

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NARRATIVA DE PAUL RICOEUR
EN Y POR LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL TRABAJO.

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

Presenta

MARINA DEL CARMEN GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Director de Tesis: Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Revisora: Dra. Estela Sodi Campos

Revisor: Dr. Alberto Hernández Baqueiro

México, D. F.

2005

Índice.....	2
Introducción.....	6
Capítulo I.	
El opaco espejo de Sofía: Presupuestos epistemológicos de la Ética.....	25
1.1. Paul Ricoeur y la ontología.....	27
1.2. Punto de partida: opacidad en la relación ser-conocer. Crítica al <i>cogito cartesiano</i>	33
1.3. Propuesta ricoeureana: relación ser-conocer vehiculada en el discurso simbólico.....	40
Capítulo II.	
El Teatro Mágico: Fundamentos antropológicos de la Ética.....	48
2.1. Concepciones de lo humano.....	48
2.1.1. Concepción judeo-cristiana.....	55
2.1.2. Concepción racionalista: <i>Homo sapiens</i>	60
2.1.3. Concepción vitalista: <i>Homo faber</i>	90
2.1.4. Concepción del ser humano decadente.....	94
2.1.5. Concepción del ser humano responsable.....	98

2.2.	El ser humano ¿es bueno o es malo?.....	111
2.2.1.	Paul Ricoeur: <i>Finitud y Culpabilidad</i>	114
2.2.2.	Crítica de lo establecido: Pensando de otra manera.....	121
2.3.	Mapa de último viaje.....	130

Capítulo III.

Antropología filosófica y ética: La idea del ser humano y su realización en un sistema ético.....	139
---	-----

3.1.	Sistema ético material: Aristóteles: Ser, Conocer, Hacer.....	154
3.2.	Sistemas éticos formales.	
3.2.1.	Kant y el sentido de deber.....	164
3.2.2.	Hegel y el Sistema de eticidad: La libertad como conciencia de la necesidad histórica.....	175
3.3.	Paul Ricoeur y la pretensión de síntesis.....	194

Capítulo IV.

Trabajo e identidad en la vida contemporánea.....	203	
4.1.	La invención del trabajo.....	208

4.1.1.	Siglo V a.C. Los antiguos griegos.....	209B
4.1.2.	Concepción judeo-cristiana.....	211
4.1.3.	Concepción medieval.....	212
4.1.4.	Concepción protestante.....	213
4.1.5.	Siglo XVIII. El capitalismo fabril.....	215
4.1.6.	Siglo XIX. Espíritu del capitalismo.....	218
4.1.7.	Siglo XX. El capitalismo extremo.....	220
4.2.	La dimensión antropológico-filosófica del trabajo.....	231
4.2.1.	Hegel: La dialéctica del amo y el esclavo.....	232
4.2.2.	Karl Marx: La vida productiva.....	240
4.3.	La construcción de la identidad en el trabajo moderno y posmoderno.....	259
4.4.	El derecho al trabajo y la participación ciudadana <i>en y de</i> la empresa.....	275
4.5.	@-tica.com* Valores_éticos_a_la_carta.....	292
4.5.1.	Inicio de un maridaje.....	292
4.5.2.	La Ética como discurso.....	294
4.5.3.	¿Por qué la empresa acude a la Ética?.....	296

4.5.4. ¿En qué consisten el Sello Ético de Empresa Socialmente Responsable y los Fondos de Inversión Éticos?.....	298
4.5.5. La empresa, ¿Demonio o Dios?.....	301
Conclusiones.....	304
Bibliografía.....	308

Introducción

En las últimas décadas se ha puesto de moda que las instituciones educativas del mundo cuenten con documentos en los que –como un influjo del estilo empresarial– definen su razón de ser, misión, inscripción dentro de la sociedad en la que se ubican, metas, ideario y demás declaraciones acerca de quiénes y cómo son. Cada vez con mayor intensidad declaran públicamente su deseo de establecer un compromiso social al formar profesionales responsables del futuro de su país en lo económico, lo político y lo social, conscientes de la dignidad de la persona y de su diversidad; y cada vez más frecuentemente encontramos en la currícula de las carreras profesionales la inclusión de materias y/o actividades extra aula que reflejan estas intenciones; de tal manera que parece que encontramos una clara coherencia entre sus fines y los medios que eligen para lograrlos. Asimismo, en los últimos 20 años ha surgido un nuevo “exponente de la filosofía”: por fin ha visto la luz el filósofo pragmático que esclarece a los neófitos cuáles son los valores que deben observar en su desempeño profesional.

Haciendo un análisis de los documentos constitucionales de algunas Universidades del país nos encontramos como común denominador con base en el cual parten sus intenciones educativas el “formar personas” y es el primer concepto que nos salta a la vista: ¿qué se entiende por formar personas?, aún antes ¿qué se entiende por personas?

Para tratar de responder a estas preguntas lo primero que se puede hacer es dirigirse a los textos cuyo título tiene que ver con la ética profesional y que han sido creados como

apoyo a estas iniciativas. En ellos podemos encontrar una lista nutrida de títulos de autores principalmente españoles y norteamericanos sobre el tema: “La ética de la empresa” de Adela Cortina, “El humanismo en la empresa” de Alejandro Llano, “Ética empresarial” de Rafael Gómez Pérez, “Las claves de la eficacia empresarial” de Tomás Melendo, “Persona humana y justicia social” de Antonio Millán Puelles, sólo por mencionar algunos títulos que circulan en universidades como la Panamericana, la Iberoamericana, el ITESM.

Algo que llama la atención de los libros de ética empresarial es que en ellos se dice *cómo debe ser* la empresa ética. Son textos de ética prescriptiva en los que se muestra la realidad empresarial como dada sin una cierta historicidad, y en los que se define LA NATURALEZA HUMANA como algo inmutable y sin embargo continuamente violado.

Hay, empero, en alguno de esos textos una idea que llama fuertemente la atención y que abre la puerta para seguir investigando: *Del concepto de ser humano que se tenga depende el sistema ético*. En la investigación y en las reflexiones sobre este tema hemos descubierto que “que se tenga” no es tan gratuito y que no solamente hay un concepto, EL CONCEPTO de ser humano sino varios. Así, si bien es cierto que del concepto de ser humano que se tenga depende el sistema ético, no hay un solo concepto de ser humano y, además, humanamente las condiciones de posibilidad para conocer lo que es el ser humano son limitadas. El asunto es que el ser humano SÍ vive e interactúa con una IDEA implícita o explícita de sí mismo.

Foucault dice en su libro *Las palabras y las cosas*: las palabras (que representan a las ideas) mueven a las cosas y a las personas. Entonces, vale la pena investigar, indagar, cuestionar cuáles son las ideas que están detrás de las palabras que usamos para definirnos y a partir de las cuales actuamos, creamos instituciones, sociedades.

De esta manera el punto desde el cual partimos en esta tesis no es el de intentar –al menos en un primer paso– hacer una ética prescriptiva que refiera cómo debe ser el comportamiento del ser humano, pues consideramos que no existen las condiciones de posibilidad para conocer de manera absoluta qué es el ser humano, quién es este ser humano concreto, y menos, cómo debe ser. Pero sí es posible aprender mucho descubriendo-describiendo cómo se comporta, cómo interactúa, cómo se define a sí mismo en contextos específicos, cómo hace cultura, es decir, hacer metaética para indagar cómo es que el ser humano se concibe a sí mismo en determinadas condiciones y qué implicaciones tiene para la vida humana esa determinada forma de concebirse y de articular un discurso ético regulador.

Así pues, el objetivo de la presente tesis es indagar y reflexionar acerca de los presupuestos epistemológicos y los fundamentos antropológicos del discurso ético y aplicar dichas reflexiones al análisis de una de las ocupaciones humanas más relevantes en la que los seres humanos construyen su identidad: el trabajo.

Es necesario dejar claro de antemano que hablar de la Reflexión Ética como parte de la Filosofía resulta un tema tan amplio como hablar de todo lo relacionado con el actuar humano. Como ya se mencionó, el origen de nuestra investigación surgió por el interés de preguntarnos sobre el discurso plasmado en los libros de texto generados en torno a

la Ética empresarial. Sin embargo, al ir realizando la investigación e ir descubriendo la problemática que implicaba fue necesario preguntarnos sobre los fundamentos antropológicos de esta disciplina, los cuales, a su vez nos obligaron a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del área de conocimiento a la que nos estábamos adentrando. Así, el mismo tema de investigación nos fue llevando a otros derroteros no visualizados en primera instancia.

Por lo anterior, el presente trabajo es el resultado de un proceso que inició con una inquietud y culminó con un conocimiento inesperado para la autora, proceso de evolución que no sólo nos parece válido sino necesario si hablamos de la adquisición de conocimiento que debe aportar el estudio de un postgrado.

Así entonces, la presente investigación debe relacionar una serie de disciplinas aparentemente no vinculadas pero que nos servirán de fundamento teórico para el análisis del discurso ético específicamente en el mundo laboral que deseamos realizar. Y dentro de este marco, no es todo el discurso ético empresarial el que nos interesa sino sólo lo que tiene que ver con cómo el ser humano construye su identidad a través de las estructuras institucionales en las que se da el trabajo.

Resulta entonces que esta investigación ha tenido que ampliar sus expectativas al ámbito de la Epistemología, de la Antropología Filosófica y de la Filosofía del Trabajo para fundamentar su propuesta de estudio. Como el objetivo es el análisis de la fundamentación filosófica de la dimensión ética del trabajo para a partir de este análisis resaltar cómo es que los seres humanos construyen su identidad, no pretende ser una investigación exhaustiva sobre Epistemología, Antropología, Ética y Filosofía del

Trabajo, sino sólo lo relacionado con el análisis que deseamos realizar para fundamentar el potencial creativo del trabajo, por lo que no se consideró agregar la exposición del estado del arte de cada una de estas disciplinas ya que por sí mismas no son ninguna de ellas el objeto de estudio de esta investigación.

A esta perspectiva de trabajo se puede objetar que pierde en profundidad al tratar de relacionar temas tan amplios; sin embargo, nuestro objetivo justifica la perspectiva tomada: mostrar el potencial creativo que tiene el trabajo no solo como productor de bienes y servicios, sino principalmente, como productor de identidades narrativas, y por ello su dimensión ética.

Cabe agregar que se ha considerado, además, abordar los temas de Antropología Filosófica desde la perspectiva de autores contemporáneos aunque haciendo referencia directa a algunos de los filósofos antiguos más sobresalientes. Finalmente, la selección de autores que se ha hecho aunque es principalmente europea, es animada por el espíritu de la disidencia, así autores europeos como Nietzsche, Marx, Freud, Ricoeur serán el *ex-cursus* a través del cual intentaremos pensarnos de otra manera distinta a como lo hacemos hoy.

Hipótesis

Los textos sobre ética de la empresa contienen un tipo de discurso de pretensiones filosóficas utilizado para la transmisión de contenidos ideológicos y cuyo fin parece ser la unificación de un tipo de conducta que defina a un individuo concreto en una reducción utilitarista. Asimismo, los elementos estructurales de estos textos muestran un

discurso eficiente y necesario para el sostenimiento funcional de un determinado sistema económico, pero que excluye la posibilidad de diversidad y de acción de un ser humano concreto dentro de la sociedad. Dado que los seres humanos construimos nuestra identidad a través de las acciones que realizamos y a las cuales les damos una relación y un sentido, el discurso ético ordenador de las empresas se nos ofrece como la plataforma estructural sobre la cuál construir nuestra identidad narrativa. Sin embargo, las nuevas condiciones de trabajo están cambiando esas plataformas estructurales y los sujetos actores están necesitando crear nuevas formas de identidad narrativa.

Metodología

La metodología que seguiremos será la investigación documental sobre Epistemología, Antropología Filosófica, Ética, Filosofía del Trabajo. Esta investigación documental nos llevará a plantear la hipótesis y descubrir el problema epistemológico del conocimiento sobre el ser humano y la importancia del esclarecimiento de la fundamentación antropológica de la Ética.

Siguiendo la premisa de que dependiendo de la concepción del ser humano que se tenga es el sistema ético, analizaremos algunas posiciones éticas surgidas en consecuencia, para llegar al planteamiento del sistema ético que en consonancia con la concepción antropológica propuesta, consideramos nos puede iluminar en nuestra investigación acerca de la construcción de la identidad a través de las estructuras narrativas ofrecidas en la empresa contemporánea. Y, finalmente, indagaremos acerca de esa institución *en* la que y *por* la que construimos los adultos nuestra identidad narrativa.

El capitulado de la tesis será el siguiente:

I. En el primer tema se desarrollará el planteamiento del problema en términos epistemológicos. Esto es, el problema de la fundamentación ética se origina en el problema de la concepción del ser humano. Concebir al ser humano conlleva un problema epistemológico pues el objeto de estudio de la antropología es el sujeto mismo que la estudia. Es decir, la antropología de entrada tiene un problema epistemológico pues –utilizando la vieja metáfora- no se puede saltar fuera de la propia sombra–, no se puede salir de la propia subjetividad para estudiar-se. Lo cual trae a la mesa el término de *ceguera antropológica* que designa a esa nebulosa insalvable que resulta en cada intento por conocernos. Nebulosa que no necesariamente nos impide todo acercamiento a nosotros mismos pero que nos advierte de la incapacidad de las pretensiones de conocimiento absoluto.

Para abordar esta primera parte me apoyaré en la Hermenéutica de Paul Ricoeur. Para Ricoeur todo conocimiento es interpretación pero en esa interpretación se basa nuestra existencia. En este mismo orden de ideas, Michel Foucault dice que las palabras mueven a las personas y a las cosas; el hombre crea las palabras y después se ve sujeto por ellas. Así para Ricoeur el punto de partida debe ser el lenguaje. En éste, el símbolo es definido como aquella estructura de significación en la que el primer significado literal oculta otro significado indirecto que puede ser comprendido solamente a través de superar el primero. Su definición de interpretación implica que ésta puede adoptar diferentes resultados dependiendo de los diversos y hasta opuestos métodos que se

apliquen, lo cual implica un conflicto de interpretaciones, pero no un conflicto necesariamente negativo pues cada interpretación aporta la postura única e irrepetible desde la cual se hace y además, al abolir el absolutismo de una única versión se enriquece y potencia plenamente el universo de sentido de la interpretación.

A partir de los planteamientos epistemológicos de Ricoeur, en la presente tesis se partirá de la idea de la imposibilidad de salirnos de un punto de vista, y de la necesidad de aceptar y declarar ese punto de vista personal como reconocimiento de la imposibilidad del conocimiento absoluto. La vía propuesta por Ricoeur para el conocimiento de nuestra autocompresión es el lenguaje, y en nuestro caso, del análisis de narraciones que sobre nosotros hemos hecho, narraciones que han creado sistemas éticos, relaciones intersubjetivas e instituciones. En los capítulos subsecuentes, lo que se pretenderá es hacer una revisión analítica de diferentes narraciones que sobre lo humano se han realizado y su manifestación a través de sistemas éticos y económicos.

II. Después del primer capítulo sobre el planteamiento epistemológico, en la segunda parte se entrará a un nivel de descripción y análisis de narraciones que sobre lo humano se han realizado. Y se dividirá el tema en tres apartados: (2.1.) La concepción del ser humano desde una perspectiva de modelos de narración, (2.2.) La problemática fundacional acerca de si el hombre es bueno o malo. Y (2.3.) Recapitulando lo revisado hasta este momento, se hará una propuesta provisional de los constitutivos mínimos necesarios para hablar de lo humano, como el mapa de último viaje que utilizaban los expedicionarios europeos en sus viajes por el Nuevo Mundo. Este mapa no como algo definitivo sino con el sólo propósito de plantear caminos posibles de expedición.

2.1. Desde la perspectiva de modelos de narración, hemos encontrado varios autores que realizan esta revisión del concepto de lo humano, finalmente las palabras tienen su configuración histórica. Scheler será el filósofo que tomaremos como base pues en su libro *La idea del hombre y la historia* plantea precisamente que a lo largo de la historia se han dado diversas concepciones de hombre y que dependiendo de cómo se ha concebido el hombre a sí mismo, éste ha hecho su historia. En este texto Scheler propone un modelo de 5 concepciones acerca de cómo el hombre se ha visto a sí mismo: la concepción judeo-cristiana, la concepción racionalista de *homo sapiens*, la concepción vitalista del *homo faber*, la concepción del hombre decadente, y la concepción del hombre responsable. Por otro lado resulta interesante de estas concepciones analizar las implicaciones de ser concebido el ser humano de cada manera distinta. Lo que primeramente llama la atención es que ninguna de estas ideas ha sido abandonada o superada sino que a lo largo de la historia todas ellas se han ido sedimentando en el comportamiento concreto de los hombres. Además comparten una cierta visión mesiánica de lo que es el ser humano.

M. Buber, E. Coreth, L. Stevenson comparten esta percepción sobre la visión mesiánica del ser humano, estos autores serán utilizados como complemento del análisis hecho a la categorización de Scheler.

El objetivo de este subapartado no es mostrar cuál podría ser la verdadera concepción sobre el ser humano, el objetivo es mostrar que hay diferentes concepciones que funcionan como modelos narrativos con base en los cuales las personas concretas estructuran y dan sentido a su identidad narrativa. En todo caso, cada modelo aporta algo al conocimiento de nosotros mismos, pero también cada una como posición

antropológica crea un punto ciego. Tener el mayor número de puntos de vista como múltiples perspectivas nos permite –retomando a Ricoeur– abolir el absolutismo de una sola concepción y potenciar el universo de sentido de la interpretación.

Cabe aclarar que la caracterización de Scheler ha sido elegida para el presente análisis porque en sus cinco modelos sintetiza maneras en cómo los seres humanos han narrado su historia, modelos que nos resultan manejables para demostrar –como dijimos– cómo es que más allá de presupuestos absolutistas, los seres humanos creamos nuestra identidad narrativa y a partir de ella damos sentido a la existencia. Asimismo, el modelo de Scheler nos sirve de guía pero iremos consultando directamente los textos de los filósofos que él va revisando para constatar directamente y contrastar la lectura hecha por Scheler.

