cuenta de la cual sólo los primeros pueden articular y vivir de acuerdo con principios, es decir, llevar una vida ética²⁴. Pero en un

23 “En su interés por dismantlar el humanismo, el posmodernismo plantea un desafío radical a todas estas nociones”. Steiner, Gary, *Animals and the Limits of Postmodernism* (NY: Columbia University Press, 2013), 2.

24 “El deseo de borrar la distinción humano-animal es encomiable en la medida en que nace del deseo de reconocer y hacer justicia a la sagrada alianza que prevalece entre todos los seres vulnerables, mortales. Pero está desencaminado en la medida en que hace violencia a

giro llamativo, lejos de suponer que esto nos hace superiores a los animales y nos otorga un valor moral exclusivo, concluye que esa condición nos exige más bien asumir ciertos principios que hagan justicia a los animales, como tratarlos como miembros a parte igual de la comunidad moral. Steiner plantea una valoración, digámoslo así, descentrada, menos jerárquica de la diferencia humano/animal, al no extraer de ella una posición de ventaja para el hombre, aun cuando sigue empeñado en pensarla de la manera tradicional, esto es, oponiendo las propiedades que el hombre posee a las que el animal en cambio no tiene. La pregunta es si está aquí la clave para un humanismo no antropocéntrico y, por lo tanto, un humanismo realmente justo con los animales.

El intento de Steiner parece, en efecto, escapar a la sinsalida, al proponer una lectura más equilibrada de la diferencia: no recargándola positivamente del lado humano en detrimento del valor atribuido al animal. Esta tentativa por escapar del antropocentrismo presente en el humanismo tradicional puede parecer, sin embargo, algo limitada, en tanto deja intacta la concepción tradicional de ser humano que hace de él un sujeto centrado en la razón. Ocurre como si los seres humanos tuvieran el deber de impedir el sufrimiento y la desaparición de los animales porque ellos, y no los animales (menores de edad en sentido kantiano), son los que realmente tienen consciencia de lo que se perdería si no hicieran algo al respecto. La diferencia, pues, sigue siendo concebida por Steiner a partir de una pretendida identidad humana previamente asegurada, por contraste con la cual el animal queda en condición, si ya no de sometimiento, sí de cierta minusvalía y, por lo tanto, objeto de un trato paternalista. Ahora bien, ¿es posible otra manera de pensar la diferencia?

Hay quienes enfrentan el antropocentrismo de manera distinta y probablemente más radical. En este caso, repensar la diferencia humano/animal de manera no antropocéntrica no pasaría sólo por invertir o moderar los acentos en la relación, sino que exigiría dismantelar la idea tradicional de hombre que, entendida como centro, ha dictado los términos en que ha sido definida la

diferencias importantes entre seres humanos y animales, diferencias que le confieren a los seres humanos responsabilidades especiales hacia los animales de las que los animales simplemente no parecen capaces. Hacia sí mismos, hacia otros animales, o hacia los seres humanos". Steiner, *Animals and the Limits*, 91.

relación. Esa idea, como hemos visto, se ha erigido obsesivamente sobre los atributos de racionalidad, identidad, propiedad, mismidad, agencia, substancia, en últimas, de sujeto. De modo que al reclamar una forma nueva de pensar al ser humano, tal como han hecho algunos importantes filósofos contemporáneos, nuevos caminos se abren para pensar a los animales y la relación con ellos. Desde esta perspectiva, contentarse con abogar por derechos para los animales, en cuanto se trata de derechos forjados bajo la idea tradicional de *sujeto* humano, sería todavía una forma velada de antropocentrismo y, por lo mismo, de ejercer violencia y dominación sobre los animales²⁵.

Humanismo sin antropocentrismo: ¿un humanismo sin hombre?

La trampa en la que parecen caer los defensores de los animales está en apoyar tal defensa sobre parámetros antropocéntricos, en la medida en que la supuesta *semejanza* entre seres humanos y animales es la que sirve de base para abogar por sus derechos, siendo ella misma una semejanza definida conforme al privilegio explícito o tácito otorgado a las capacidades consideradas primariamente humanas. En efecto, aunque alegan que la tesis del excepcionalismo, que nutre al humanismo tradicional, se erige sobre una frontera que se ha vuelto más que nunca borrosa y que, por lo tanto, no permite legitimar ninguna prerrogativa moral para el ser humano, no resulta claro que los animalistas demuelan esa frontera, sino más bien parece que la corren algo más lejos de los linderos habituales, hasta un punto donde les resulta posible acoger a los animales dentro de la comunidad moral, precisamente por cierto destello de humanidad que también brillaría en ellos. En otras palabras, la trampa consiste en creer que para otorgar a los animales alguna consideración moral es preciso proyectar sobre ellos las capacidades que el ser humano valora en sí mismo

25 Esto es, de hecho, hacia lo que parece apuntar Lawrence Lawlor al considerar que si bien es útil el enfoque de los derechos, no es suficiente, ya que éste sigue operando sobre una concepción de sujeto que es justamente la que está en la raíz del problema de nuestras relaciones con la vida no humana: "(...) while one must support the actions of those who advocate animal rights, this idea does not avoid the risk of making the animal continuous with the human. *In fact, the idea of rights in general does not avoid the worst, since it is based in the constitution of an unscathed sovereign subject.* It is possible to argue that the notion of animal rights replicates the very violence it opposes." Lawlor, Leonard, *This is not sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida* (NY: Columbia University Press, 2007), 9. Subrayado nuestro.

y que por haber creído erróneamente que los animales carecían de ellas, había llevado injustamente a excluirlos durante tanto tiempo del universo de seres que merecen respeto y consideración. En ese sentido la presencia del antropocentrismo seguiría intacta en los términos que sirven para concebir la relación humano/animal, ya que ésta continúa definida con base en un privilegio de lo *propiamente* humano.

Lo anterior lleva a la pregunta de si acaso se puede emprender otra aproximación que esté depurada de cualquier remanente de antropocentrismo y que, por ende, no sea de entrada cuestionable por la violencia de pensar a los animales en términos que no les son suyos. Una aproximación que no sucumba al prejuicio según el cual la causa a favor de los animales sólo puede ganar nuestra simpatía si logra presentar a los animales como siendo nuestros semejantes, otros “como” nosotros, en fin, seres a quienes nos une una cierta *identidad*. Un enfoque así debería ser capaz de pensarlos en su alteridad y, más aún, basar en ésta nuestro comportamiento ético hacia ellos. Dicho de otro modo, pensaría la diferencia no como una diferencia respecto de la pretendida identidad humana, es decir, negativamente (y por eso llamada a ser asimilada dialécticamente), sino como una diferencia pura e insuperable y *por ello mismo* moralmente valiosa. Su principio estaría en valorar al otro *como otro* y no por ser otro *como yo*.

Como veíamos, Steiner lo intenta pero sin despedirse de la concepción tradicional de ser humano que, como sabemos, orbita en torno al atributo de la razón como su centro. En ello deja ver su profundo apego a ciertas premisas humanistas que, sin embargo, el debate sobre los derechos animales llama a sobrepasar. En efecto, mantener tal concepción sobre el ser humano le hace incapaz de desmontar por completo el antropocentrismo. Su postura contrasta con la de otros pensadores contemporáneos que de manera más radical han llevado a cabo una crítica del humanismo al poner en jaque la concepción tradicional de hombre entendido principalmente como sujeto. Ciertamente, al considerar que el otro merece respeto y cuidado por ser otro (sujeto) como yo, lo que ocurre es que el concepto de sujeto es extendido para servir de base para la relación ética entre humanos y animales. Pero tal concepción del hombre como sujeto es la que estaría, según parece, a la base de la violencia

que ha caracterizado la relación de los seres humanos con los otros seres alrededor suyo, inclusive con otros seres humanos. Así, pues, en la medida en que algunos filósofos contemporáneos han puesto en cuestión el concepto de *subjetividad*, entendido prometeicamente en el sentido moderno de un ser esencialmente racional, supra-histórico, des-corporeizado, soberano, etc., sus críticas prometen abrir una vía para repensar la relación humano/animal sobre bases nuevas. En ese sentido, las tentativas de Heidegger y de Levinas de pensar al ser humano fuera del molde del sujeto moderno son dos momentos especialmente destacados.