2.2. Ya realizada la revisión del modelo de Scheler, otra manera de adentrarse a la semántica y semiótica de lo humano es a partir de la problematización de alguno de sus aspectos. En la revisión que se hizo se encontró que las más comunes y hasta privilegiadas son las perspectivas esencialistas-espiritualistas y más actualmente, las perspectivas de la lingüística y de la acción comunicativa. También se descubrió que la historia de Occidente ha tendido a privilegiar la razón y el espíritu por encima y/o en contra del cuerpo y la materia. Sin embargo, en la bibliografía que se revisó sobre Nueva Antropología nos encontramos con información referente al ser humano en lo que concierne a su materialidad que nos ha parecido necesario resaltar para los objetivos de esta tesis: la dimensión ética del trabajo. Deseamos hablar de un ser mortal, falible, retomando también el concepto de labilidad de Ricoeur. Pero esto no como un aspecto negativo, ni como la concepción definida por Scheler como el ser humano decadente,

sino concebirlo como un ser “humano, demasiado humano”. Finalmente creemos que la distinción o división materia vs. espíritu es una definición reduccionista. Más nos interesa rescatar lo que Ricoeur descubrió en sus estudios arqueológicos, genealógicos y hermenéuticos acerca de la maldad humana. Aunque ya abordamos las distintas imágenes antropológicas, debemos retomar la pregunta que conecta directamente con la ética, ésta es: el ser humano ¿es bueno o es malo? ¿Por qué es importante esta pregunta? Porque aunque no tengamos posibilidad de contestarla absolutamente, apostamos por ella –como afirma Ricoeur–. Si aceptamos que el hombre es esencialmente malo, entonces la ética –cualquier intento de controlar la conducta– es *contra natura*. Pero si apostamos por la bondad como intrínseca a su condición, entonces ¿cómo podemos entender comportamientos destructivos y hasta autodestructivos en él? Para abordar esta problemática nos apoyaremos en los estudios de Ricoeur sobre la labilidad del ser humano, de los que nos interesa grandemente cómo introduce el problema del mal en la realidad humana. Adicionalmente nos apoyaremos del *ex-curso* Nietzscheano del lenguaje como –y dado nuestro tema de estudio, el discurso ético– discurso de dominación.

No olvidemos el problema epistemológico de este apartado –y de todo conocimiento en general–: El ser humano se estudia a sí mismo pero no puede saltar fuera de su propia sombra, por ello nos interesa también el estudio del ser humano como realidad concreta consciente y también inconsciente, en contraposición con la visión racionalista-positivista del hombre abstracto.

2.3. En congruencia con la argumentación que seguiremos hasta allí acerca de la imposibilidad del conocimiento absoluto de la realidad humana y del reconocimiento de

que a pesar de esa imposibilidad apostamos consciente o inconscientemente, implícita o explícitamente por una idea sobre nosotros mismos, no podemos seguir adelante sin declarar un punto de partida mínimo por el cual se atesta en esta tesis. Como dice Ricoeur, hay que superar la estructura anticipatoria de comprensión por un acto de ATESTACIÓN: aceptar que analizamos desde un punto de vista. Negarlo sería mentir.

Como el mapa de último viaje que utilizaban los expedicionarios europeos en sus viajes por el Nuevo Mundo, no como algo definitivo sino con el sólo propósito de plantear caminos posibles de expedición, lo que trataremos de proponer en este apartado es, después de todo lo dicho, qué es lo mínimo que proponemos pensar como humano. Lo primero que nos resulta evidente es que se trata de un cuerpo delante, por lo que no podemos negar la corporeidad humana, pero eso ¿qué implica? Yendo todavía un poco más allá, esta corporeidad no es como la de una piedra o una planta, está conectada con una serie de procesos físico-psíquicos de los que solamente tenemos un precario conocimiento, pero no por ello podemos negar las perspectivas de lo humano que nos han abierto la neurolingüística, el psicoanálisis y la fenomenología. Más bien con Maurice Merleau-Ponty deberíamos hablar de CARNE que somos. Así pues, en este apartado propondremos unos mínimos constitutivos de lo humano.

III. El siguiente capítulo concibe a la ética como la realización de la antropología en su actualización: La idea del ser humano y su realización en un sistema ético. Y aunque ya habíamos anunciado las complicaciones de la Reflexión Ética por la problemática de su fundamentación, trataremos ahora de abordar las preguntas que resultan de esta problemática. De cualquier forma pretendemos seguir con la premisa de no hacer una ética prescriptiva sino de describir la relación entre las ideas antropológicas y sus

consecuentes sistemas éticos, es decir de reflexionar a nivel de metaética. Retomando lo que ya hemos venido diciendo acerca de las ideas que están detrás de las palabras, plantearemos la importancia de indagar en la estructura de significación de las palabras y cómo es que la idea se ha proyectado en su realización. Obviamente, dependiendo de la concepción antropológica será el sistema que se postule. Cabe aclarar que para este apartado fue necesario hacer una gran delimitación del tema y retomar sólo aquellos filósofos cuya reflexión ética ha sido el fundamento de las propuestas éticas actuales sobre el trabajo. (3.1.) De esta manera se analiza la relación entre antropología filosófica y ética en la propuesta material de Aristóteles. (3.2.) En este mismo sentido, posteriormente revisaremos las implicaciones de dos sistemas éticos formales: Kant y Hegel.

3.2 El último subapartado presentará la propuesta de síntesis realizada por Paul Ricoeur y que ha servido de inspiración continua en la presente tesis. La problemática que nos interesa y que surge de las concepciones antropológicas diversas y de la imposibilidad de una epistemología trascendental absoluta es la que plantea Ricoeur en su texto *Sí mismo como otro*. Es decir, el sujeto de eticidad como sujeto de la narración de su propia historia y por lo tanto como aquel que puede sostener su palabra en el tiempo y asumirse responsable. Pero hay que recordar que Ricoeur define concretamente en este texto cómo está entendiendo al sí mismo sujeto de la narración; esto es, no como identidad sino como la dialéctica entre la *mismidad* y la *ipseidad*. Es importante además revisar qué quiere decir Ricoeur cuando afirma que el objetivo ético es “tender a la vida en y para los otros en instituciones justas”.

IV. Siguiendo con la premisa de presentar una demostración descriptivo-analítica más que prescriptiva, describiremos las ideas y posibles implicaciones de las diversas concepciones antropológicas y su realización en sistemas éticos para el tema del trabajo. Como una extensión de la imagen del hombre y su realización, continuaremos en el cuarto capítulo con el tema de Filosofía del trabajo, y también iniciaremos con una perspectiva histórico-cultural apoyada en la invención del concepto de trabajo expuesta por A. Gorz. El concepto de trabajo como el concepto de lo humano tiene su historia y como lo conocemos actualmente es la imagen del trabajo moderno.

Posteriormente, como se hizo con el capítulo II, abordaremos el tema del trabajo desde la problematización de uno de sus aspectos. En este sentido, trabajaremos con el tema del trabajo como esencia probatoria del ser humano como lo plantea Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo. Precisamente en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* con la figura del amo y el esclavo, Hegel ilustra el advenimiento del ser humano como ser histórico capaz de progreso, finito pero a la vez infinito en su unión al espíritu. No podemos hablar realmente de ser humano en Hegel sino hasta este momento, pues no es sino hasta entonces que el ser humano ha experimentado la angustia de la muerte, que sabe que el mundo natural le es hostil y que debe superarlo por medio del trabajo, eventos que le permiten la apertura a la autoconciencia. En estos dos momentos: temerse mortal y superar la angustia en el trabajo, es como el ser humano adquiere verdadera, profunda y duradera conciencia de sí, creando un mundo humano para habitar en él. El esclavo es para Hegel, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. Así, el filósofo da cuenta: 1. De la fundamentación de la humanidad en la angustia y el trabajo –debilidad y fuerza– 2. De esta fundamentación como ser social y 3. De la autoconciencia y su realización en la historia.

Seguidamente, como ya se resaltó en la concepción material del ser humano, nos interesa retomar la postura de Marx acerca de que el ser humano se ha hecho humano por medio de su propia transformación en el trabajo. Según él, la vida humana es la vida productiva y redefine el término *productiva* como potenciadora de las capacidades humanas, no sólo como creación de objetos. Sin embargo, Marx plantea que en el sistema de producción capitalista el trabajador no puede lograr su realización debido a que tiene que desprenderse de su trabajo. Por ello, Marx utiliza el concepto de enajenación para explicar las relaciones del ser humano concreto con las diferentes instancias del proceso de producción en el capitalismo. Marx ha sido uno de los filósofos que más críticas positivas y negativas ha tenido y algunos podrán pensar quizá que su pensamiento ha quedado en la historia, sin embargo creemos que abrió y sigue abriendo el camino para recordarnos la dimensión ontológica del trabajo. Adicionalmente nos interesa en esta parte resaltar la condición corporal de la categoría del trabajo.

La última parte de la presente tesis se dedica a la aplicación del nivel reflexivo de la investigación teórica a lo que encontramos en el discurso “filosófico” sobre la empresa contemporánea. Abordamos este apartado desde la perspectiva de la empresa como sistema comunicativo, porque siguiendo lo visto anteriormente, la empresa es un sistema que produce su propio discurso justificativo, y aunque podríamos pensar que su discurso se limita a establecer las condiciones y la lógica necesaria para su funcionamiento económico, también se da en ella la producción de un tipo de discurso no económico que la justifica. Así pues, pretendemos analizar el discurso que se da *en* y *sobre* la empresa contemporánea. Es decir un análisis de la concepción de ser humano

implícita y/o explícita en el discurso ético del trabajo que en un principio de esta investigación encontramos como fundamento de la ética profesional. El sentido que se le da al concepto de ser humano define al ser humano como un ser racional, y por ello, consciente y responsable de sus actos, con obligaciones y derechos plasmados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, mismos que le reconocen dignidad. Un individuo cuya inclusión en la sociedad está dada por medio de su participación institucionalizada en la vida laboral en la que desempeña un papel fundamental para el benéfico desarrollo de la sociedad. Es pues, un individuo responsable de su propio destino.

En lo que queremos hacer énfasis no es en que así se autoconciba una persona dado un contexto y una cosmovisión occidental capitalista posmoderna, el problema –nos parece– es que se planteé esta idea como universal, porque obviamente en esta idea no hay cabida para alguien como un Totzil que ni siquiera tiene las condiciones necesarias para participar ya no sólo en la vida laboral de las empresas, sino en la misma vida, y que seguramente no comparte ni se identifica con esta cosmovisión. Pues si asumimos esta definición de lo que es y debe ser un ser humano como definición universal, todo lo que no entra en ésta ¿qué es?

Y, como ya dijimos, conforme al concepto de persona, el sistema ético que se deriva de esta concepción del ser humano es el de un sistema de normas y virtudes que deberá obedecer y poseer el individuo para lograr los fines a los que debe tender y considerar como valores. En otras palabras, ¿cómo debe ser esta persona?, ¿cómo debe ser su identidad narrativa? La de un individuo que conciba el éxito como el mayor bien deseado al que pueda tender, y para lo cual debe poseer virtudes como la calidad en el

trabajo, puntualidad, capacidad de trabajo, eficacia, fortaleza, solidaridad y lealtad para la empresa para la cual trabaja, planeación, audacia, agresividad, ahorro, honestidad, etc. Asimismo, a este conjunto de definiciones y cualidades se les bautiza con el nombre de valores. Es decir, ser personas significa ser un individuo con valores, estos valores.

Esta definición compartida por instituciones educativas americanas y europeas y a su vez por las instituciones económicas consejeras, asesoras y en ocasiones dueñas de estas instituciones educativas –que son las que financian los libros de ética profesional–, es causa de una gran ceguera al polarizar esta concepción particular del individuo hacia una concepción universal del ser humano, y nos parece que esta definición y generalización de los valores que debe poseer una persona se hace aún más grave al ser utilizados profesores de formación filosófica para su transmisión. A lo que nos referimos es que se utiliza la profesión de filósofo, su imagen de persona sabia y su discurso –inclusión de conceptos de la filosofía como persona, valores, ética– para la transmisión de contenidos ideológicos y cuyo fin nos parece ser la unificación de un tipo de conducta que defina a un individuo concreto en una reducción utilitarista. La calidad de autoridad del discurso filosófico es utilizada con fines pragmáticos.

Asimismo, los elementos estructurales de los libros de “Ética de la empresa”, “Las claves de la eficacia empresarial”, “Ética empresarial”, “El humanismo en la empresa”, “Valores, valoraciones y virtudes”, con los que se define a la persona como individuo, tales como ser responsable (pero no reflexivo), leal (pero ¿a quién o qué?), exitoso y trabajador, audaz y agresivo, y que determinan conceptos como los del bien y el mal, sentido, meta, nos muestran un discurso eficiente y necesario para el sostenimiento funcional de un determinado sistema económico pero que excluye la posibilidad de

diversidad y de acción de un ser humano concreto dentro de la sociedad. A lo que apunta el pretendido “discurso filosófico” de estos textos (mezcla de discursos de las diferentes ciencias del comportamiento) es a reducir al ser humano concreto en todas sus actividades al nivel de un animal de conducta condicionada, y lo hace desde dentro de la propia conciencia de la persona hacia fuera, hacia su acción. A lo que nos referimos con esto último es a que se manipula de tal manera el “discurso filosófico” que si estas cualidades que “nos hacen ser” no las poseemos, de alguna forma no estamos siendo lo que debemos ser con el consecuente complejo de culpa que esto genera: “no soy lo que como humano debo ser y me lo dice mi maestro de filosofía”. Se trata en este apartado de hacer un análisis objetivo del discurso que evidencie el tipo de idea del hombre que tiene la empresa contemporánea y su relación con el sistema ético que propone. El propósito de toda esta reflexión final será el replantearnos la necesidad de ampliar nuestras posibilidades de identidad narrativa con el fin de lograr relaciones intra e intersubjetivas más satisfactorias, integrales e incluyentes, y de descubrir el potencial creativo –creador de nosotros mismos– que posee el trabajo.

Finalmente hay que aclarar que, dada la distinción de la que partiremos entre moral, ética y metaética, este trabajo se sitúa en el nivel de la metaética que tiene como objetivo: la reflexión crítica que analiza el discurso de la ética en lo relativo a sus pretensiones y sus límites. Reiteremos, la idea es que esta tesis nos muestre las implicaciones de la dimensión ética del trabajo en cuanto a conformación de la identidad del individuo y, sabiendo esto, nos oriente a mejores condiciones de construcción de nuestras identidades narrativas.

Pasemos pues al primer capítulo en el que daremos los fundamentos epistemológicos del hilo conductor que guiará nuestras reflexiones: la construcción de nuestra identidad narrativa plasmada en los símbolos culturales que a su vez funcionan como plataforma institucional dentro de la cual damos continuidad y sentido a nuestra identidad narrativa.

Capítulo I.

EL OPACO ESPEJO DE SOFÍA: PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA ÉTICA

*Nosotros,
los que conocemos,
somos desconocidos
para nosotros mismos.*

Friedrich Nietzsche

La genealogía de la moral, 1887

A lo largo de la vida de cualquier persona, ésta se enfrenta ineluctablemente al planteamiento de ciertas preguntas que en una primera instancia parecen relacionarse con la resolución de problemas de la vida cotidiana como sería ¿Qué puedo hacer en la vida? ¿Cómo encauzar a ésta? ¿Qué es lo que me gusta hacer? ¿Cómo puedo relacionarme con los demás? y preguntas similares. Y decimos que parecen relacionarse porque aunque primeramente apuntan a cuestiones inmediatas de la vida, en realidad apuntan a aspectos fundamentales de cualquier existencia.

Más temprano que tarde, la persona se pregunta desde su *Yo* ¿quién es ese yo?, ¿cómo está constituido?, ¿qué lo caracteriza? Y desde el cuestionamiento de su yo –necesario para cualquier cuestionamiento ulterior– revalora su exterior, replantea su relación con el otro que también es un yo que lo observa en una relación de intersubjetividades, y replantea nuevamente ¿cómo ha encauzado y deberá seguir encauzando su vida?

Reconocemos que para abordar estas preguntas es indispensable penetrar en los problemas que la definición de lo humano presenta, así como el problema del conocer la realidad que implica el juzgar. Así, el punto de partida para pensarnos como seres actuantes no puede ser más que el hombre. Si cualquiera quisiera indagar acerca de los fundamentos del obrar humano para, a partir de ello, establecer ciertas pautas de acción, lo primero que tendría que pensar es quién es él, quiénes son los otros, y de ahí un número considerable de preguntas cuyo vértice finalmente es el hombre. De hecho, consideramos que cualquier cuestionamiento de la filosofía desde cualquier escuela que se quiera es un cuestionamiento que parte del ser humano y cuyo fin también es el ser humano: hablar de política, de sociedad, de origen, de destino, de conocimiento, de trascendencia, es un filosofar desde el ser humano y para conocimiento del ser humano. Claro que este punto de partida y de llegada antropológico también supone otra relación problemática: enfrentar la pregunta de ¿qué es el ser humano?, es enfrentar un problema epistemológico. Esto es, frente a la realidad, el ser humano se pregunta acerca de la verdad, de la posibilidad de conocer la realidad y emitir postulados verdaderos sobre ésta. Las preguntas que nos haríamos aquí serían: ¿podemos conocer la realidad del ser humano?, ¿qué límites impone ese conocimiento?, ¿cómo debe darse el proceso de este conocimiento?, ¿es posible ser objetivo ante esta pregunta?, ¿cómo siendo humano puedo conocer lo que es ser humano?.

El presente estudio nace de estas preguntas personales e iniciales. No sólo es la concreción del trabajo de investigación, es el planteamiento de esas preguntas necesarias y acuciantes que a mi subjetividad se le enfrentan. Para abordar esta primera parte me apoyaré en la Hermenéutica de Ricoeur.