En primer lugar, Heidegger se propone pensar al ser humano por fuera de las determinaciones habituales que hacen de él un ser esencialmente racional, concepción que, según el filósofo alemán, pasa de largo frente a su verdadera esencia y, todavía peor, le impide pensarla. En la medida en que esta concepción piensa al hombre como un ente más entre los entes, si bien dotado de un atributo excepcional que es el *logos* o razón, ella pierde completamente de vista su modo de ser más propio que, precisamente, no es ser un ente más sino ser ya siempre *en relación al Ser*: el ser humano *comprende* el sentido de Ser. A la luz de esta apertura originaria al Ser, Heidegger considera completamente inadecuado pensar al ser humano como un sujeto auto-centrado, autónomo y dominante. Definido de este modo, el ser humano es visto como radicalmente separado del mundo alrededor suyo, mundo que por su parte se ve reducido a la condición de un aglomerado de objetos susceptibles de uso, cálculo y dominación por parte de la razón humana. Al pensarse así, el ser humano pierde su modo de ser más propio: su *humanitas*²⁶. Esa obliteración es, por otro lado, indisociable de otra mucho más importante: el olvido del Ser, que para Heidegger constituye precisamente el núcleo de la metafísica tradicional, una moneda en cuya cara contraria se encuentra grabado el humanismo (ver su *Carta sobre el Humanismo*). Ciertamente, por cuenta de la metafísica que piensa erradamente el Ser como ente, el hombre a su turno ha sido pensado, él también metafísicamente, como mero ente, y con ello ha sido rebajado en su dignidad. Pues por mucho que el humanismo lo haya coronado en la cima

26 Para un mayor desarrollo acerca de la postura de Heidegger a propósito del humanismo metafísico, remito al lector a mi trabajo "El antihumanismo de Heidegger: un humanismo pobre", en *Perspectivas actuales del humanismo* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, próximo a aparecer).

del ser, al hacer descansar su humanidad en la enaltecida capacidad racional, en realidad lo ha degradado, sostiene Heidegger. En lugar de ello, el filósofo de la Selva Negra propone pensar al ser humano a partir de su ex-istencia, es decir, como *Dasein* (*ser-ahí*) o ser cuyo ser es estar vuelto extáticamente hacia el Ser y destinado de manera excepcional a responderle plegándose a su llamado. Si se quisiera hablar todavía de humanismo, advierte Heidegger, éste tendría entonces que ser de un nuevo cuño, pues no el hombre sino el Ser sería su centro; un humanismo que tendría que ser considerado 'de un género extraño' ya que se trataría de un humanismo en el que precisamente el hombre –tal como ha sido entendido por la tradición como centro y poseedor de lo que es– brillaría por su ausencia.

No obstante, su tentativa de pensar al ser humano sobre nuevas bases no conduce al filósofo alemán a superar por completo el antropocentrismo. Como sostendrá Derrida, Heidegger mantiene pese a todo compromisos humanistas que se reflejan en la distinción ontológica, que él no duda en calificar como “un abismo de esencia”, entre el ser humano y el animal. En la medida en que para el filósofo alemán la relación de apertura al Ser le confiere al ser humano, y sólo a él, la posibilidad de dar sentido y configurar un mundo (*weltbildend*), a diferencia del animal que sería “pobre de mundo” (*weltarm*), Heidegger deja intacta la visión antropocéntrica respecto al animal. Para Heidegger sólo el ser humano, por su condición de apertura originaria, sabe que es, además de simplemente ser, esto es, sabe de lo que es “como” siendo (a esto se refiere con la estructura del “como”-“als”). Por eso también, existencialmente, sabe que dejará de ser, es decir, sabe de su finitud. Heidegger enfatiza el punto de la finitud leyéndolo a favor del hombre, dado que mientras el hombre “muere”, es decir, sabe de su propia finitud, el animal, en contraste, simplemente “fenece”²⁷.

Por su parte, Levinas, quien también busca pensar al ser humano más allá del concepto moderno de sujeto, da pasos importantes que permitirían repensar la relación con el animal en una clave ética. Él llega a sugerir tímidamente que el animal, al igual que el hombre, tiene trascendencia. El episodio que relata en

27 Cf. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza, 2007).

su libro *Difícil libertad*, sobre el perro Bobby que en el Campo de Detención les devolvía a los prisioneros su confianza en ser hombres y no subhumanos, como insistían en verlos sus captores nazis, le lleva a afirmar que “Bobby es el último kantiano en la Alemania nazi”, que aunque “sin cerebro para universalizar máximas” era el único capaz de reconocer “que ellos eran hombres”²⁸. No obstante, como le reprochará también Derrida, Levinas no parece del todo dispuesto o seguro de dar un paso más decidido que le permita afirmar que el animal tiene *rostro*, es decir, que su vulnerabilidad y expresividad son capaces de interrumpir el propio egoísmo y por ello llamarnos a responder éticamente²⁹. No parece convencido de que sea posible un humanismo que no sea sólo *del otro hombre*, sino un humanismo *del (puro) Otro*, un otro que puede entonces no ser otro humano. Tampoco él, entonces, se desembaraza del pertinaz antropocentrismo.

Es verdad que ambos filósofos ponen profundamente en cuestión el concepto de sujeto moderno entendido como autónomo, atómico y dominante, para dar paso a un “sujeto” que, como tal, está más bien su-jetado (*sub-ject*) o sujeto-a lo otro de sí, arrojado a algo distinto que le da su soporte. Con todo, el reproche de Derrida es que todavía parecen considerar que la *única* forma de llegar a ser este tipo de sujeto, aún en esta forma *debilitada*, es bajo una forma humana, al tiempo que no conceden posibilidad alguna para que el evento capaz de constituir al sujeto sea producido por el encuentro con un animal.

Derrida, por el contrario, deja esta puerta totalmente abierta. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2004), escribe: “El animal nos mira y nosotros estamos

28 Cf. Levinas, Emmanuel, “El nombre de un perro o el derecho natural”, en *Difícil libertad* (Madrid: Caparrós Editores, 2004), 192-194.

29 Matthew Calarco desarrolla una muy interesante argumentación mostrando que a pesar de la vacilación mostrada por Levinas para reconocer *rostro* al animal –entendido el concepto en el sentido ético que el filósofo le confiere–, lo cierto es que siguiendo las premisas de su filosofía no es posible descartar que lo tenga, es decir, que resulta de mayor fidelidad a Levinas reconocer que no se puede establecer *a priori* dónde termina y dónde comienza el rostro, ya que, tal como lo piensa el filósofo, el encuentro ético con el otro sólo es tal en la medida en que el otro no está determinado de entrada como un otro de cierto tipo, género ni, por lo tanto, especie. Cf. Calarco, M. “Faced by animals”. En: *Radicalizing Levinas*. Eds. Atterton, Peter; Calarco, Mathew. NY: SUNY, 2010, pp. 113-133.

desnudos delante de él. Ahí quizás comienza el pensar”³⁰. En el encuentro con *un* animal, él reconoce una cuestión límite para el pensamiento en la que todo está en juego. No hay duda de que el filósofo francés se toma en serio la llamada por él mismo ‘cuestión animal’. En el libro mencionado desarrolla una profunda crítica a la manera como los filósofos de la tradición han pensado desde siempre los animales. Para comenzar, ataca el hecho de que hablen del ‘Animal’ en singular y con mayúscula, gesto que delata la manía esencialista y niveladora de la filosofía. Con este nombre que los seres humanos se han arrogado el derecho de dar a tantos seres, no sólo distintos de él, sino muy distintos entre sí, se ejerce una enorme violencia al borrar de un plumazo su irreductible heterogeneidad³¹. De allí que acuñe, como es costumbre en él, un neologismo que deja al descubierto la bestialidad (*bêtise*, palabra que significa error o tontería) de este nombre: *animot*. Pronunciado en francés igual que “animaux” o animales en plural, este ingenioso vocablo pone de presente la vacuidad pero sobretodo la violencia del término animal con el que los seres humanos han pretendido trazar una frontera impenetrable respecto a los animales no humanos. Ningún filósofo, sin embargo, habría puesto en cuestión el nombre de “animal”, como tampoco ninguno habría pensado la posibilidad, real para Derrida, de que un animal nos mire, es decir, que seamos vistos por

30 Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2004), 50.

31 “La confusión de todos los vivientes no humanos bajo la categoría común y general de animal no es simplemente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen, no un crimen contra la animalidad, justamente, sino un primer crimen contra los animales, contra animales [singulares]”. Derrida, *L'animal*, 73.