1.1. Paul Ricoeur y la Ontología

El pensador francés Paul Ricoeur es conocido como hermeneuta, pero no siempre se relaciona este término con ámbitos de reflexión tan diversos como la exégesis bíblica, la Teoría Literaria, la Filosofía de la Historia, la Ontología o la Epistemología; y mucho menos que Ricoeur entreteja finalmente una compleja red de relaciones entre estos ámbitos. Sin embargo, él mismo en diversas ocasiones y principalmente en sus autobiografías –que podríamos llamar auto lecturas– explica el por qué de la diversidad de áreas de interés en su pensamiento. Esto se debe a que –como él mismo lo cree– la hermenéutica no es una técnica para especialistas, la hermenéutica envuelve e involucra el problema general de la comprensión.¹

Quizá no de manera explícita y ordenada, pero sí intrínseca a su propio método, la Ontología es el leitmotiv de su pensamiento. Pero ¿cuál es ese ser que le preocupa a Ricoeur? El ser que le preocupa fundamentalmente es aquél que pregunta y que cuando pregunta escucha simultáneamente la llamada del Ser Absoluto.² Al decir esto lo que estamos planteando es que en algunos de sus textos –y nos atreveríamos a decir que a lo largo de su obra– Ricoeur establece una relación mediática entre el ser humano y el conocimiento del Ser que pasa por dos condiciones que define como creer (precomprensión) y querer (apuesta). Una relación mediática que no sigue solo la dirección ser-creer-querer-conocer, sino que simultáneamente se refleja a sí misma en cada intento por conocer. De esta manera aclara también Ricoeur por qué le interesa hablar de ese ser. Porque en este intento de conocimiento del ser lo que descubre es su

¹ Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág.⁴

² Cfr. Ricoeur. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 497.

propio conocimiento, su propia autocomprensión. Precisamente en “Existencia y Hermenéutica” propone ir de una Epistemología a una Ontología. ¿Pero qué significa ir de una Epistemología a una Ontología?. Este desplazamiento del problema significa que nuestro ser es comprender, que comprender es nuestro ser, que comprendiendo es como existimos, que el comprender depende de nuestro ser; y que después de todo, todo comprender es autocomprensión. Así, el modo en como el ser finito existe es comprendiendo y comprende por el lenguaje.³

Pero siendo esto así, Ricoeur descubre lo que en “Autocomprensión e Historia” denomina la *Ontología de la desproporción* opuesta por igual al monismo y al dualismo, que demuestra, entre otras, la desproporción que hay entre la perspectiva de la percepción finita del ser humano y la desproporción infinita del verbo, mediatizada –sin embargo– por la imaginación.

En este ensayo plantea la posibilidad de aplicar su método a su propia obra, esto es: “¿cómo me entiendo yo a mí mismo a través de la historia de mis propios trabajos?” y descubre que comprensión de sí e Historia significa el entrecruzamiento entre la reflexibilidad y la historicidad, tanto en el plano personal como en el plano de la problemática filosófica.⁴

Así, para Ricoeur, la incorporación de la comprensión de sí -en el plano personal o en el plano filosófico- fue un paso necesario que descubrió cuando trabajaba con el texto

³ Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág. 7.

⁴ Cfr. Ricoeur. “Autocomprensión e Historia” en T Calvo, R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona. Antropos, 1991. Pág. 30. Realmente este esfuerzo de autocomprensión por medio de sus propios trabajos resulta una síntesis muy concentrada del pensamiento de Ricoeur, de tal manera que si uno no le ha estudiado puede sentir que no comprende algunos de los extractos del ensayo, pero si ha penetrado en su pensamiento, el ensayo puede servirle como una evaluación hecha por el mismo autor de las implicaciones de su pensamiento.

Simbólica del mal al incluir la mediación de los símbolos y de los mitos, pues con ello incorporaba un segmento de historia de la cultura a aquella reflexión que se presentaba como trascendental.

“La filosofía reflexiva había opuesto lo trascendental a lo empírico, en la idea de que lo histórico no era más que un aspecto de lo empírico, pudiendo así lo trascendental ser tenido por ahistórico. He aquí que ahora lo histórico entra en el campo reflexivo, cambiando a la vez el sentido de lo trascendental y el de lo empírico...”⁵

Ricoeur comprende que el carácter transhistórico de la reflexión y la simbolización era tributario de un trabajo constantemente renovado de contextualización y descontextualización, era el trabajo de la interpretación.⁶ Descubre que lo que la hermenéutica aporta a la fenomenología es “el primado de la cuestión de la comprensión de sí, la emergencia de la cuestión de sentido en favor de la “epoché” fenomenológica aplicada a toda pretensión prematura de la existencia pura y simple.”⁷ En fin, lo que la Hermenéutica le añade a la fenomenología y lo que podemos considerar el planteamiento fundamental de Ricoeur en la relación *ser-conocer* es:

1. La aceptación de la opacidad para sí misma de la conciencia de sí;
2. El reconocimiento de la anterioridad de la incompreensión y de la ilusión en relación a la comprensión verídica de sí mismo;

⁵ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 31.

⁶ Cfr. (Ricoeur. *Ibid.* Pág. 31.

⁷ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

3. La necesidad de un gran rodeo por el imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y por todas las obras que la historia de nuestra cultura ha depositado en nuestra memoria común;
4. La finitud de la comprensión;
5. El conflicto de las interpretaciones que resulta de esta finitud;
6. El carácter no acabado de todas las mediaciones; y en consecuencia;
7. La imposibilidad de la reflexión total por medio de una mediación total, como en Hegel.⁸

Y Ricoeur se da cuenta de lo que ponían en juego estas aseveraciones: “Nada más que el destino de la cuestión del sujeto y la comprensión de sí.”⁹ La relación entre *ser* y *conocer*.

Ahora bien, para adentrarse en la interpretación en general y en la comprensión de sí en particular, Ricoeur emprende el camino de dialéctica COMPRENDER/EXPLICAR que tanta polémica ha causado cuando se trata de establecer la línea divisoria entre Ciencias Naturales y Ciencias Sociales. Para entenderla, Ricoeur la hace atravesar por tres campos: La teoría del Texto, la teoría de la Acción y la teoría de la Historia. En cada uno de estos campos propone que no se debe separar la *comprensión* que implica una aprehensión intuitiva anticipatoria sentidual, de la *explicación* comprometida con el análisis, las estructuras y el distanciamiento de objeto de estudio con relación al sujeto. Todo conocimiento es entonces interpretación que “consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y fases de explicación a lo largo de un único

⁸ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

⁹ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

<<arco hermenéutico>>”¹⁰ Y Ricoeur demuestra en cada una de sus tres teorías el amalgamiento entre COMPRENDER/EXPLICAR. “Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve a la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente a la comprensión.”¹¹

Esta propuesta le va a resultar a Ricoeur en una nueva fuente de investigación: el aspecto de la *creatividad* del lenguaje y de la acción que sale a la luz tanto en la *Metáfora* como en la *Narración*. En el lenguaje descubre dos fuerzas opuestas que atraen poderosamente su interés y que lo llevarán a concebirlo como el más elocuente vehículo de la autocomprensión:

“De un lado, el lenguaje parece exiliarse fuera del mundo, encerrarse en su actividad estructural y finalmente elogiarse a sí mismo en una soledad gloriosa: el estatuto literario del lenguaje ilustra esta primera orientación. De otro lado, a la inversa de su tendencia centrífuga, el lenguaje literario parece capaz de aumentar el poder de descubrir y de transformar la realidad –y antes que nada la realidad humana– justamente en la medida en que se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario en la conservación.”¹²

Pero no solamente plantea el aspecto del lenguaje como vehículo de prefiguración y configuración del mundo en el texto literario; él mismo se da cuenta que el proceso ni se queda ni se centra en este punto. “El problema, en efecto, se convirtió en el del paso de la configuración en el recinto del texto del relato a la refiguración del mundo real del

¹⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 36.

¹¹ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 37.

¹² Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 39.

lector fuera del texto del relato.”¹³ Así, para Ricoeur la función mimética del lenguaje literario (que le viene de la *Poética* de Aristóteles) no es una simple imitación en el sentido de una copia, de una réplica, de una reduplicación, sino una reorganización de la experiencia en un nivel más elevado de significación y de eficiencia.¹⁴ Finalmente, confiesa por qué le interesa la dialéctica entre el mundo del texto y el mundo del lector, pues contribuye elocuentemente a la comprensión de sí, eje rector de su pensamiento.

“Este es el tema del ensayo que yo consagro a la noción de *identidad narrativa*. Muestro en él que la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, (...) Es así como nos hacemos lectores de nuestra propia vida, (...)”¹⁵

No únicamente es al nivel referencial al que alude Ricoeur, él ve en la actividad narrativa una réplica “poética” de la apóretica del tiempo pues el relato “imita” la acción ofreciendo una articulación narrativa, una experiencia del tiempo: una puerta hacia vivir de otro modo lo que por otras vías de conocimiento racionalistas, no podemos vivir: es su apuesta en *Tiempo y narración*, especialmente en “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, en la cual entreteteje conjuntamente la teoría del relato y la del tiempo mediante un movimiento de vaivén entre ambas, es decir, trata de establecer una correspondencia entre los niveles de análisis del relato y los grados de profundidad del análisis del tiempo para demostrar cómo por medio del relato literario y

¹³ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 40.

¹⁴ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 40.

¹⁵ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 42.

también del relato de la propia vida el lector configura una experiencia humana del tiempo reconfigurando así su experiencia del mundo y de su propia vida.¹⁶

1.2. Punto de partida: Opacidad en la relación SER-CONOCER. Crítica al *Cogito cartesiano*

Una vez planteado el contexto de sentido en el que Ricoeur está hablando sobre el ser, aclaradas las motivaciones que le llevan a interesarse por esta problemática y planteados los caminos que tomará para abordarla; pasemos ahora a pensar en torno al punto del que parte para establecer la particular relación que él vislumbra entre ser y conocer.

En varios de sus ensayos a lo largo de su vida, Ricoeur se ha preocupado por participar en la polémica sobre el estatuto de la Hermenéutica pues –como podemos poco a poco ir descubriendo– el problema del sentido se desprende de la concepción epistemológica-ontológica asumida. En su ensayo “Existencia y Hermenéutica” explica cómo es que surge la Hermenéutica como método en los debates exégetas de los libros antiguos y míticos; y cómo luego esta primeramente considerada técnica se incorpora a la filosofía como parte de la misma ciencia y no sólo ya como un método aplicable o no. Ricoeur considera que la Hermenéutica no es una técnica para especialistas, sino que envuelve e involucra el problema general de la comprensión. Así pues, en este ensayo explica que conocer es interpretar –en cualquier campo de conocimiento, aun en las ciencias naturales–, y que el punto de partida que debemos tomar para comprender es el nivel del lenguaje. En éste, el símbolo es definido como aquella estructura de significación en la que el primer significado literal oculta a otro significado indirecto que puede ser

¹⁶ Cfr. Ricoeur, Paul. “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”. *Historia y Narratividad*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999. Pág. 185.

comprendido solamente a través de superar el primero.¹⁷ La interpretación es pues, el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el significado oculto en el aparente significado, atravesando los niveles de significado, implicados y ocultos por el significado literal.¹⁸ Esta definición de interpretación implica que ésta puede aportar diferentes resultados dependiendo de los diversos y hasta opuestos métodos que se aplique. Esto significa forzosamente un conflicto de interpretaciones, pero el conflicto no debe implicar ni un relativismo absoluto ni una característica negativa para el conocimiento pues cada interpretación aporta la postura única e irrepetible desde la cual se hace y, sobre todo, al abolir el absolutismo de una única visión se enriquece y potencializa plenamente el universo de sentido de la interpretación.

En otro ensayo, “La tarea de la Hermenéutica”, Ricoeur define la Hermenéutica como la teoría de las operaciones de entendimiento en su relación con la interpretación del texto.¹⁹ Ricoeur explica la época en la que surge Dilthey y sus preocupaciones epistemológicas, y cómo es que Dilthey propone la distinción entre Ciencias Naturales y Ciencias Humanas; para ello distingue entre explicación y comprensión asumiendo que la explicación es propia de la Ciencias Naturales y la comprensión de las Ciencias Humanas. Aunque Ricoeur no está de acuerdo con esa distinción de Dilthey, hay temas de éste que le interesan y le inquietan, como por ejemplo el problema de la objetividad en las Ciencias Humanas y el valor que se le da a esta objetividad como una influencia de las Ciencias Naturales. Más aún, el problema de la objetividad cuando el objeto de estudio es el mismo sujeto que lo estudia: la comprensión de sí. Ricoeur tiene ya en

¹⁷ Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág. 12.

¹⁸ Cfr. Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 13.

¹⁹ Cfr. Ricoeur. “The task of Hermeneutics”, en *From text to Action*. Evanston. Northwestern University Press. 1991. Pág. 53)

mente el problema de la *opacidad* de la relación *ser-conocer* y en todo conocimiento en general.

Ricoeur explica que en las Ciencias llamadas Humanas o Sociales el sujeto de conocimiento y el objeto de conocimiento son el mismo, por ello en las ciencias humanas el círculo hermenéutico es un círculo vicioso. Para resolver esto retoma lo que Heidegger llama *precomprensión*, pero no como lo entendía la teoría del conocimiento, sino en el sentido de que antes de tratar de comprender, el sujeto ya tiene una posición, ya ha tomado una postura como estructura existencial ante aquello que quiere conocer; es decir, ya existe una *precomprensión* como estructura anticipatoria de comprensión, ya tiene una *CREENCIA* de lo que conocerá.²⁰ Además, en las Ciencias Sociales el conocimiento se presenta vehiculado por el lenguaje. Ricoeur afirma –y lo descubre desde sus investigaciones sobre el mal en la *Simbólica del mal*– que sólo podemos reconocernos por medio de signos que nos damos de nuestra propia vida o por vía de otros, por lo tanto, todo conocimiento está mediatizado por signos y palabras; como si no pudiéramos acceder a nosotros mismos de manera directa sino sólo de manera indirecta, “metafórica” o “simbólica”. Entonces, si bien Heidegger había considerado apenas el lenguaje como una forma de articulación entre los hombres, Ricoeur va más allá afirmando que la primera función del lenguaje no es la comunicación entre los hombres sino “mostrar” “manifestar” el mundo de la vida.

Para Ricoeur es estrictamente necesario situar el discurso en la estructura del ser y no éste en el discurso, y principalmente en el ámbito del conocimiento de las ciencias humanas en el que el objeto de estudio es el sujeto mismo de conocimiento. Si el ser es

²⁰ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 67.

conocimiento, como lo ha planteado, y el conocimiento se hace mediatizado por el lenguaje, es entonces indispensable ahondar en torno a los límites del conocimiento del *Yo*.

Para adentrarse por este camino, en una de sus últimas obras, *Sí mismo como otro*, aborda la problemática del *Cogito herido* que ya había esbozado en obras anteriores. Así, desde el mismo prólogo Ricoeur introduce su posición acerca de la idea superlativa de la reflexión directa iniciada desde Descartes en su famosa sentencia “Pienso, luego existo”. El título que le da Ricoeur a su obra indica ya su posición la cual explica en tres instancias: Primero señala la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.²¹ Seguidamente, disocia con el término <<mismo>> dos significaciones de la identidad: *idem* como idéntico en su permanencia en el tiempo, e *ipse* que no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad en el tiempo. Y finalmente, expone que la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto del sí*.

“*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al <<como>> quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto otro.”²²

²¹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI, 1996. Pág. XI.

²² Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XIV,

Si bien primeramente expone estas aseveraciones en torno a la no inmediatez de la reflexión apoyándose en la gramática, lo que le interesa a Ricoeur es iniciar su obra con un prólogo dedicado a la crítica de la inmediatez de la filosofía del sujeto iniciada por Descartes. Ricoeur sigue consistentemente su método de confrontar dos posturas opuestas (Descartes vs. Nietzsche) mostrando lo que en ellas hay de extremo para superarlo con una tercera postura surgida de las dos primeras. Así, lo primero que le salta a la vista es que en la filosofía del sujeto, éste sea nombrado como un YO ABSOLUTO sin correlato, sin el complemento intrínseco de la intersubjetividad.

“La ambición fundacional atribuida al *Cógito* cartesiano se deja conocer desde el principio en el carácter *hiperbólico* de la duda que abre el espacio de investigación de las *Meditaciones*. (...) [pero] el <<yo>> que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie.”²³

Así, después de Kant, Fichte y Husserl la problemática del *sí* resulta magnificada pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el *sí* de la responsabilidad. Repitiendo las palabras de Ricoeur “En verdad, no es nadie.”²⁴

Como respuesta a esta exaltación del *Cogito* surgió paralelamente una tradición que Ricoeur ha llamado emblemáticamente el *Cogito herido* o *Cogito quebrado*, representada principalmente por Nietzsche. El ataque de Nietzsche contra la pretensión

²³ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XVI.

²⁴ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXII.

de verdad fundacional del *Cogito* de la filosofía reflexiva se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice, para ello saca a la luz las estrategias retóricas ocultas, olvidadas o rechazadas en nombre de la inmediatez de la reflexión, resaltando el carácter figurativo y mentiroso de todo lenguaje.²⁵ Ricoeur cita al mismo Nietzsche:

“¿Qué es, pues, la verdad? Una multitud inestable de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos, en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente realizadas, transpuestas, adornadas, y que, después de un largo uso, se presentan a un pueblo como firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y que han perdido su fuerza sensible, monedas que, por tener borrada su impronta, no se sabe si son tales o simples discos de metal.”²⁶

Lo que finalmente quiere Ricoeur no es quedarse con el anti-*Cogito* Nietzscheano sino mostrar con éste la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el *cogito* debería dar una respuesta absoluta: lo que le interesa a Ricoeur es una Hermenéutica del sí que recorra el rodeo de la reflexión mediante el análisis; la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad; y finalmente, la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad. Además, lo que le importa a Ricoeur es introducir una fórmula interrogativa a este recorrido – ¿quién?– olvidada por la filosofía reflexiva: *¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?*²⁷

²⁵ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. XXIII-XXIV.