Ahora bien, en este punto conviene tener presente lo señalado por el antropólogo francés Philippe Descola acerca de que la tendencia a cobijar a tantos seres diversos bajo el nombre genérico y abstracto de “animal” sólo es propio del pensamiento europeo no compartido por la mayoría de las otras culturas: “(...) los estudios sobre las clasificaciones populares realizados por los especialistas de etnozología muestran que la mayoría de las culturas no europeas no poseen un equivalente de la palabra ‘animal’ (o ‘planta’) como taxón que engloba un vasto conjunto de formas de vida; sin duda las similitudes entre ciertas especies animales son percibidas en todas partes, pero no en todas partes se siente la necesidad de un término que sintetizara ciertas similitudes a escala de un reino que va desde la bacteria hasta la ballena”. Descola, Philippe, “À chacun ses animaux”, en *Qui sont les animaux ? Sous la direction de Jean Birbaum* (Paris: Gallimard, 2010), 172. De hecho, este mismo autor tiene importantes estudios que demuestran que la distinción tajante entre naturaleza y cultura se da únicamente en la cultura europea.

un animal del mismo modo, desestabilizante, como podemos ser solicitados por otro ser humano: interpelados y puestos en cuestión en nuestro ser.

Sin embargo, donde Derrida más se aparta de la manera tradicional de pensar la relación humano/animal, más exactamente de la postura humanista que adoptan quienes desarrollan la defensa de los animales dentro del paradigma de los derechos, es sin duda en su llamado a pensar el poder de los animales como un *no poder*. Con ello es claro que intenta desprenderse de los conceptos de sujeto, agencia, mismidad, en últimas, de la concepción tradicional de hombre como criterio que, extendido del sujeto humano a los animales, buscaría hacer de estos últimos *nuevos* sujetos susceptibles de entrar a gozar de derechos antropocéntricamente definidos. En efecto, inspirado en la propuesta de Bentham, según la cual lo que importa para determinar el estatuto moral de un ser no es su poder de razonar o de hablar sino el poder sufrir, Derrida encuentra que este poder es paradójicamente un *no poder*: *un no poder poder*. Así pues, a diferencia de los enfoques que basan la reivindicación de derechos en consideraciones sobre lo que pueden o no pueden hacer los animales y, por lo tanto, en cuánta semejanza existe o no entre su poder hacer y el poder hacer de los humanos, Derrida abre una nueva perspectiva al pedir que se piense la relación ética de unos y otros no sobre las capacidades que comparten o que eventualmente los diferencian, sino precisamente sobre la no-capacidad, la vulnerabilidad, en últimas, sobre cierta pasividad que es propia de todo lo viviente y que llama a responder con compasión. Invita a pensar al otro animal no como otro que merece consideración moral en virtud de su posesión de ciertas capacidades o características que lo habilitan para *actuar* de determinada manera (racional, digamos), sino por su no-capacidad para evitar el sufrimiento. Tal pasividad, desde luego, no debe ser vista simplemente como la ausencia de agencia o incapacidad de acción, sino como pasibilidad, un modo de ser que está situado más allá o a más acá de la oposición activo-pasivo, sujeto-objeto. Esto significa que ser un sujeto, entendido ante todo como agente racional, deja de ser el criterio decisivo para obtener consideración moral. Todavía más, es al margen de esta concepción del hombre que se debería pensar si lo que se quiere es fundar las relaciones con los otros vivientes sobre bases que no sean de dominación y violencia.

Es claro que la idea misma de animalidad ha sido tributaria de la decisión de hacer del *logos* una capacidad, facultad o poder hacer esencialmente humano, poder en razón del cual el ser humano ha proclamado su superioridad sobre el resto de seres vivientes. Así pues, des-construir esa idea de *lo propio* del hombre implica dismantelar el logo-centrismo reinante en la tradición de pensamiento occidental. En parte, esto pasa por reconocer que al hablar en nombre de los animales, pretendiendo *capturar* su ser bajo las categorías humanas, el discurso animalista no deja de ejercer sobre ellos la violencia que Derrida desentraña en esa voz vacía de “animal”. Es como si la filosofía no hubiera sabido callar o no hubiera sabido no decir. Nuestro pensamiento parece, en efecto, no saber cómo no hablar de los animales y de lo que los hace radicalmente diferentes. *El logos humano ha silenciado el silencio de los animales*. De tal forma que en el esfuerzo por repensar la diferencia humano-animal fuera de toda matriz antropocéntrica, ha llegado seguramente el momento de ver en el silencio de los animales, en la ausencia de *logos* o palabra, algo distinto a una mera carencia o privación. En otras palabras, ha llegado el momento de señalar con firmeza los límites al *logos* humano.

Ciertamente, el lenguaje ha sido el rasgo privilegiado por toda la tradición para hacer descansar allí la superioridad ontológica y el exclusivo valor moral del hombre. En contravía de la tradición se trataría ahora de no leer más en el silencio de los animales un defecto por cuenta del cual tendríamos derecho a excluirlos de toda comunidad moral. El silencio animal debería ser leído de otra forma. Sería preciso escucharlo menos como una mudez o incapacidad de sentido y más como una invitación a abrirse a otras formas de estar en el mundo y, sobre todo, un llamado a experimentar sin complejos los límites de nuestra propia condición lingüística. Ellos nos interpelan con su silencio pidiendo que a nuestro turno guardemos silencio, esto es, reconozcamos nuestros propios límites. En su bello y emotivo libro *Le parti pris des animaux*, título que se traduciría como *De parte de los animales*, Jean-Christophe Bailly nos llama a pensar el silencio de los animales de otra manera:

(...) tener cosas que decir no es necesariamente hablar y los animales –esta es casi su definición– *no tienen la palabra*. No se trata, de hecho, al acercarse a ellos, de dársela (eso puede ser magnífico, pero pertenece al campo de

la fábula), se trata más bien de ir al encuentro de su silencio e identificar lo que está allí dicho³².

De hecho, si nos valemos de la ambigüedad en la expresión “de parte de” que empleamos para traducir el título francés, es decir, si no la entendemos sólo como una toma de postura a favor de los animales sino también como lo que nos viene dado de parte suya, un cierto regalo o don, entonces resulta posible que ese silencio tan intrigante tenga algo para aportarnos, y no tan sólo devolvernos el botín sin valor de nuestro propio eco. Al no dejarse aprisionar en las redes del lenguaje, el modo de ser de los animales desafía y pone ante sus límites nuestra ineluctable naturaleza lingüística. Esta es la razón por la cual el discurso de la filosofía, arrogantemente humanista, parece chocar una y otra vez ante el silencio animal, esto es, encuentra en él lo que escapa absolutamente al lenguaje y, por consiguiente, lo que la pone frente a límites infranqueables, no humanos. Ese silencio, que debería invitarla a “callar”, la ha llevado por el contrario a buscar silenciarlo. “Los estudios animales”, confirma Kari Weil, “llevan al límite las cuestiones acerca del lenguaje (...) ¿cómo entender y dar voz a los otros o a experiencias que parecen impenetrables para nuestros medios de comprensión?, ¿cómo atender a la diferencia sin apropiárnosla o distorsionarla?, ¿cómo escuchar y reconocer lo que a lo mejor no es posible decir?”³³. Esta es la revolucionaria lección que la filosofía parece llamada a aprender.

En la capacidad de hacer silencio frente al animal la ventaja la tiene sin duda la literatura. Derrida escribe: “Pues el pensamiento sobre el animal, si acaso existe, pertenece a la poesía y es éste [pensamiento] del cual ha debido privarse la filosofía”³⁴. Algo similar sugiere el Nobel de Literatura John Coetzee, en boca de su personaje, la novelista Elizabeth Costello. Ella ofrece dos conferencias en el marco de las *Tanner Lectures* en las cuales contrasta el modo como la filosofía piensa a los animales (“Los filósofos y los animales”) y el modo como, por otro lado, la literatura, o al menos cierta poesía, los