²⁶ de *Le livre du philosophe* de Nietzsche, citado por Ricoeur, Paul en *Ibid.* Pág. XXV.

²⁷ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXIX.

Lo que Ricoeur planteará a lo largo de los 9 estudios de su obra es la distancia que separa la hermenéutica del sí, de las filosofías del *Cogito* pues “Decir sí no es decir yo. El yo se opone, o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo.”²⁸ Pero no solamente en el ámbito del discurso cuestiona esta identidad, en el último estudio de su obra también la unidad analógica del actuar humano es lo que se cuestiona.²⁹

Finalmente, lo que Ricoeur tratará en su distanciamiento de la Hermenéutica del Sí de las filosofías del *Cogito* tiene que ver con el tipo de **CERTEZA** al que la primera puede aspirar y que la distancia considerablemente de la pretensión de autofundamento de verdad de las segundas. A lo largo de todos los estudios de su obra irá perfilándose la noción de ATESTACIÓN.

“La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Y es en esta oposición en la que parece exigir menos que la certeza ligada al fundamento último. La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia <<dóxica>>, en el sentido en que la *doxa* –la creencia– tiene menos grado que la *episteme*, la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del <<creo que>>, la atestación depende de la del <<creo en>>”.³⁰

²⁸ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXI.

²⁹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXIV.

³⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXV.

Es decir, ¿cómo supera su oposición, por un lado, a la posibilidad del autoconocimiento absoluto, y por el otro, su oposición al nihilismo nitzscheano? Atestando, apostando por acto de fe –confianza–. La creencia (preconcepción) se convierte en querer creer, en un acto de fe –confianza– (atestación).³¹ La atestación se opone por igual a la certeza del *Cogito* como a la duda absoluta del *Cogito herido*, pues atestación es una especie de confianza. La atestación es, entonces, el leitmotiv del análisis de Ricoeur pues la atestación es fundamentalmente atestación *de sí*.

“Y, si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*”.³²

1.3. Propuesta ricoeureana: Relación SER-CONOCER vehiculada en el discurso simbólico

Si Ricoeur lleva su propuesta hermenéutica a todos los ámbitos de interés en los que se adentra profundamente –y con ella sus concepciones de opacidad, atestación y mediatez del conocimiento–, es el ámbito del lenguaje como vehículo de mediación el que acompaña todos sus estudios. Pero a Ricoeur no le interesa el problema del lenguaje como estructura o sistema, sino su uso: el lenguaje como discurso visto como acontecimiento. En Ricoeur el discurso es visto como dialéctica del acontecimiento y del sentido: “el acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es

³¹ Cfr. Ricoeur, Paul. “El símbolo da qué pensar” en *Finitud y culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 496.

³² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI, 1996. Pág. XXXIV.

también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significación, su sentido, se hace público a través del discurso. (...) Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.”³³

Así, el discurso es una estructura en sentido sintético, es el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación de una y la misma oración; pues el sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento.³⁴ Además, el discurso está dirigido a alguien. Hay otro interlocutor destinatario del discurso. La presencia de ambos: hablante y oyente, constituye el lenguaje como comunicación.³⁵ Y finalmente, el discurso es sobre “algo”. “Alguien dice algo a otro sobre algo”.

Esta caracterización del discurso como acto de habla no se pierde en el discurso literario. De hecho, Ricoeur lo sabe desde sus primeros estudios sobre la *Simbólica del mal* y por ello termina ese texto con la conclusión titulada: “El símbolo da qué pensar”. Pero ¿qué es lo que descubre Ricoeur en la confesión de la autoconciencia en *Simbólica del mal*?. Que ésta no se puede ver directamente a sí misma sino a través de un rodeo vía el lenguaje metafórico.

³³ Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. Ed. Siglo XXI/Universidad Iberoamericana. México, 1995. Págs. 9-10.

³⁴ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 27.

³⁵ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 29.

“Efectivamente, este carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por el <<camino real>> de la analogía, y como si la autoconciencia no pudiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental”.³⁶

Por ello, en su conclusión apunta las reglas para transportar la metodología empleada en la simbólica del mal a un nuevo tipo de razonamiento filosófico, indicando cómo es posible respetar el carácter específico del modo simbólico de expresión y pensar al mismo tiempo no <<por encima>> del símbolo, sino <<partiendo>> de él.³⁷

Así, entre el racionalismo absoluto de Descartes y el nihilismo demoleedor de Nietzsche, Ricoeur explora un tercer acceso: el de una interpretación del símbolo creadora del sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la “donación” de sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía. Es decir, ni el puro mito como relato literario, ni el puro raciocinio.³⁸

Pero Ricoeur va aún más allá: No es suficiente con la dialéctica COMPRENDER/EXPLICAR; es decir, cuando introduce las nociones de CREER, QUERER, involucra ineluctablemente al ser –a cada uno de nosotros cuando interpretamos– en lo que él llama <<lo desgarrador de la filosofía hermenéutica>>. Es indispensable, dice Ricoeur, tomar parte de la dinámica mediante la cual el símbolo

³⁶ Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 15.

³⁷ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 16.

³⁸ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 490.

sucumbe a su propia superación bajo la acción de una hermenéutica. No hay más remedio que tomar parte en esta dinámica si se quiere que la comprensión alcance la dimensión propiamente crítica de la hermenéutica, pero para eso hace falta abandonar el puesto de mero espectador para apropiarse en cada momento del simbolismo de que se trate.³⁹

Reiteramos el sentido de CREER como precomprensión –estructura anticipatoria de comprensión– ya que el mismo Ricoeur aclara lo que está queriendo decir con creer ejemplificándolo con lo que él mismo ha hecho en su obra: declarar que analiza desde un punto de vista. Pero exige que esta creencia se supere: saber que se hace lo que N. Luhman llama una <<observación de segundo grado>>. Así, ATESTAR es la forma de superación que resulta de esta observación de segundo grado.

“...ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; ahora se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora.”⁴⁰

Por su parte, Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método* también reconoce que pretender que se supere el horizonte hermenéutico del intérprete-investigador buscando objetividad es un error pues esta superación es imposible, no queda más que reconocerla. Pero este reconocimiento nos sitúa en otra posición que nos hace posible

³⁹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 495-496.

⁴⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 496.

ver y comprender nuestra propia percepción del mundo cuando interpretamos la percepción de otro.⁴¹

Cabe agregar que Ricoeur no olvida que el autoconocimiento por medio de los símbolos no es todo, también el símbolo es algo ontológico. Es decir, al tratar el símbolo como un simple revelador de la conciencia de sí, lo despojamos de su estatuto ontológico. El autoconocimiento no es un quehacer puramente reflexivo sino que representa ante todo “una llamada en que se nos invita a cada uno a situarnos mejor en el ser...”⁴²

Ricoeur da fin a su estudio *Finitud y Culpabilidad* con una conclusión con ecos metafísicos que nos recuerdan el ser que, como mencionábamos en la introducción del presente estudio, le interesa: Aquél que pregunta y que cuando pregunta escucha simultáneamente la llamada del Ser:

“...el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser, no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una segunda revolución copernicana: ese ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* tiene que descubrir aún que el

⁴¹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1994. Pág. 530.

⁴² Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 497.

mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo.”⁴³

Ricoeur propone dar las pautas de lo que llama una Hermenéutica Filosófica que él ha aplicado a las manifestaciones simbólicas de las culturas en sus diferentes estudios, pero que podría aplicarse a cualquier manifestación simbólica humana.

Concluamos qué es lo que aporta Ricoeur para el estudio que aquí nos ocupa. Ricoeur establece una relación mediática entre el ser humano y el conocimiento que pasa por dos condiciones que define como creer (precomprensión) y querer (atestación). Una relación mediática que no sigue sólo la dirección ser-creer-querer-conocer, sino que simultáneamente se refleja a sí misma en cada intento por conocer. Sofia, la gran amante del conocimiento, cuando mira sólo ve su opaco espejo y lo que contempla es su reflejo. Lo que la hermenéutica aporta al estudio de las condiciones de posibilidad y funcionamiento del conocimiento y lo que podemos considerar el planteamiento fundamental de Ricoeur en la relación *ser-conocer* lo especificaremos en cinco presupuestos epistemológicos que nos servirán como condición para el conocimiento en general y para el conocimiento antropológico en específico -ambos necesarios para el planteamiento de la reflexión ética sobre el comportamiento del ser humano y que nos llevarán a comprender por qué se dan tantos sistemas éticos:

1. La aceptación de la opacidad en el conocimiento del ser humano sobre sí mismo.
Nuestra condición humana determina que no sea posible el conocimiento absoluto de lo que somos. Por lo tanto es necesario rechazar el fundamento

⁴³ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 497.

- absoluto de cualquier *apriori* universal y prevenirnos de la ceguera antropocéntrica, aunque ésta sea inevitable.
2. La necesidad de un gran rodeo a través del imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y de todas las obras que la historia de nuestras culturas ha depositado en nuestra historia común; lo cual nos proporciona precomprensiones conscientes o inconscientes de lo que creemos que somos, y a partir de esas ideas configuramos nuestro conocimiento teórico y práctico, científico y técnico, prescriptivo y ético en todos los ámbitos de la cultura. Por todo lo cual, es necesario sustituir cualquier *apriori* universal por la consideración de que nuestra comprensión pasa por *precomprensiones simbólico-histórico-culturales* que condicionan nuestra autocomprensión.
 3. Los límites de toda comprensión parcial y el resultante conflicto de interpretaciones producto de esta comprensión parcial. El carácter no acabado de todas las interpretaciones y, en consecuencia, la imposibilidad de la comprensión absoluta de nuestra condición humana.
 4. La necesidad de superar tanto la pretensión del conocimiento absoluto cartesiano, como el nihilismo nietzscheano ATESTANDO, asumiendo que se investiga desde un punto de vista por el que se apuesta ATESTANDO, aunque toda atestación implica la opacidad del conocimiento en contraposición con cualquier pretensión absoluta de verdad.
 5. Dada la interpretación mediática del discurso, interpretar a través de éste cuáles han sido las ideas sobre lo humano que subyacen en él y descubrir las implicaciones que han tenido esas ideas. Es decir, preguntarnos quién habla en el discurso, a quién le habla, de qué le habla y finalmente, cómo le habla.

Este es, pues, el punto de partida y la hermenéutica filosófica que inspira la presente investigación. Pasemos ahora a interrogar *quién habla* en el discurso sobre lo humano, *a quién le habla, de qué le habla y cómo le habla*. Pasemos pues a hacer hermenéutica de la antropología filosófica.

Capítulo II.

EL TEATRO MÁGICO: FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ÉTICA.

En el capítulo anterior revisamos con la ayuda de la propuesta hermenéutica de Ricoeur la imposibilidad de la autocomprensión directa y absoluta del ser humano, sin embargo, Ricoeur nos ofrece la vía de análisis de los productos culturales como medio de acercamiento a las narraciones que el ser humano ha hecho de sí mismo y a partir de las cuales ha creado cultura. Esto es lo que pretendemos hacer en el presente capítulo como método de análisis para reconocer que el ser humano crea identidades narrativas a partir de las cuales interpreta su existencia.

2.1. Concepciones de lo humano

La meditación acerca del ser hombre no es nueva, los pitagóricos, los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotinio ya habían pensado sobre el tema. Posteriormente, con el cristianismo aparece el concepto de persona: el hombre como creación de Dios. San Agustín y Santo Tomás son los principales expositores que centran su preocupación en el tema del alma; más tarde, el idealismo hablaba de un "yo puro", de una "sustancia pensante", de un "yo trascendental". A partir de Descartes ya no se habla del hombre como objeto sino de la conciencia como posibilidad.

Algunos pensadores como Martín Buber consideran que fue Kant el iniciador de la antropología filosófica, pues al preguntarse ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué

me cabe esperar?, está hablando de la finitud, de las limitaciones del hombre, pero también habla de sus potencialidades. Preguntar ¿qué puedo saber?, supone ya reconocer un poder.⁴⁴ Pero es hasta Max Scheler cuando se define como tal ciencia la antropología filosófica. Posteriormente, el positivismo verá al hombre desde el punto de vista de la biología y de la sociología. Asimismo se dieron algunas corrientes historicistas, pero, como señala Eduardo Nicol, "La realidad fundamental del hombre no es su historia, sino su ser, aunque su ser sea un ser histórico o temporal."⁴⁵

En la actualidad no solamente nos preguntamos qué es el hombre, es decir ya la preocupación no es sólo definir a la naturaleza humana, sino que el mismo modo de preguntar sobre el hombre se ha hecho problemático: ¿qué es el hombre?, ¿cómo es el hombre?, ¿quién es el hombre?, o bien, ¿naturaleza humana?, o ¿condición humana?, o ¿esencia del hombre? o ¿fenomenología de lo humano?. Asimismo, hemos tenido que pasar el feminismo de los 60's y los estudios actuales de género para cambiar la pregunta que usa la palabra *hombre* por la pregunta acerca del *género humano*, introduciendo con ello la materialidad humana y la cultura como elementos fundamentales en la concepción del ser humano.

Así pues, como ya expusimos en el capítulo anterior, aunque no podemos tener un conocimiento absoluto de qué es el ser humano, sí existen diferentes concepciones, ideas de lo que se piensa que es el ser humano. Para nuestra investigación es muy importante hacer una reflexión sobre las distintas concepciones de lo que es el ser humano porque como lo proponen Ricoeur, Foucault y Gadamer, dependiendo de la

⁴⁴Cfr. Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* Décimonovena reimposición. Fondo de Cultura Económica. México, 1995. Págs. 12-14.

⁴⁵ Citado por Basave, Agustín. *Filosofía del Hombre*. Séptima edición. Editorial Espasa-Calpe. México, 1989. Pág. 46.

idea del ser humano que se tenga será la precomprensión lo que debería ser su acción. En otras palabras, dependiendo de la concepción de ser humano que se tenga, será el sistema ético que se postule. En el presente capítulo indagaremos cuáles han sido los más sobresalientes modos de preguntar sobre el hombre, cuáles han sido sus respuestas. Todo lo dicho en este capítulo nos servirá de fundamento para, posteriormente, analizar qué implicaciones han tenido éstas concepciones en los distintos sistemas éticos y en general en los problemas éticos aún no resueltos y específicamente en el tema del trabajo, aspectos que desarrollaremos en los siguientes capítulos de la presente investigación. El recorrido que realizaremos en este capítulo será: Primero propondremos un modelo consistente en 5 formas narrativas en las que los seres humanos han construido su identidad; segundo, plantearemos la problemática específica acerca de la bondad o maldad del ser humano como problema fundamental en la conceptualización de cualquier sistema ético en la medida que ayudan a desarrollar la investigación para el capítulo III y IV; y finalmente, recapitularemos lo revisado hasta este momento sobre lo humano para hacer una propuesta provisional de los constitutivos mínimos necesarios para hablar de lo humano, como el “mapa de último viaje” que utilizaban los expedicionarios europeos en sus viajes por el Nuevo continente. Este mapa no como algo definitivo sino con el sólo propósito de plantear caminos posibles de expedición.

Cabe en este momento retomar lo aprendido en el capítulo anterior gracias a la hermenéutica filosófica de Ricoeur: en primer lugar partimos de la idea de que no podemos tener un conocimiento absoluto del ser humano pero sí tenemos ideas diversas de lo que creemos que somos. Estas ideas están enmarcadas en un horizonte hermenéutico que potencia su sentido; asimismo, la incapacidad de lograr un

conocimiento absoluto propicia la diversidad de interpretaciones y el evidente conflicto entre las mismas. Este conflicto no debe verse únicamente de manera negativa y relativista, al contrario, la diversidad de interpretaciones permite comprender la pluralidad de dimensiones del ser humano, pero para ello es necesario, como el mismo Ricoeur nos sugiere, atestar, asumir que analizamos desde un punto de vista (negarlo sería una ingenuidad) y evidenciar el punto de vista, la concepción personal a partir de la cual realizamos nuestra propuesta analítica. Finalmente y gracias a la comprensión que nos ha otorgado el conocimiento de las diversas interpretaciones de lo humano podemos identificar y analizar los diversos sistemas éticos que estas concepciones de lo humano y su sentido fundamentan. Todo ello con el fin de comprender las implicaciones teleológicas para el ser humano de cada sistema filosófico.

En la literatura especializada en Antropología filosófica diversos autores enfocan su estudio de lo humano desde una perspectiva histórica, finalmente las ideas tienen su configuración histórica. Todos estos filósofos concuerdan en que es vital preguntarnos quiénes somos, y sin embargo se reconoce que cada vez lo sabemos menos, pero cada vez estamos más conscientes de que no lo sabemos; porque las más de las veces nos referimos a un concepto que encierra diversas acepciones y que si bien podemos hablar del ser humano como una abstracción a la que le damos ciertos atributos, eso no significa que lleguemos a saber *qué es*, y es que el problema de definir conceptualmente al ser humano no parece tener respuesta. Dice Hannah Arendt en su libro *La condición humana*:

"Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos

capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar fuera de nuestra propia sombra (...) Por otra parte, las condiciones de la existencia humana -la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra- nunca pueden "explicar" lo que somos o responder a la pregunta de *quiénes* somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente."⁴⁶

Filosóficamente sólo llegamos a pretendidas definiciones de lo humano pero nunca decimos *quién* es este hombre que soy, y más aún, olvidamos que los hombres nos revelamos como individuos, como distintas y únicas personas incluso cuando actuamos en conjunto.

"En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él, comenzamos a describir un tipo o "carácter" en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa."⁴⁷

Sin embargo, aunque podamos partir del principio de la imposibilidad de conocernos de manera absoluta, lo cierto es que vivimos y actuamos partiendo de una imagen narrativa acerca de nosotros mismos, sea esto consciente o no en nosotros. Esta es la idea que nos presenta Max Scheler en su libro *La idea del hombre y la historia* (1929)⁴⁸ y que nos servirá de hilo conductor en el presente modelo de análisis, ampliando las ideas que

⁴⁶ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona, 1993. Págs. 24-25.

⁴⁷ Arendt, Hannah. *Ibid.* Pág. 205.

⁴⁸ Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires, 1974.

deban ser ampliadas y exponiendo críticamente aquello que tenga que ver con la dimensión ética del presente estudio.

Scheler afirma que independientemente de la verdad de nuestro conocimiento sobre el hombre, lo cierto es que a lo largo de la historia se han dado una serie de interpretaciones explícitas o implícitas acerca de éste y que estas concepciones se han manifestado en las acciones que realiza el hombre y que van construyendo la historia.

Así pues, Scheler encuentra en su estudio que a lo largo de la historia ha habido una exagerada exaltación de la conciencia y racionalidad del hombre y que esto ha tenido como efecto una cada vez mayor separación del hombre con respecto a la naturaleza y al conocimiento de su propia realidad. En las culturas primitivas el hombre no se distinguía de la naturaleza sino que se tenía un sentimiento de unidad y pertenencia entre el hombre y todo lo viviente, es en la cultura griega clásica en la que la razón del espíritu encumbra al hombre por encima de todos los demás seres y así sucesivamente se va privilegiando a la razón a lo largo del cristianismo hasta el pensamiento moderno. Pero Scheler se pregunta: esta paulatina conciencia y sobreestima de su racionalidad ¿significa un proceso en el que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?, o ¿significan la progresión y exaltación de una peligrosa ilusión, síntomas de una creciente enfermedad?⁴⁹

Scheler sintetiza su análisis en 5 formas principales en las que el ser humano occidental se ha visto a sí mismo, y aunque las expone más o menos históricamente eso no

⁴⁹ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 15.

significa que se hayan ido superando unas por otras. Más bien piensa que en la actualidad podemos encontrar yuxtapuestas varias visiones de sí en un mismo grupo social o en una misma persona. Asimismo, encuentra que varias de ellas comparten una cierta visión mesiánica de lo que es y debe ser el ser humano.

Es necesario señalar que el trabajo de Scheler es un intento sintético, y que como tal síntesis cae necesariamente en un reduccionismo al sólo mencionar algunos elementos descriptivos del pensamiento de algunos filósofos y someterlos al yugo de una determinada categoría. Para salvar esto trataremos de completar y profundizar en algunos aspectos de los filósofos que consideremos necesario para hacer que su pensamiento lleve agua a nuestro molino. Pero esta limitante del texto de Scheler no debe ser un problema para los propósitos del presente trabajo. La antropología filosófica abarca un área del conocimiento humano tan vasta que tocar a fondo en ella implicaría más de una tesis doctoral. Como ya se mencionó, nuestro objetivo es mostrar que se han dado diferentes concepciones de lo humano y que dependiendo de la concepción que se asuma consciente o inconscientemente será el sistema ético que se postule, y finalmente, analizar las implicaciones teleológicas de cada sistema ético. Sirva para este objetivo utilizar el modelo de Scheler como formas narrativas en y a través de las cuales los seres humanos construimos nuestra identidad narrativa y damos sentido a nuestra existencia. Con base en este objetivo, tampoco pretenderemos una exposición exhaustiva de cada filósofo, ni aprobar o refutar ninguna concepción, sino resaltar lo que cada una aporta al conocimiento del ser humano, así como los límites que eventualmente pueda establecer.

2.1.1. Concepción judeo-cristiana⁵⁰

Dominante en toda la cultura occidental sea uno creyente o no lo sea, esta concepción considera que el hombre es un ser dualista constituido por un cuerpo y un alma y creado por Dios a su imagen y semejanza. El hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios lo coloca en un sitio verdaderamente elevado con respecto al resto de la Naturaleza⁵¹; y es precisamente su alma inmortal la que lo asemeja a la divinidad. Por el contrario, el cuerpo es visto como lo que pierde al alma, lo que tuvieron que ocultar Adán y Eva cuando fueron expulsados del paraíso. Agreguemos a lo dicho por Scheler que ésta es una visión estática e inmutable de la naturaleza humana en la que suele llamársele al ser humano con el término de “persona humana” distinguiendo su cualidad de persona diferente a la persona angélica y a la persona divina. Por ello en ocasiones nos llama la atención la redundancia del término *persona = humana*.

Scheler expone como elementos simbólicos de esta concepción al pecado original que implica que la humanidad es producto del pecado cometido por sus primeros padres y que es transmitido de generación en generación, que de entrada nos presenta una existencia en deuda, caída, lo que le provoca una angustia fundamental que anhela la redención, la gracia divina.

"Y todavía no ha llegado el gran "psicoanalítico de la historia" que libre y salve al hombre de esa "angustia de lo terrenal" y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es

⁵⁰ Aunque Scheler denomina a esta concepción con el apelativo de dos de las más ancestrales religiones, él mismo hace la aclaración de que se refiere esencialmente a una concepción religiosa del ser humano en la que éste está ligado a una divinidad y fundamenta su ser y sentido en relación a un Dios.

⁵¹ Génesis 1,26.

la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas específicas judeo-cristianas."⁵²

Esta imagen aunque aproxima al ser humano con Dios, sin embargo lo concibe como culpable–deudor por naturaleza. Fromm dirá en su libro *Ética y psicoanálisis* (1986)⁵³ que esta tradición lo concibe como un ser cuya naturaleza es mala y por ello debe ser purificado.

Otro elemento simbólico sobresaliente es la relación padre-hijo del ser humano con su creador. El ser humano es el hijo en deuda con el padre y aunque éste lo juzga y hasta castiga, también es quien le concede la gracia y todo cuanto necesita. La existencia, y con ella, la historia de la humanidad, es un tránsito hacia un más allá, pues la verdadera vida no es material. Lo cual plantea un sistema ético heterónimo pues el ser humano debe cumplir con las normas dictadas por su creador con el fin de reivindicar el pecado original y ser salvado.

Además, en esta concepción podemos encontrar la idea simbólica mesiánica tan común en diversas culturas, la idea de un mesías redentor que, como un hermano mayor conduce a los demás hacia el padre. Así pues, encontramos la imagen histórica de: *Paraíso - Pecado original - Castigo - Redención por el Hijo de Dios - Vida Eterna*, como concepción lineal de la historia en la cual el presente es el resultado de la desobediencia cometida en un pasado idílico e idealizado como lo es el paraíso; a la vez que el presente tiene valor en función de las buenas obras que se realicen para lograr ser

⁵² Scheler, Max. *Op.Cit.* Pág. 21.

⁵³ Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Decimocuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México,1986.

perdonados en el juicio final y entrar en el cielo eterno que es la verdadera vida: el presente en función de un pasado y un futuro idealizado.

Bajo esta concepción emergen preguntas como ¿cuál es la responsabilidad humana ante este "Destino manifiesto"?, ¿hay acaso libertad necesaria para asumir una responsabilidad?, pero lo más interesante es develar el concepto de hombre-niño que se esconde en ella.

Desde una perspectiva de análisis distinta, otro filósofo que se ha dedicado al estudio e interpretación de la concepción judeo-cristiana es Leslie Stevenson. En su libro *Siete teorías de la naturaleza humana* (1974)⁵⁴ propone analizar diversas teorías de la naturaleza humana bajo un cuádruple esquema: (1) la teoría del universo que proponen (que Scheler ha interpretado como idea de la historia), (2) la teoría del hombre, (3) el diagnóstico y (4) la prescripción (sentido de la historia para Scheler). Lo que le interesa a Stevenson es poner a prueba bajo criterios propiamente científicos como los de verificabilidad y falsedad, la solidez de las distintas teorías. Aunque su texto puede aportarnos ideas interesantes al presente trabajo, recordemos que nuestro punto de partida epistemológico –retomando a Ricoeur– es el reconocimiento de la imposibilidad absoluta del conocimiento sobre lo humano y la atestación –sin embargo- de cierta precomprensión cuando prescribimos el comportamiento del ser humano, pretensión de ciertos sistemas éticos; por lo que no compartimos la pretensión de Stevenson de verificar la veracidad de las teorías de la naturaleza humana a través de criterios científicos.

⁵⁴ Stevenson, Leslie. *Siete teorías de la naturaleza humana*. Vigésimosegunda edición. Ediciones Cátedra. Madrid, 1999.

Sin embargo, una de las ideas de Stevenson que pueden enriquecer nuestro análisis es que los juicios sobre la existencia de Dios (base fundamental de la teoría sobre el hombre de esta concepción), sobre la naturaleza humana, su diagnóstico y su prescripción son juicios que no pueden ser verificados ni contrastados científicamente y que son más bien juicios sustentados en la fe. Sin embargo, estos juicios tienen más peso y poder de sugestión en la cultura occidental que cualquier otra teoría sobre la naturaleza humana.

Hoy actuamos conforme a esta visión, seamos o no creyentes cuando de manera consciente o inconsciente esperamos que un poder superior (espiritual-dios, energía astral, terrenal-Estado, afectivo-pareja, ideológico-partido, laboral-patrón, etc.) resuelva todos nuestros problemas cotidianos; actuamos así cuando aún siendo evidente nuestra responsabilidad evadimos aceptarla. Y podemos mencionar un sinnúmero de situaciones en las que no asumimos nuestra responsabilidad y preferimos el estado de minoría de edad, de inocencia, y esperamos que el sentido de la existencia y sus repercusiones nos venga desde afuera de una manera heterónoma.

Esta concepción también la descubrimos como sustento de los fundamentalismos religiosos ocultos o explícitos en posiciones ideológicas como el famoso “destino manifiesto” de los Estados Unidos de Norteamérica o algunos grupos terroristas actuales, sean éstos confesionales o laicos.

Aunque éstas podrían ser las principales limitantes de la concepción judeo-cristiana, hay empero desde nuestro punto de vista una cualidad enriquecedora: Ésta es una concepción fundamentalmente colectiva. El ser humano no es un ser individualista sino

el pueblo elegido de Dios, la familia divina o –en otras formas de esta concepción religiosa– religado, uno con el cosmos. Y, como ya lo mostraron Martin Buber y Emmanuel Levinas, el ser humano es el YO-TÚ en diálogo con el otro y con el Absoluto. Hay aquí una relación de pertenencia y solidaridad que no encontraremos en ninguna otra concepción, incluso en su variante protestante. Precisamente en relación al matiz colectivo vital de esta concepción, Stevenson dice que el aspecto crucial de la teoría cristiana es la noción de la “libertad-relación”. Como en otros aspectos paradójicos como la existencia de Dios, la relación cuerpo-alma, la relación bien-mal, Stevenson encuentra otra paradoja en la idea de libertad pues por un lado las escrituras hablan de que es gracias a Dios que el ser humano encuentra la redención, pero no es sino por un acto de libertad que éste debe retornar a la gracia divina. Lo que deseamos aportar a esta paradoja es que no debe verse como una paradoja más que impide la comprensión racional de la teoría cristiana, sino como la posibilidad que da pie a una visión colectiva del mundo y del hombre concreto inserto en él. Reiteramos, en esta paradoja se da el YO-TÚ del diálogo con lo absoluto de Buber y Levinas. El fin verdadero de la concepción judeo-cristiana es el amor a y en Dios, distinta a la concepción racionalista que se caracterizará por el conocimiento individual que puede alcanzar el ser humano y que lo postula por encima del resto del universo incluso por encima de su propia naturaleza material, dominándola, controlándola. La característica colectivista de la concepción judeo-cristiana es evidente en las concepciones éticas comunitaristas que ponen el énfasis en el valor relacional de la comunidad y su derecho a autodeterminarse y a ser respetadas por ello. Éticas como las de Sandel, Taylor, Walzer y MacIntyre entrarían en esta concepción religiosa del ser humano religado a su comunidad.

Otra orientación que podría ser enmarcada en esta idea del ser humano es la de Enrique Dussel y su ética de la liberación⁵⁵ en el sentido de recuperar la parte colectiva que tienen los grupos latinoamericanos en los que primero es el bienestar de la comunidad en su totalidad, entendido como el bienestar de las necesidades materiales indispensables para la vida humana, por encima de los bienes liberales individualistas que excluyen la posibilidad del bien material de todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

Un último comentario más para esta concepción, otro análisis que realizaremos más adelante revelará que dada la magnitud de la cosmovisión religiosa en los seres humanos, ésta se encuentra oculta incluso en las concepciones y sistemas filosóficos con más altas pretensiones de laicidad. Dicho de otro modo, sistemas filosóficos laicos ocultan cosmovisiones religiosas. Recordemos el significado de religión, re-ligare, como estar ligado a, pertenecer a, creer en, cosmovisión que es imposible de soslayar.

2.1.2. Concepción racionalista: *Homo sapiens*

Tomando como punto de partida el texto de Scheler descubrimos que la concepción racionalista es de gran tradición en la cultura occidental pues desde su origen griego, esta concepción ha continuado su influencia a través de la cristiandad hasta el pensamiento moderno, por lo que podemos encontrar diversas coincidencias entre esta concepción y la judeo- cristiana dadas las referencias y vasos comunicantes que en la cristiandad se establecieron entre la filosofía antigua y el nuevo cristianismo.

⁵⁵ Propuesta que expone en el texto *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*. Cuarta edición. Editorial Trotta. Madrid, 2002.

Scheler afirma que también se trata de una concepción dualista en la que el ser humano está compuesto por dos elementos, sólo que ahora se refiere al cuerpo y a la razón (o espíritu), considerándose la razón como la parte hegemónica de nuestro ser.

Desde la antigüedad griega, pensadores como Sócrates (conocido a través de su discípulo), Platón y Aristóteles, si bien no escribieron un texto con el nombre de Antropología Filosófica, hablaron sobre el ser humano a lo largo de sus escritos. Para ambos, el hombre es un “él”, un objeto de conocimiento, y no es abordado como el “yo” que más tarde asumirá la filosofía cartesiana.⁵⁶

Con base en la lectura de Platón (427- 347 a. C.) podemos decir que sustenta su cosmovisión en su Teoría de las Ideas, principalmente en el diálogo Menón expone la creencia de que a cada cosa concreta, temporal y mutable corresponde una idea universal verdaderamente real pues las ideas no cambian ni se degeneran al no ser temporales ni espaciales. Según L. Stevenson esta teoría de las Ideas la podemos abordar desde 4 puntos de vista: el lógico, que trata de dar respuesta al problema de los universales; el metafísico que se ocupa de lo que es verdaderamente real; el epistemológico que establece que sólo el conocimiento de las ideas universales es verdadero conocimiento; y el moral que es el que nos incumbe para el tema de la concepción antropológica de Platón.⁵⁷

Platón expone en boca de su maestro Sócrates pero en diálogos considerados reflejo ya de un pensamiento propiamente platónico como el *Fedón*, *Fedro* y el *Banquete* y la *República* que el hombre es un ser dual compuesto por alma y cuerpo, en el que el alma

⁵⁶ Cfr. Buber, Martín. *Op. Cit.* Págs. 25-26.

⁵⁷ Cfr. Stevenson, Leslie. *Op. Cit.* Pág. 43.

es una entidad no material que existe separada del cuerpo antes del nacimiento y después de la muerte. Afirma en el *Fedón*:

“–Y si existe el revivir, ¿no será eso de revivir una generación que va de los muertos a los vivos?

–Sin duda.

–Luego convenimos aquí también que los vivos proceden de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y, siendo esto así, parece que hay indicio suficiente de que es necesario que las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelven de la vida.”⁵⁸

Platón explica la situación existencial de hombre con su alegoría del alma caída y el cuerpo como la cárcel de ésta, a tal punto desdichada que entonces el sentido de la vida debe ser el perfeccionamiento del alma por medio de las virtudes para volver más venturosamente al cielo de las Ideas, alegoría que nos recuerda el mito bíblico del paraíso. En el mismo afirma en boca de Sócrates:

–¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el porvenir sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?”⁵⁹

⁵⁸ Platón. *Fedón*. Editorial Tecnos. Madrid, 2002. (72a) Pág. 97.

⁵⁹ Platón. *Fedón*. Editorial Tecnos. Madrid, 2002. (67d) Pág. 87.

Como Sócrates y los antiguos gnósticos, el conocimiento racional del alma es el que debe dominar al cuerpo (*Fedón*. 67d, 79e – 84c). Además, el aspecto moral de la Teoría de las Ideas se refiere a que las nociones morales tales como la “Justicia”, el “Bien” son ideas morales que establecen los cánones a partir de los cuales se puede medir la realización particular de los actos humanos. Estas ideas morales pueden ser conocidas a través del intelecto y son válidas para cualquier tipo de sociedad, con lo cual Platón establece el primer peldaño en la historia de occidente del pedestal en el que será encumbrado el intelecto humano.

Otro rasgo de la naturaleza humana que toma consistencia en la antropología platónica es que el hombre es esencial e irremisiblemente social. Y aunque diferentes individuos concretos tienen diversas necesidades y aptitudes, la colaboración de todos y cada uno hace posible la realización humana en sociedad. La sociedad que plantea Platón principalmente en la *República* es una sociedad estratificada, estática en la que cada cual ocupa su lugar y su función, vivir en sociedad es natural al hombre y no hacerlo sería infrahumano y –conforme con su Teoría de las Ideas en el aspecto epistemológico– conocer el estado perfecto de la sociedad es posible por medio de la educación. Sin embargo, la sociedad propuesta por Platón parece diluir la voluntad individual por la exigencia de cumplir aquella función que establece la clase dentro de la sociedad a la que se pertenece.

Lo que para nosotros es necesario reconocer para el tema del fundamento antropológico de la Ética es que aunque el pensamiento de Platón es criticable por idealista, es el fundamento de toda la tradición racionalista occidental y hoy está aún latente su

creencia en el poder de la razón para conocer lo universal, idéntico e inmutable. Este origen racionalista de la idea del ser humano trascenderá en corrientes éticas tan extendidas como la deontología kantiana del siglo XVIII que considerará que el ser humano tiene la capacidad racional para descubrir y perseguir el imperativo categórico del deber, independientemente de toda condición cultural y de todo interés subjetivo.

Si bien, más tarde, Aristóteles (384 - 322 a. C.) cambia el aposento propio del hombre a un espacio terrenal, sigue definiendo al hombre como un ser superior al resto de los seres. Para él, el ser humano es una sustancia *animal* cuya característica específica es que tiene un alma *racional* en una relación hilemórfica (*hile*: materia y *morfé*: forma). Ser en el que lo racional lo especifica como superior a cualquier otra especie animal y para el que ser feliz es actuar conforme a su propia naturaleza: actuar racionalmente.⁶⁰

En su artículo “El dinamismo ético-social y la educación del hombre según Aristóteles”, Silvana Filippi define así la felicidad según el filósofo:

“Puesto que el bien del hombre, como el de cualquier ser, es la virtud – excelencia o perfección– de su función propia, la virtud humana consistirá en el *ejercicio de la vida racional* en todas sus manifestaciones, y en ello reside la felicidad. (...) Por tanto, el proceder óptimo, que constituye el estado del hombre virtuoso, se da cuando la voluntad, en conjunción con la razón, ejerce un *dominio* sobre los apetitos, entendiendo por dominio no una sujeción despótica

⁶⁰ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Séptima edición. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1999. Libro I, Cáp. VII. (1097a) Pág. 7.

o represiva sino el encauzamiento de las pasiones por las vías que la inteligencia ha mostrado adecuadas.”⁶¹

La cosmovisión de Aristóteles es la de un mundo ordenado en el que cada ser ocupa el lugar que le es propio. En el orden de ideas de su física, el estagirita dice que todos los seres vivos tienen un alma –principio de vida– y hace una clasificación de los diferentes tipos de alma dependiendo de su perfección. El primer tipo más elemental será el alma nutritiva cuya facultad es nutrirse, crecer y reproducirse. Este tipo de alma es común en todos los seres vivos. En el siguiente grado más perfecto encontramos el alma motriz cuya facultad es el movimiento y que es común a todos los animales incluyendo al hombre. Posteriormente encontramos un alma sensitiva cuya facultad es el percibir emociones sensibles, también característica de los animales y del hombre. Finalmente, el alma intelectual será esa facultad que distingue al hombre de los demás seres vivos, esta facultad es una diferencia específica que le determina como ser superior. El alma intelectual tiene la facultad de reflexionar sobre los datos que le proporciona los sentidos, es la actividad que transforma los datos sensibles en pensamiento conceptual y abstracto.⁶²

El intelecto activo definido por Aristóteles es la cualidad específica que distingue al hombre de los demás seres vivos, su esencia, su naturaleza. Además, el alma humana que siempre está en acto de intelecto es, para Aristóteles un alma en perfección.

⁶¹ Filippi, Silvana. “El dinamismo ético-social y la educación del hombre según Aristóteles.” En *Sapiestia. Órgano del Departamento de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica de Argentina. Año XLI. Núm. 161. Jul-Sep. 1986. Pág. 198.

⁶² Cfr. Aristóteles. *Op. Cit.* Libro I. Cáp. VII. (1098a) Pág. 9.

Como decíamos, la cosmovisión aristotélica se basa en la idea jerárquica en la que cada cual tiene un lugar y una finalidad de acuerdo al orden de su naturaleza. Entonces, Aristóteles no sólo se dedica a explicar lo que es el hombre, también postula lo que debe ser según su naturaleza realizada en cada acto. Por la naturaleza propia del hombre, su finalidad es ser lo que es, es decir, ser racional, la existencia humana consiste en la tarea de autorrelizarse según sus características naturales.

Al respecto, Silvana Filippi afirma:

Aristóteles ha definido al hombre, por una parte, como <<animal racional>> considerando que la *racionalidad* es el carácter que distingue por excelencia lo que es humano de lo que no lo es; y por otra, lo ha caracterizado como <<animal político>>, como *viviente en una organización social*: lo polis o ciudad que él mismo realiza”.⁶³

Para Aristóteles, el hombre es un ser social que se realiza en la comunión con los otros pero no de manera accidental sino con el uso pleno de su razón que, como ya mencionamos, es lo que caracteriza su naturaleza humana. Así, la manera en como puede desarrollar lo propiamente racional es por medio de las virtudes, aquello que aprende y desarrolla por su actividad racional, de ahí la suprema importancia que le da a la educación en las virtudes.⁶⁴

Aunque el tema de la ética aristotélica y de la relación con su cosmovisión y su antropología los desarrollaremos en el siguiente capítulo, deseamos hacer notar la

⁶³ Filippi, Silvana. *Op Cit.* Pág. 197.

⁶⁴ Cfr. Aristóteles. *Op. Cit.* Libro I. Cap. IX. (1099b) Pág. 11.

relevancia de la contemplación como la virtud más importante de la vida propiamente racional por el énfasis que pone Aristóteles sobre la cualidad contemplativa propia de la naturaleza humana. Así, para él, dentro de las virtudes propias del ser humano, la virtud más perfecta de todas es la actividad contemplativa que es la que lo asemeja con lo divino: “La actividad contemplativa es, en efecto la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia.”⁶⁵ La vida contemplativa es la vida feliz porque es la única amada por sí misma ya que de ella no resulta nada fuera de la contemplación.

Silvana Filippi coincide también al respecto:

“La contemplación [en Aristóteles] aproxima al hombre a lo divino, es la actividad más pura, la más continua, la más autárquica porque es deseable en sí misma y no requiere de ninguna otra cosa para ser ejercida.”⁶⁶

Resulta por demás interesante la reivindicación que hace Aristóteles del acto de la contemplación, acto deseado por sí mismo que no se desborda en ningún producto fuera del acto mismo de la inteligencia. Resulta interesante sobre todo si leemos a Aristóteles desde la perspectiva de la época contemporánea que privilegia la producción material como elemento indispensable del progreso. Pero si revisamos el concepto de contemplación desde la perspectiva de la antropología aristotélica, éste es coherente con

⁶⁵ Aristóteles. *Ibid.* Libro X. Cap. VII. (1177a) Pág. 165.

⁶⁶ Filippi, Silvana. *Op. Cit.* Pág. 198.

ella pues este acto es la máxima perfección de la vida racional propia y exclusivamente humana.

Aunque lo dicho hasta aquí es un esbozo muy somero de lo propuesto por Aristóteles, en el siguiente capítulo nos podrá servir como demostración de la consistencia sistémica de su filosofía. Como podemos ver, el concepto aristotélico de felicidad –tema central de la ética material– es el propio de su definición del ser humano. De la misma manera podremos hablar de la importancia que le da a los actos virtuosos en general y al acto virtuoso por excelencia: la contemplación.⁶⁷ Sin alejarse ninguno de estos postulados de la consistencia de su física y de la relación hilemórfica entre cuerpo y alma planteada por él. Pero hay que precisar que su definición de ser humano es dualista y en ella privilegia lo racional como la parte hegemónica sobre cualquier otra dimensión humana, aunque sin llegar a negar otras dimensiones como el cuerpo, necesarias para la vida.

Siguiendo con nuestro modelo narrativo y aunque San Agustín⁶⁸ (354-430 d. C.) ya había esbozado la pregunta de una manera diferente siete siglos después de Aristóteles; es decir, aunque San Agustín no se pregunta ¿quién es el hombre?, sino ¿quién soy yo?; no es sino hasta Descartes (1596-1650 d. C.) que podemos pensar en el cambio de una antropología del “él” a una antropología en la que el filósofo empieza a situarse como “yo” que se pregunta; sin embargo esto no evita que se siga considerando lo esencial en el hombre aquello que lo hace ser racional pues el “yo” en Descartes es una idea no un ser concreto.

⁶⁷ Cabe aclarar que para Aristóteles la contemplación no es un estado momentáneo sino la virtud intelectual por excelencia fruto del trabajo diario de actualización del intelecto. Cfr. Aristóteles. *Op. Cit.* Libro VI.

⁶⁸ San Agustín no es tratado en este apartado sobre la concepción racionalista del ser humano porque su antropología se enmarca propiamente en la concepción judeo-cristiana ya tratada.

Tal es el caso de Descartes (1596-1650), quién establece los cimientos de la cosmovisión racionalista moderna, cuando al querer encontrar un principio inmutable a partir del cual pudiera estar cierto del proceso de su conocimiento, pues sabe que sus sentidos lo engañan, encuentra que de lo único que puede estar seguro es de que duda de que está pensando, es decir, de que es una cosa pensante y se define a sí mismo como “Pienso luego existo”; en otras palabras, de que su existencia es pensamiento. Sin embargo, aquí sería conveniente abrir un paréntesis: Descartes ha sido considerado como iniciador del pensamiento moderno con su famosa aseveración "Pienso luego existo". En la Meditación Segunda “Sobre la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo”, dice:

“Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, término estos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente; más ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún. No soy este conjunto de miembros llamado cuerpo humano , no soy un aire desleído y penetrante extendido por todos aquellos miembros...”⁶⁹

⁶⁹ Descartes, René. *Discurso del Método y Meditaciones metafísicas*. Ed. de Olga Fernández Prat. Traducción de Manuel García Morente. Ed. Tecnos. Madrid, 2002. Pág. 157.

Pero si avanzamos un poco más en su texto podemos descubrir que el sentido de "pienso" es muy amplio en él. En ocasiones se refiere a los procesos lógicos de conocimiento racional, pero en otras ocasiones se refiere a un espectro más amplio de formas de percepción no únicamente racionales que abarcan relaciones con el mundo como sentir, intuir, percibir.

“¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente.”⁷⁰

No son pocos los estudiosos de Descartes que han hecho notar el amplio sentido que le da al término *pensar* –él mismo lo dice varias veces–; pero, si bien es cierto que habría que modificar quizá nuestro juicio sobre la radical racionalidad de Descartes, otra interpretación que se ha hecho en la historia del pensamiento y que se sigue haciendo de la propuesta de Descartes es la de una racionalidad en la que lo único y verdadero son las ideas claras y distintas, y que de lo único que podemos estar seguros es de que “soy una cosa que piensa”. Para el objetivo y los alcances de la presente investigación, no podemos detenernos a discutir ampliamente la precisión de su significación porque además, lo que nos interesa es la interpretación que se ha transferido a través de los años sobre esta concepción.

Pero siguiendo con Descartes, éste distingue entre tres tipos de ideas innatas: el ser pensante que es el Yo, el ser divino que es Dios, y los seres extensos que son todos

⁷⁰ Descartes. *Ibid.* Pág. 159.

aquellos que tienen una extensión y un volumen que es el Mundo. Lo que aquí es sorprendente es que Descartes realiza una gran escisión al poner el cuerpo humano y aún el suyo propio dentro de la categoría de cosas extensas, separando en primer lugar el cuerpo de la conciencia y la razón y separando también su yo de los otros seres humanos. Nuevamente tenemos una concepción dualista en la que lo propiamente humano es la cosa pensante y hay otra cosa ajena a él que es su cosa extensa, es decir su cuerpo –y también otros cuerpos, los cuerpos de los otros–.⁷¹

Martín Buber y muchos otros pensadores consideran que a toda revolución científica le sigue una revolución cosmológica y, por ende, un cisma antropológico. Platón, Aristóteles y Santo Tomás⁷² tenían una visión del cosmos como un orden en el que cada cosa ocupaba –o al menos debía ocupar– su lugar. En ese mismo sentido, el hombre no les resultaba un problema pues ocupaba el lugar que debía ocupar como parte de ese orden del Mundo. No es sino hasta la revolución copernicana que esta cosmovisión se ve resquebrajada y las nociones de finitud e infinitud espacio-temporal se le presentan al ser humano como imposibles de ser conciliadas con la antropología del hombre como una cosa más entre las cosas. Pascal es el representante de esta humanidad que descubre su insignificancia ante la idea del infinito y es Descartes quien enfrenta esta gran inseguridad fundamental y trata de resolverla tanto con su *Discurso del Método* (1637), como con sus *Meditaciones metafísicas* (1641). Descartes plantea la duda radical y la

⁷¹ La idea del ser extenso la podemos ver aplicada a "el otro" como un objeto manejable y programable por medio de un contrato que se establece *contra natura* para vivir en sociedad; postura que vemos en los contractualistas del siglo XVII como Thomas Hobbes, John Locke y en del siglo XVIII como Jean-Jacques Rousseau.

⁷² Tomás de Aquino, Santo (1225-1274), filósofo y teólogo italiano, en ocasiones llamado Doctor Angélico y El Príncipe de los Escolásticos, cuyas obras le han convertido en la figura más importante de la filosofía escolástica y uno de los teólogos más sobresalientes del catolicismo. Durante el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino buscó reconciliar la filosofía Aristotélica con la teología agustiniana. Tomas utilizó tanto la razón como la fe en el estudio de la metafísica, filosofía, moral y religión. Aunque aceptaba la existencia de Dios como una cuestión de fe, propuso cinco pruebas de la existencia de Dios para apoyar tal convicción. <http://www.monografias.com/trabajos5/santom/santom.shtml#intro> (Enero, 2004)

resuelve con un yo tan radical y trascendental que en realidad no es nadie concreto. Kant (1724 – 1804) no da respuesta a la angustiada pregunta de Pascal –qué soy en la infinitud del universo–, pero es el primero que capta con gran profundidad que es necesario conocerse a sí mismo para autodeterminarse y nos impele a atrevernos a asumir la mayoría de edad que la concepción judeo-cristiana no puede tener. No es sino hasta Hegel (1770-1831) quien quiso en una misión titánica establecer el nuevo orden del mundo, afirmando con su Dialéctica del Espíritu un pensamiento binario, progresivo, en el cual el Espíritu se devela a sí mismo hasta el Absoluto.⁷³

Pero volviendo a Kant, para éste, la naturaleza del ser humano es la de un ser racional que se autodetermina siguiendo los principios de su propia razón. Específicamente en el ensayo “Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita” de 1784, explica la naturaleza de esta razón humana y su inserción en la Historia Universal:

“Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humanan en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie

⁷³ Cfr. Buber, Martín. *Op. Cit.* Págs. 33-41.

puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales. (...) No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.”⁷⁴

Y subsume los fines de la racional individual a las leyes generales de la Naturaleza siguiendo nueve principios como hilos conductores para una Historia Universal, de los cuales retomaremos cinco que nos servirán para delinear su concepto de ser humano y de historia:

Primer principio: *“Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.”*⁷⁵ (...) Con un eco por demás aristotélico⁷⁶, Kant explica que en la ciencia natural teleológica un órgano que no tenga un fin que lo especifique, representa una contradicción, un juego sin sentido de la Naturaleza, y como la Naturaleza no realiza estos juegos, entonces todo órgano debe estar especificado por su objeto, es decir, debe tener un fin.⁷⁷

Segundo principio: *“En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar*

⁷⁴ Kant, Immanuel. *“Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita”* en *Filosofía de la Historia*. Tercera reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1981. Págs. 39 – 40.

⁷⁵ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 42.

⁷⁶ Cfr. Bielsa Drotz, Antonio. “Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant.” *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Madrid. 2000, Vol. 56. Núm. 216. Pág. 390.

⁷⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Op. Cit.* Pág. 42.

*completamente en la especie y no en los individuos.*⁷⁸ Si en el primer principio parte de la ley de la Naturaleza sobre la finalidad de todo órgano, aquí agrega que el órgano que especifica al ser humano es la razón y explica lo que entiende por ésta como la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus capacidades más allá de las limitaciones del instinto animal y –lo que es importante resaltar–, esta facultad racional “no conoce límites a sus proyectos.”⁷⁹ Sin embargo, la razón no actúa instintivamente sino que lo hace a través de tanteos, ejercicio y aprendizaje para poder ir avanzando en el conocimiento; por lo que requiere de un tiempo considerable para poder llegar a usar a la perfección todas sus disposiciones naturales. Para ello necesita de una serie incontable de generaciones que se transmitan sus conocimientos para que, finalmente, la humanidad llegue hasta una etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención. Para Kant esto tiene que ser así para el hombre pues si no fuera la meta de sus esfuerzos la perfección del uso de la razón, sería como reconocer sus disposiciones naturales como *ociosas y sin finalidad*, lo cual sería contrario a toda ley de la Naturaleza.⁸⁰

Tercer principio: “*La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.*”⁸¹ Para Kant, la Naturaleza ha dotado al hombre de razón y con ello de libertad para que sea él mismo y por sus méritos quien obtenga su felicidad que no es otra que el perfeccionamiento de su propia racionalidad. De tal forma ha provisto la Naturaleza al hombre, economizando en sus capacidades

⁷⁸ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 42.

⁷⁹ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 43.

⁸⁰ Cfr. Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 43.

⁸¹ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 44.

animales, pero desbordándose en su capacidad racional que “Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar.”⁸² De esta última idea sobre el origen de la dignidad de la vida y bienestar del ser humano resultará uno de los sentidos que retomará más tarde en su ética cuando afirme que al ser humano sólo debe vérselo como un *fin en sí mismo* y también cuando requiera de un motivo que mueva al ser humano a actuar no solo *conforme* a deber sino *por* deber. Así para Kant “surge una referencia irreductible y exclusiva: <<el ser humano vive>>, y esa vida no telera ser indigna ante sí misma.”⁸³ De esta forma establece que la felicidad del hombre, si un contenido tiene, es saberse digno por actuar conforme a razón. Cabe agregar que ésta es una idea enriquecedora sobre el ser humano al dotarle de la total autoría de su propia vida y por ello del sustento de la dignidad de su vida por ser creación propia.

Cuarto principio: “*El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.* Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedades que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.”⁸⁴ Para Kant esta paradoja es la naturaleza propia del hombre pues tanto necesita de los demás como muestra resistencia a entrar y someterse a la sociedad; sin embargo, esta resistencia es positiva para Kant pues “despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr

⁸² Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 45.

⁸³ Bielsa Drotz, Antonio. “Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant.” *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica.* Madrid. 2000, Vol. 56. Núm. 216. Pág. 397.

⁸⁴ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 46.

una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir.”⁸⁵ Asimismo, este concepto de *insociable sociabilidad* es otro más que agregamos a las ideas sobre el ser humano por su riqueza de sentido, pues su evidente paradoja devela la incapacidad no sólo del sentido unívoco de la realidad humana, sino de la necesidad de acudir a otras estructuras narrativas paralelas que permitan apreciarlo en todas su complejidad. Este concepto nos permite también pensar al ser humano como un ser cuya identidad está en constante movimiento, lo cual implica que su identidad es narrativa y que se va dando en la relación dialéctica con lo otro: identidad como insociable sociabilidad.

Quinto principio: *El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general.*⁸⁶ En esta sociedad civil ideal podrán compaginarse “la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma”⁸⁷, y sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad que consiste en el desarrollo de todas sus disposiciones. Y reitera Kant que la Naturaleza ha querido que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin. Por esta razón, “una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie.”⁸⁸ Finalmente reitera que toda la cultura, todo el arte y el orden social en general son producto de esta insociabilidad la cual se ve ella misma necesitada de someterse a disciplina para poder ser reconocida y alabada por los demás

⁸⁵ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 46 – 47.

⁸⁶ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 48.

⁸⁷ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 49.

⁸⁸ Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 49.

y con ello desarrollar el germen de razón con el que la Naturaleza ha dotado el ser humano.⁸⁹

Aunque lo expuesto sobre la idea del ser humano de Kant puede ser suficiente para una noción acerca de las estructuras narrativas que nos ofrece el filósofo para construir la propia, es oportuno agregar que, como afirma Antonio Bielsa, dentro del cuerpo de la filosofía kantiana hay definiciones antropológicas explícitas –que Bielsa llama concientes– de Kant, pero también hay otras definiciones implícitas –o inconscientes–. Más adelante, cuando tratemos del sistema ético de Kant, agregaremos que aunque en *Fundamentos de Metafísica de las Costumbres* Kant trata de distanciar a la especulación pura práctica de cualquier consideración de la antropología empírica⁹⁰, no obstante ésta no es un elemento ajeno a cualquier faceta de motivación práctica, así como indispensable factor en cuanto al modo didáctico a través del cual puede ser transmitido el deber. Aspectos que corresponderían a la definición antropológica consciente en Kant y de los que él mismo afirma que la teoría moral formal debe combinarse con ciertos datos antropológicos para poder justificar su título de <<práctica>>.⁹¹

Por ahora, nos interesa retomar algunas de las ideas antropológicas que, según Bielsa, son inconscientes para Kant y que considera pueden ser datos escasos sonsacables entre líneas o de sus escritos no publicados.⁹² El concepto más interesante del análisis que hace Bielsa de las ideas antropológicas inconscientes de Kant es el que tiene que ver con la resolución del problema de establecer un nexo entre lo inteligible y lo sensible

⁸⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 50.

⁹⁰ Cfr. Bielsa Drotz, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 381.

⁹¹ Cfr. Bielsa Drotz, Antonio. *Ibid.* Pág. 389.

⁹² Cfr. Bielsa Drotz, Antonio. *Ibid.* Pág. 388.

pues “...la razón debería poseer un principio que establezca un nexo de unión entre la realidad sensible que define cómo *somos* antropológicamente y la posibilidad inteligible que ordena cómo *deberíamos ser* moralmente: este es el principio teleológico.”⁹³ Más aún, es a partir de los datos antropológicos que retiene una antropología inconsciente trascendental para establecer este nexo que necesita.

Dentro de las ideas inconscientes, una de las nociones que Kant utiliza de humanidad como *fin en sí misma* tiene este fin de funcionar como vínculo entre lo inteligible y lo sensible “al utilizarla como canon para evaluar nuestro comportamiento, no se vacila en equiparar este término de comparación con ley. (...) [Así], Kant hace coincidir el diseño de la programática de los deberes morales humanos con el sentido y función de la idea de humanidad, resumiendo el catálogo de todas las normas éticas en el concepto del deber hacia sí mismo de elevar la propia perfección moral (es decir, de cumplir el mandato de la ley moral en la pureza de la intención y en la totalidad de los fines éticos). Esta idea de perfección nos reenvía al concepto normativo de humanidad como fin en sí mismo.”⁹⁴

En conclusión, podemos decir que la imagen que Kant tiene del ser humano es la de un ser cuya capacidad racional es lo esencial en su naturaleza. Esta capacidad racional es la que le permite desarrollar sus facultades naturales más allá del puro nivel instintivo y hasta la perfección. Así mismo, esta capacidad racional le permite descubrir su dignidad humana, así como ser el canon a través del cual puede calibrar sus actos en función del nivel de perfección que no tiene límites a los proyectos que se impone. Todo lo anterior

⁹³ Bielsa Drotz, Antonio. *Ibid.* Pág. 390.

⁹⁴ Bielsa Drotz, Antonio. *Ibid.* Pág. 392 – 393.

sin dejar de considerar su insociable sociabilidad que le permite no caer en el tedio de la vida fácil, sino despertar la motivación de llevar al máximo sus facultades naturales.

Pasemos ahora a revisar la propuesta racionalista de Hegel, no sin antes advertir que por la relevancia del pensamiento hegeliano en la concepción contemporánea que tiene el ser humano de sí mismo, vamos a detenernos un poco más en su propuesta antropológica como culminación del racionalismo occidental hegemónico iniciado por Platón.

Para la mejor comprensión de la antropología hegeliana, consideramos necesario dar una explicación somera de su sistema filosófico. ¿Por qué es importante tener una visión total de la filosofía de Hegel? Porque esta filosofía es como ninguna un sistema cerrado y perfectamente interconectado, por ello, hablar de uno de los elementos del sistema es hablar de la totalidad del mismo. Posteriormente explicaremos la dialéctica del Amo y el Esclavo y la valoración que hace Hegel del papel del esclavo para la construcción de la Autoconciencia; para poder relacionarla en el siguiente capítulo con la propuesta de sentido que hace Hegel en *El sistema de la eticidad*.⁹⁵ Así apreciaremos si logra Hegel dar respuesta a la pregunta de su época, si logra la reconciliación del hombre con el mundo sin perder la individualidad en la Unidad Total.

Ramón Xirau nos dice en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*⁹⁶ que a pesar de que la vida de Hegel transcurre en pleno periodo romántico, es necesario hacer algunas precisiones para ubicar justamente su pensamiento. El término romántico puede ocasionar diversas interpretaciones pues se agrupan en torno a esta época autores tan

⁹⁵ Hegel, G. W. F. *El sistema de la eticidad*. Colección Pensamiento Filosófico. Monte Ávila editores. Venezuela, 1990.

⁹⁶ Xirau, Ramón. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Undécima edición U.N.A.M. México, 1990.

diversos como propuestas tan opuestas que nos harían dudar de la ubicación de Hegel como romántico. Y es que, como dice Xirau, cualquier época y cualquier movimiento de ideas se define más por el clima en que viven sus autores, artistas y filósofos que por una reacción unánime al mismo clima.

El romanticismo es, entonces, una forma cultural que obedece a un mundo convulsionado, en movimiento, que a veces es enfrentado con la nostalgia del pasado, o en ocasiones con propuestas de pretensión sistémica que dan cuenta de la totalidad. En este sentido, la filosofía de Hegel está dedicada a encontrar un método que explique este movimiento; “toda ella es una filosofía en movimiento que quiere responder al hecho móvil de la realidad tanto física como espiritual.”⁹⁷

Así, la corriente filosófica de la época de Hegel, denominada *Veveinigungsphilosophie*, se caracteriza por la preocupación de la reunificación de lo separado. Encontrar el principio que explicase las escisiones en las que vivimos, pero que también fuese capaz de desaparecer el antagonismo entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, naturaleza y espíritu, finito e infinito, para alcanzar la *Alleinheit*, la unidad total o Absoluto en la que Todo es Uno y Uno es Todo. Y precisamente a los amigos Hegel, Schelling y Hölderlin les preocupaba este problema, y más aún, les preocupaba cómo no perder la identidad en la fusión con el otro. A diferencia de Hölderlin, inspirado en su protector Schiller, que pensaba que nunca se logra la unificación total, que siempre queda alguna disonancia, alguna escisión y que sólo la muerte puede lograr la unidad total,⁹⁸ Hegel toma como impulso fundamental el pensamiento de su amigo y comprende que debe ir más allá, encontrar la Unión Total en la historia.

⁹⁷ Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 289.

⁹⁸ Cfr. Cortés Gabaudán, Helena. *Claves para una lectura del Hiperión*. Editorial Hiperión. Madrid, 1996.

Por tanto, la filosofía de Hegel es una filosofía del movimiento y de la identidad que encuentra en un principio supremo la unión de los opuestos y la estabilidad última de todo lo que se mueve. Este es el sentido del método dialéctico que emplea en toda su obra: mostrar cómo en el movimiento que encuentra en todas las cosas, en la naturaleza y en el pensamiento, hay una profunda unidad.⁹⁹

Pasemos ahora a revisar someramente algunos conceptos del sistema Hegeliano que serán utilizados en la comprensión y análisis crítico de la antropología hegeliana, como lo son el método dialéctico, el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo, el espíritu absoluto. Iniciando con el método, Hegel utiliza el método dialéctico para entender el movimiento, aunque podemos encontrar antecedentes de este método desde Heráclito que hacía depender el movimiento de la presencia de los opuestos y de él siguieron Platón y Aristóteles, y el mismo Kant lo utilizó para explicar el juicio.¹⁰⁰

“Desde el punto de vista formal, el método dialéctico consiste en afirmar, revolucionariamente, que la verdad no surge de la identidad, sino de la oposición y aún de la contradicción. (...) de la oposición de dos términos surgirá un tercer término (la síntesis), en la cual A y no-A vendrán a unirse para adquirir sentido y para dar lugar a una nueva realidad o a un nuevo concepto.”¹⁰¹

Con este método establece también que cualquier término, físico, espiritual o moral, contiene en sí su propia negación que aunque no definitiva, sí conduce a la afirmación

⁹⁹ Cfr. Xirau, Ramón. *Op. Cit.* Pág. 290.

¹⁰⁰ Cr. Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 290.

¹⁰¹ Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 290.

de una síntesis enriquecida por la presencia de los contrarios, como veremos más adelante en la dialéctica del amo y del esclavo. Esto también lo lleva a concebir lo negativo, el error o la desilusión como elementos fundamentales y necesarios del proceso de unificación. De este método dialéctico también se deducen las nociones de progreso y de enriquecimiento pues en cualquier triada de afirmación, negación y negación de la negación, la tesis es siempre más primitiva que la síntesis y esta última con más contenido que las anteriores. Al aplicar su método a todo su sistema, podemos entender a éste como un enriquecimiento progresivo: un progreso cada vez más lleno de contenido espiritual.¹⁰² El universo es entonces el constante movimiento de ausencia a presencia, y cuando se refiere al Espíritu Absoluto es el mismo concepto de progreso en todas las determinaciones de la naturaleza, del espíritu individual, de la historia, de la sociedad y del pensamiento. Así encontramos que la naturaleza es primero inorgánica, después orgánica hasta llegar al espíritu.

De la naturaleza orgánica viva se sigue el espíritu subjetivo concreto, el espíritu subjetivo como lo más alto del mundo natural y lo más elemental del mundo espiritual también sufre un enriquecimiento interior que va del “alma”, que participa de los elementos naturales, principio de vida; la “sensación” primer despertar consciente del alma; y la “conciencia” como reflexión consigo misma en tanto que fenómeno. Así:

“Percepción, entendimiento, conciencia de sí, van construyendo la espiritualidad del espíritu, hasta llegar al principio superior de la razón, que es, por una parte, la idea de la identidad y, por otra, la posibilidad del conocimiento objetivo y universal.”¹⁰³

¹⁰² Cfr. Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 292.

¹⁰³ Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 293.

Hasta llegar propiamente al espíritu como la síntesis del alma y de la conciencia en la libertad como razón del universo. Sin embargo, el espíritu subjetivo, el individuo, no se realiza plenamente, de hecho el individuo solitario es imposible, la realización plena de la subjetividad sólo se da en sociedad.

Precisamente, el desarrollo de la sociedad constituye la filosofía del espíritu objetivo:

“... el espíritu objetivo formado sucesivamente por el Derecho, la Moralidad y el Estado es la manifestación de la divinidad y de la espiritualidad en el reino de lo humano de la finitud o por así decirlo, la presencia del absoluto en la historia de los hombres.”¹⁰⁴

Así como en el espíritu subjetivo vimos un progreso, en el espíritu objetivo iniciamos con el Derecho como la primera forma de libertad racionalmente entendida. Posteriormente la Moralidad como la forma cuya realización es la felicidad de los individuos. Hegel piensa que el verdadero sentido de la moral ha de encontrarse en las diversas formas que conducen al Estado (familia, sociedad civil) como la sustancia social consciente de sí misma.¹⁰⁵ El Estado es la forma más alta y más espiritualizada del espíritu objetivo. Finalmente, la historia para Hegel será el conjunto del desarrollo de todos los pueblos, en una visión unificadora, determinista, totalitaria que no concibe ni la diferencia, ni la digresión. La razón universal determina el curso de los hechos pues la historia es el progreso de la naturaleza al Espíritu Absoluto.

¹⁰⁴ Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 294.

¹⁰⁵ Es la idea que desarrolla en su obra *El sistema de la eticidad* (1801-1802).

Finalmente llegamos a la idea de Espíritu Absoluto como la realización máxima del hombre y del mundo en un progreso interior y la filosofía concebida como autorreflexión y reflexión sobre la razón, el Absoluto. Xirau dirá que la filosofía de Hegel es, entonces, una filosofía circular porque lo que en un principio era la preocupación de Hegel –la noción vacía del Ser– ahora es el Ser Absoluto que se ha ido cargando de contenido, es la totalidad de los contenidos que se ha ido formando de la lógica desde la naturaleza, el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo, hasta el Absoluto.¹⁰⁶

En su búsqueda por darle contenido y unificación al Ser, Hegel escribe su obra maestra intitulada *Fenomenología del Espíritu* (1807). En ella, utilizando nuevamente el método dialéctico y de una manera por demás sistemática, inicia el recorrido de la espiritualización del espíritu. En los primeros tres capítulos se dedica a explicar el surgimiento del espíritu en la naturaleza, pero el sistema de Hegel no concibe la realización de la conciencia de manera individual y solipsista;¹⁰⁷ por ello, en el capítulo IV expondrá el único camino para el surgimiento de la autoconciencia. Nos interesa especialmente este pasaje de su *Fenomenología* porque consideramos que al interpretarlo podemos deducir su concepción antropológica y la relación que guarda ésta con su propuesta de eticidad: la realización¹⁰⁸ de la autoconciencia por medio del reconocimiento, el goce, el lenguaje y el trabajo.

Con Descartes y con Kant habíamos visto que el hombre toma conciencia de sí cuando dice Yo, pero era un Yo Cognoscente; en cambio, si bien en Hegel también el hombre toma conciencia cuando dice Yo, éste es un Yo del deseo que quiere la otra

¹⁰⁶ Cfr. Xirau, Ramón. *Ibid.* Pág. 302.

¹⁰⁷ Cfr. Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Segunda Edición. Editorial Laia. Barcelona, 1979. Pág. 79.

¹⁰⁸ Para Hegel, realización de la autoconciencia es concordancia con la razón absoluta.

autoconciencia que se le presenta frente a él como libertad. En realidad el Yo de Descartes y de Kant no realizaban plenamente la autoconciencia pues el yo cognoscente se pierde en el objeto olvidándose de la autorreflexión y el auto-reconocimiento que lleva a la autoconciencia. Para Hegel sólo la experiencia de la apetencia hace volver verdaderamente la conciencia a sí misma.¹⁰⁹

Por ello, para hablar de autoconciencia primero tiene que partir del concepto de deseo. Si bien, la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal¹¹⁰, el deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, pero no la condición suficiente para ella. Por sí solo ese deseo no constituye más que el sentimiento de sí.¹¹¹ Pero para que haya Autoconciencia se requiere que la apetencia se oriente sobre un objeto no-natural para que se supere lo natural. El mismo deseo es lo único que supera a la realidad dada, por eso debe orientarse hacia otro deseo. Es decir, un deseo que se dirige hacia otro deseo. Desear un deseo es querer superponerse a ese deseo, no se desea el objeto deseado sino el deseo mismo: deseo que me desee, deseo el deseo del otro. Si la condición de la humanidad en el hombre es la autoconciencia y ésta no se logra en la pura satisfacción natural sino que requiere de satisfacerse en el deseo mismo para poder auto-realizarse, con esto Hegel está declarando que la realidad –realización– humana sólo puede ser social. “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.”¹¹² El ser humano no puede constituirse si por lo menos dos deseos no se enfrentan. “La autoconciencia es

¹⁰⁹ Si bien, a diferencia de Descartes y de Kant, su planteamiento inicial es existencial, habría que cuestionar si al final de su filosofía, al enaltecer la razón absoluta como subsumiente de la singularidad, no olvida este planteamiento existencial y por ello personal.

¹¹⁰ Por eso, como veremos más adelante, la autoconciencia lograda por el siervo no deja a un lado la necesidad natural. Cuando Hegel dice superar la vida no significa terminar con ella.

¹¹¹ Cfr. Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires, 1975. Pág. 11.

¹¹² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Undécima reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1998. Pág. 112.

en sí y para sí en cuanto que y porque es *en sí y para sí* para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce.”¹¹³ La realidad humana es en tanto que reconocida, sólo siendo reconocido por otros, un ser humano es realmente humano, tanto para él mismo como para los otros. En otras palabras, el hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, hacerse reconocer por él. “Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad¹¹⁴ e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es *nosotros* y el *nosotros* el *yo*.”¹¹⁵

En el surgimiento de la humanidad, el hombre no es autoconciencia si no hasta el enfrentamiento con el otro. La conciencia para satisfacer plenamente su deseo, debe dirigirse a otro deseo, como hemos dicho, y ese otro debe hacer lo mismo que ella para presentarse como deseo. Así, al enfrentarse deben, según Hegel, arriesgar la vida, su enfrentamiento, al sacrificar la vida, es una lucha a muerte. Pero, ¿qué quiere decir en Hegel lucha a muerte o arriesgar la vida?. Obviamente que para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que realidad “reconocida”, hace falta que ambos oponentes queden con vida después de la lucha, pues de lo contrario, si muere alguno o ambos, sólo serán ya objetos. Si sólo uno queda con vida, ya no podrá realizarse plenamente porque faltará el reconocimiento del otro como deseo, condición necesaria para la autoconciencia. Nos parece que lo que Hegel quiere decir con arriesgar la vida hasta la muerte, tiene un sentido dialéctico, nos parece que quiere decir –y lo dice al caracterizar al amo– dejar de ser un ser determinado por la naturaleza, por su animalidad, arriesgarse

¹¹³ Hegel, G. W. F. *Ibid.* Pág. 113.

¹¹⁴ Para Hegel, libertad significa la adecuación de la voluntad individual a la razón absoluta.

¹¹⁵ Hegel, G. W. F. *Ibid.* Pág. 113.

a probar otras formas no animales de ser; y es precisamente el poner en riesgo la vida por lo que se reconoce la libertad de determinación.¹¹⁶ Cabe agregar que, siguiendo su método dialéctico, sólo en la disolución de la tesis en la antítesis y de ésta en la primera, puede lograrse la síntesis, la humanidad.

Es sorprendente observar cómo, en una demostración de capacidad sintética admirables, Hegel da cuenta: 1. Del fundamento de la humanidad en la angustia y el trabajo – debilidad y fuerza-. 2. Del fundamento del ser humano como ser social y 3. De la autoconciencia y su realización en la historia.

Precisamente en este capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* y con esta figura del Amo y el Esclavo, Hegel ilustra el advenimiento del hombre como ser histórico capaz de progreso, finito pero a la vez infinito en su unión al espíritu. No podemos hablar realmente del hombre en Hegel sino hasta este momento, pues no es sino hasta ahora que el hombre ha experimentado la angustia de la muerte, que sabe que el mundo natural le es hostil y que debe superarlo por medio del trabajo, eventos que le permiten la apertura a la autoconciencia. En estos dos momentos: temerse mortal y superar la angustia en el trabajo, es como el hombre adquiere verdadera, profunda y duradera conciencia de sí, creando un mundo humano para habitar en él. Propuesta hegeliana que retomaremos en el capítulo IV sobre la relación óptica entre el ser humano y el trabajo.

Por otro lado, para Hegel, el hombre es el lugar y el medio donde la razón del mundo se conoce a sí misma y por ello no hay límite alguno para que el hombre pueda conocer. Podemos postular que el sistema de Hegel representa dentro del pensamiento occidental,

¹¹⁶ Hegel no habla de libertad de elección sino de libertad de determinación, el hombre al poder ser indeterminado con respecto a la naturaleza, es el único ser libre y por ello histórico.

la tercera gran tentativa de seguridad: después de la griega clásica y la teológica de Santo Tomás, la logológica de Hegel.¹¹⁷ Así como lo observamos en la concepción judeo-cristiana, encontramos también en la concepción racionalista un mesianismo, aunque aquí se ha secularizado.

Si bien es cierto que la concepción racionalista del ser humano es una concepción muy halagadora: el ser más poderoso sobre la tierra –y por qué no, del universo–, que gracias al poder de su razón es capaz de llegar a conquistarlo todo, no debemos olvidar el problema epistemológico que enfrentamos al ser sujeto y objeto de estudio simultáneamente. Nos referimos a la ceguera antropológica que este círculo hermenéutico provoca, expuesta en el capítulo anterior. ¿Cómo ser objetivos ante la valoración de nosotros mismos?, o mejor dicho, ¿cómo no dudar de la supervalía con la que nos auto-describimos? Y en este orden de ideas podemos encontrar aspectos que nos lleven a pensar que la concepción racionalista de nosotros mismos es una visión parcial e incluso –en algunos grados– inhumana por no adecuarse a las capacidades humanas, pues la razón es encumbrada a un nivel de omnipotencia divina. Uno de ellos es la minusvalía o desprecio con que es visto en *el* ser humano todo lo *otro* que no es razón, al menos en los términos tradicionalistas cartesianos en los que se concibe a la razón. Al grado por ejemplo de Descartes que considera a lo no racional y al cuerpo como *res extensa* ajena a su ser verdadero. De la misma manera, otro aspecto a considerar es que sólo lo conocido racionalmente –reducido al método científico– es real, es decir, que sólo lo observable, mensurable, contrastable, comprobable, existe. Podemos encontrar una gran fe en el poder de nuestra razón que no sólo puede conocerlo todo, sino que como conoce los fundamentos científicos de "lo verdadero"

¹¹⁷ Cfr. Buber, Martín. *Op. Cit.* Pág. 44.

puede también controlar, predecir, planear, transformar todo, por ello, la razón domina al mundo y la historia ha transcurrido y deberá seguir transcurriendo lógicamente (Hegel). Se piensa entonces en una uniformidad de la naturaleza humana inmutable y en un gran desprecio por todo aquello que no sea “racional”.

De esta concepción del ser humano se desprende una imagen de la historia progresista en la que el valor supremo es el progreso hacia la perfección. Si bien Kant nos retó a atrevernos a pensar por nosotros mismos y a independizarnos de la tutela de Dios, la concepción racionalista terminó reemplazando el lugar de Dios por el lugar del hombre con la creencia en la omnipotencia de la razón humana sobre cualquier otro tipo de dimensión humana. Sin embargo, ésta es también una concepción excluyente: desde los antiguos griegos que consideraban como ciudadanos sólo a los hombres libres y excluían de esta categoría a los esclavos, a las mujeres y a los niños, pasando por Descartes que excluye de la realidad humana al cuerpo, y siguiendo por Kant y Hegel que postulan una sola forma de racionalidad. Así podemos reducir esta concepción a la dicotomía entre conceptos como razón técnica vs. otras formas de racionalidad, progreso vs. retroceso, unidad vs. diversidad, universal vs. regional, perfección vs. error, salud vs. enfermedad, juventud vs. vejez, control vs. caos. Dicotomía en la que el primer elemento es supervalorado en relación con el segundo.

Como promesa de seguridad, la concepción racionalista del *Homo sapiens* es tentadora, pero como totalidad de lo humano resulta insuficiente pues excluye otras dimensiones no menos humanas. Como propuesta ética el racionalismo deontológico es un aspecto necesario pero no suficiente para la consecución de la reflexión Ética pues la norma por sí misma no tiene sentido, sólo lo tienen si conduce al bienestar del ser humano. Por la

concepción racionalista hemos negado otros ámbitos de la vida, queriendo racionalizar todo, nos hemos escindido y separado del mundo natural. Sin embargo, debemos tomar muy en cuenta la afirmación de Scheler...”Es de capital importancia el darse bien cuenta de que esta doctrina del *homo sapiens* ha tomado en toda Europa el carácter más peligroso que una idea puede tomar: el carácter de evidencia.”¹¹⁸ La evidencia que pretende constatar que lo correcto es lo racional científico-técnico. Pasemos ahora a revisar lo que la concepción vitalista del ser humano tiene para ofrecernos en una visión más compleja de la condición humana.

2.1.3. Concepción vitalista: *Homo faber*

Esta concepción no reconoce la facultad racional del ser humano como una potencialidad hegemónica que lo distinga como especie superior sobre los demás seres vivos; sino que la razón es solo una herramienta más cuya función es la satisfacción de necesidades instintivas, como lo hacen el resto de los animales. Así pues, el ser humano es un animal instintivo-técnico que utiliza señales e instrumentos, pero que consume demasiada energía en el cerebro; la razón –en esta concepción– no tiene un origen metafísico sino que es el resultado de una evolución que ya encontramos en algunos mamíferos superiores. De hecho, el ser humano es un animal bastante deficiente en términos de supervivencia comparado con otras especies más antiguas. Cabe resaltar que esta idea del ser humano está muy extendida en el ámbito de la medicina y de algunas corrientes psicológicas, independientemente de las creencias religiosas del investigador.

¹¹⁸ Scheler, Max. *Op. Cit.* Pág. 30.

En esta concepción del ser humano encontramos fundamentados pensamientos positivistas y utilitaristas como las de F. Bacon, D. Hume, James Mill, A. Comte y H. Spencer y los evolucionistas Ch. Darwin y J-B. Lamarck; aunque también con algunas variantes se pueden encontrar pensadores del instinto como Th. Hobbes y N. Maquiavelo, progenitores de L. Feuerbach, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, S. Freud y A. Adler.¹¹⁹ Aunque no sería justo y sí reduccionista enmarcarlos a todos en una misma propuesta antropológica, Scheler sintetiza en tres respuestas básicas a la pregunta qué es el hombre: 1. Es un animal de señales. 2. Es un animal de instrumentos. 3. Es un animal cuyo cerebro consume demasiada energía.

Esta perspectiva, aunque desplaza al hombre y su racionalidad del puesto de honor en la naturaleza en el que lo habían colocado tanto la concepción judeo-cristiana, como la concepción racionalista, tratará de superar definitivamente el reduccionista dualismo del cuerpo y el alma que tanto una como otra concepción han mantenido. Así como la ilusión de que actuamos conducidos por una recta razón y, por lo tanto, que podemos al unísono comportarnos a partir de postulados y principios racionales. Esta superación se realizará por medio de un análisis más profundo de los instintos tanto animales como humanos. Análisis que nos revela que la condición humana es una caja de pandora que contiene un sinnúmero de manifestaciones, implicaciones y posibilidades.¹²⁰

Scheler clasifica los estudios de los instintos en tres grandes grupos: a) los instintos de producción con sus variantes sexual, de crianza, de libido; b) los instintos de crecimiento y poderío (políticos); c) los instintos de conservación y nutrición

¹¹⁹ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 40.

¹²⁰ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 41.

(económicos). Para esta postura dichos instintos dominan las acciones del hombre y ninguna fuerza racional podrá controlarlos porque son inconscientes.

Así mismo, según Scheler, de estos instintos se desprenden las tres teorías de la historia predominantes y sus concomitantes sistemas éticos: a.1) Teoría de la mezcla y separación de la sangre (Schopenhauer, Freud). b.2) Teoría del poderío político (Hobbes, Maquiavelo). c.3) Teoría económica de la historia, como la marxista, cuyo motor es la lucha de clases por el poder económico.¹²¹

Scheler considera que hasta la época en que realizaba su texto se seguía creyendo en la unidad de la evolución de la historia y de la humanidad a un estado perfecto. Estas posturas vitalistas tienen como común denominador una cierta unidad de la historia dada una evolución, una selección natural que corre el riesgo de dejar fuera cualquier diversidad cultural. Y en este sentido encuentra un sutil punto de comunión de la concepción del *homo faber* con las concepciones judeo-cristina y del *homo sapiens*. Afirma que no es sino hasta Schopenhauer que esta ilusión de la unidad en la historia y la fe en la mejora continua ya no se da y de ahí desprende la cuarta concepción del ser humano que encuentra en su recorrido por la historia y que veremos más adelante.¹²² Creemos, no obstante, que Nietzsche (1844 - 1900)¹²³, como filósofo de la sospecha y la disidencia, tampoco comulga fielmente con esta visión evolucionista.

No sin reconocer el extremo en que han caído algunas concepciones que niegan el esencialismo como el utilitarismo de J-S. Mill, podemos rescatar, sin embargo, algunas ideas que nos permiten una perspectiva complementaria de lo humano, diferente a lo

¹²¹ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 42 y ss.

¹²² Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Págs. 47- 48.

¹²³ Filósofo al que dedicaremos más adelante un apartado especial.

puramente racionalista: el hombre no es un ser acabado y, por el contrario, podemos tratar de comprender al hombre a partir del mundo animal-natural, aspecto que no solamente se había olvidado sino incluso hasta negado. Y definitivamente creemos que independientemente de lo acertado o no de los métodos psicoanalíticos, Freud aportó una perspectiva muy valiosa a la interpretación del ser humano. Gracias a sus conceptos del inconsciente y de las fuerzas propulsoras de vida y de muerte, podemos ahora concebirnos como seres con una gran profundidad psicológica, falibles, complejos; y no como los seres planos y programables del racionalismo tradicional. Ya no las dos caras de una misma moneda de la concepción judeo-cristiana y de la concepción racionalista, sino un ser multifacético. En cuanto a la relación con un sistema ético determinado, la concepción vitalista se alejaría de cualquier pretensión de controlar la condición humana si esto es en detrimento de la vida misma.

La concepción vitalista comprende diversidad de pensamientos centrados en la idea del ser humano como ser vital integrado a la Naturaleza. En este sentido, las propuestas acerca de la temporalidad varían con respecto a cada teoría, pero una imagen de la historia que es compartida por varios de ellos por ser vitalistas es la de el tiempo como el ciclo natural de la vida¹²⁴, algunas veces matizado con la idea de *corsi e recorsi* de J-B. Vico, es decir, el tiempo es el ciclo natural de la vida, pero cada vuelta de tuerca no es exactamente la misma sino que se va cargando con las experiencias superadas de las vueltas anteriores en una especie de movimiento envolvente y progresivo. Es decir, el círculo se convierte en una espiral progresiva, como sucede en la concepción de la historia de Marx en la que se ha tenido que ir pasando por una serie de etapas necesarias pero no suficientes para poder llegar al estado ideal que es la sociedad sin clases, siendo

¹²⁴ Por ejemplo la idea del *Eterno retorno de lo mismo* de Nietzsche que expondremos más adelante.

la propuesta marxista tan escatológica como la historia dialéctica de Hegel o la misma promesa de salvación de la concepción judeo-cristiana. En este aspecto también podemos encontrar cierta similitud con la concepción racionalista pues finalmente hay un progreso y con la concepción judeo-cristiana pues finalmente hay una salvación.

La naturaleza progresiva en la historia de la concepción del homo faber revela uno de los grandes obstáculos en la certeza del conocimiento sobre lo humano que planteamos en el capítulo anterior: irremediablemente el ser humano cuando habla de sí, no puede dejar de verse desde una visión homocéntrica. Aunque la concepción del homo faber ya no sitúe al ser humano como la criatura más privilegiada de la creación¹²⁵, ni tampoco como la poseedora de una cualidad racional sin precedentes ni comparación en el resto del reino animal¹²⁶, sigue siendo su paso sobre el planeta un camino ascendente, competitivo, excluyente y evolucionista a una mejor condición.

2.1.5. Concepción del ser humano decadente

En oposición extrema a la concepción judeo-cristiana y a la concepción racionalista del *homo sapiens* que presentan a un ser humano si bien caído o animal, encumbrado por encima de los demás seres, esta cuarta postura concibe una necesaria decadencia del ser humano que lo sitúa como el peor error de la Naturaleza. Decadencia que surge en su misma esencia y origen. Así pues, el ser humano es un megalómano por causa de su propio espíritu.

¹²⁵ Concepción judeo-cristiana.

¹²⁶ Concepción racionalista.

La razón del ser humano no es ni creación divina ni evolución perfeccionista de la Naturaleza, en todo caso es el peor defecto de este ser, es una enfermedad, es una dirección morbosa de la vida universal. El ser humano mismo es una enfermedad.¹²⁷

Todo lo que el ser humano ha creado por vía de su razón lo ha hecho por debilidad biológica. Todos los productos de su razón no son más que negaciones de la vida, del instinto, de la intuición sensible, negaciones que lo incluyen a él mismo; todos esos conceptos son producto de su imposibilidad de construir más allá de sí mismo, de reconocerse, de vivirse. Aparecen aquí la vida y el espíritu como dos potencias absolutamente antagónicas, hostiles.¹²⁸

"La historia humana, según esto, no es más que el necesario proceso de *extinción* que se verifica en una especie herida de muerte, en una especie que nació ya herida de muerte, y que en su origen mismo (...) ha sido un *faux pas, un mal paso en la vida.*"¹²⁹

Esta concepción del hombre lo supone, contrariamente a las posturas judeo-cristiana y racionalista, en el último grado de la existencia de los seres. Sin embargo pensadores tales como Nietzsche y Émil Michel Cioran¹³⁰ han llegado a declarar que esta condición es la resultante de la concepción racionalista que en su afán perfeccionista a lo que ha llevado al ser humano es a su autodestrucción.

¹²⁷ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 54.

¹²⁸ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 58.

¹²⁹ Scheler, Max. *Ibid.* 59.

¹³⁰ Filósofo francés que nació en Rumania en 1911 y murió en París en 1995, inició su pensamiento en el existencialismo hasta llegar a caracterizarse por un pesimismo nihilista extremo. En sus ensayos insiste en negar la bondad y en afirmar la falsedad de todo pensamiento filosófico. Los títulos de sus obras son altamente ilustrativos de su pensamiento: *Breviario de podredumbre* (1949), *La tentación de existir* (1956), *Historia y utopía* (1960), *Del inconveniente de haber nacido* (1973), *El aciago demiurgo* (1974) y *Desgarradura* (1979).

La cuestión que se nos plantea ante esta cuarta opción es un problema fundamental para la Ética. Antes de establecer cualquier sistema ético, debemos de partir de la respuesta a la pregunta: El ser humano ¿es bueno o es malo?. Erich Fromm en su texto *Ética y psicoanálisis* (1986)¹³¹ afirma que ésta es la pregunta fundamental de la Ética. Si contestamos