32 Bailly, J. C., *Le parti pris des animaux* (Normandie: Christian Bourgeois Éditeur, 2013), 8.

33 Weil, Kari, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* (NY: Columbia University, 2012), 6-7.

34 Derrida, *L'animal*, 23.

retrata (“Los poetas y los animales”).³⁵ Para la escritora imaginada, mientras la primera insiste en pensar a los animales conforme a conceptos que buscan domesticar su extrañeza, volviéndola inocua para los seres humanos, la literatura, en cambio, parece más sensible a esa alteridad no domeñable. Su lenguaje plástico reniega de abstracciones y generalidades y busca más dar cuenta de ese ser singular, único, en últimas, inefable, ante el cual nos vemos cada vez expuestos. Ciertamente, Elizabeth Costello se pregunta con ironía por lo que ha hecho pensar a los seres humanos que su razón es la única medida posible para determinar el valor de todo lo demás. La filosofía debería entonces aprender de la literatura a escuchar ese silencio de los animales, a verse interpelada por él y agradecer que quizás es a ese silencio impenetrable al que debemos nuestro propio hablar, entendido como una búsqueda poética de lo indecible.

Con todo, no deja de rondarnos la inquietud planteada por Steiner a propósito del trabajo de Derrida. Pese a haber ido tan lejos en el intento por desmontar ese prejuicio antropocéntrico, Steiner le reclama que no dé una respuesta satisfactoria a la urgencia de la situación actual. El filósofo norteamericano cree que su deconstrucción de lo propio del hombre no se traduce claramente en principios de acción, con lo cual su aproximación se revela a la larga estéril, ya que renuncia a la idea, humanista desde luego, del hombre como sujeto de acción. Para él la incapacidad de traducir en principios éticos y políticos se revelaría como evasión de la responsabilidad que nos cabe. De allí el llamado que el autor norteamericano hace a seguir siendo humanistas, al menos por algún tiempo, y a exigir *deberes* y reconocer *derechos* respecto a los animales. Parece una respuesta sensata, al menos mientras tiene lugar esa revolución del pensamiento a la que nos invitan autores como Derrida, que aunque parezca callada no es por ello inerte, puesto que a la larga se trata de volver a pensar el ser del hombre, esta vez no desde su poder de acción, enfoque típicamente humanista que ha alimentado no poco el afán de dominación, sino desde la perspectiva ética del *no poder poder*, que lo expone al don de la alteridad que trae consigo el encuentro con los animales.

35 Coetzee, J. M., *The Lives of Animals* (NY: Princeton University Press, 2001).

Referencias

- Atterton, Peter; Calarco, Matthew (Eds.). *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Philosophy*, London/NY: Continuum, 2004.
- Bailly, J. C. *Le parti pris des animaux*. Normandie: Christian Bourgeois Éditeur, 2013
- Calarco, Matthew. "Faced by animals". En *Radicalizing Levinas*. SUNY: NY, 2010, 113-133.
- Coetzee, J. M. *The Lives of Animals*. NY: Princeton University Press, 2001.
- Cortina, Adela. *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de las personas*. Madrid: Taurus, 2005.
- Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2004.
- Descola, Philippe. "À chacun ses animaux". En *Qui sont les animaux?* Sous la direction de Jean Birnbaum, Paris: Gallimard, 2010, 167-179.
- Dirzo, Rodolfo, et. al. "Defaunation in the Anthropocene". En *Science Magazine*, Vol. 345, Julio 2014, 401-406.
- Francione, Gary. *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. NY: Columbia University Press, 2008.
- Gruen, Lori. "Los animales". En *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2000, 469-481.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- Levinas, Emmanuel. "El nombre de un perro o el derecho natural". En: *Difícil Libertad*. Madrid: Caparrós, 2004, 192-194.
- Lawlor, Leonard, *This is not sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. NY: Columbia University Press, 2007.
- Muñoz González, Diana M. "El (no-) lugar del hombre: nuevas coordenadas para el humanismo". En *Humanismo en debate*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013, 115-133.

- . “El test animalista al concepto de persona”. En *Redescubrir a la persona a través del humanismo*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana: 2015, 45-78.
- . “El antihumanismo de Heidegger: un humanismo pobre”. En: *Perspectivas actuales del humanismo*. Bogotá, Editorial Bonaventuriana. (Próximo a aparecer).
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Los Ángeles: University of California Press, 2004.
- . “Foreword”. En *Animal Others*, editado por Steeves, Peter. NY: SUNY, 1999, XI - XIII.
- Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. México: FCE, 2008.
- Steiner, Gary. *Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.
- . *Animals and the Limits of Postmodernism*. NY: Columbia University Press, 2013.
- Weil, Kari. *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* NY: Columbia University, 2012.

Los autores

Tulia Almanza Loaiza: Antropóloga de la Universidad de los Andes, con Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional. Actualmente es profesora de la Universidad de San Buenaventura, en los programas de Licenciatura en Filosofía y Maestría en Filosofía contemporánea; además es estudiante del Doctorado en Humanidades de la misma universidad. Investigadora principal de los proyectos: “Víctimas y reconocimiento: Teoría crítica y filosofía política” (2012) y “Memoria como respuesta ética ante las víctimas” (2013). Hace parte del grupo de investigación “Devenir” de la misma universidad.

Andrés-Francisco Contreras: Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV), DEA en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y egresado del programa de filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Ha sido becario por méritos académicos de la Universidad de los Andes (Colombia), la Fundación Carolina (España) y el Gobierno Francés. Miembro activo del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Desde 2011 participa en el grupo de investigación interinstitucional “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” (Colciencias). Se desempeña actualmente como profesor de tiempo completo en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Ha publicado numerosos artículos sobre fenomenología y hermenéutica.

Marcelo Leandro Dos Santos: Doctor y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), en la línea

de investigación en ética y filosofía política, graduado en filosofía por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Se dedica al estudio del pensamiento contemporáneo, teniendo como referencias principales a los siguientes autores: Friedrich Nietzsche, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, Franz Kafka, Primo Levi, entre otros. Es profesor de pregrado en las áreas de filosofía y ética, y en posgrado en las áreas de ética y estética en el programa de Pedagogía del Arte en el centro universitario UNIVATES (Lajeado, Brasil). Entre sus publicaciones se destaca la coorganización del libro *Literatura e Psicanálise: Encontros Contemporâneos* (Porto Alegre: Dublinense, 2012), en el que contribuyó también con el capítulo “Primo Levi e os itinerários da vida que resta”.

Andrea Lehner: Estudió filosofía y literatura en la Universidad de los Andes. Hizo la Maestría en Estética en la Universidad Sorbona-Panteón, y es candidata a Doctorado en Filosofía de la Universidad Paris X-Nanterre. Actualmente es profesora de cátedra en Estética y Teoría de la percepción en la Universidad Tadeo Lozano de Bogotá, y profesora de cátedra en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Los Andes. El tema de su tesis es: ‘El problema de la relación entre el hombre y la naturaleza en la época contemporánea’.

Diana M. Muñoz González: Profesora Titular de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Actualmente dirige la línea de énfasis en filosofía del Doctorado en Humanidades. *Humanismo y Persona* –DHUPE–. Estudió filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, donde también obtuvo el título de Maestría en Filosofía. Es doctora en Filosofía por la Universidad Paris–St. Denis (Paris VIII), Francia. Sus principales áreas de investigación son: filosofía francesa contemporánea, hermenéutica filosófica, ética animal y estética.

Este libro se terminó de imprimir
el 18 de marzo de 2016
en la Unidad de Publicaciones de la
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

¿Qué se esconde tras el lapidario anuncio del «fin del hombre»? ¿A qué *fin* hace referencia? Lejos de augurar la desaparición de nuestra especie, lo que señala es una suerte de metamorfosis en el pensamiento filosófico reciente acerca del ser humano. En efecto, el paradigma humanista que no hace mucho ofrecía coordenadas claras para dar sentido a la experiencia humana está dando muestras de agotamiento y no parece ofrecer más un marco teórico adecuado para orientar la forma de pensar nuestro modo de ser y de actuar. En efecto, la confianza humanista en la capacidad del ser humano para la acción y la auto-constitución se ha visto menoscabada por la sospecha anti-humanista que cuestiona el lugar central, heroico y exaltado que aquél, entendido sobre todo como *sujeto*, ha reclamado para sí mismo. Todo el problema reside entonces en moverse de forma productiva en medio de la tensión que opone a los discursos que sin complejos reivindican esa herencia humanista, y aquellos otros que, no sin razón, buscan atenuar el papel desmedidamente protagónico y central que el ser humano se ha arrogado en el orden del ser. Tal es el lugar de quiebre en el cual se sitúan las contribuciones recogidas en este volumen.


EDITORIAL
BONAVENTURIANA

scf | sociedad
colombiana
de filosofía



Diseño e impresión: Unidad de Publicaciones de la
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá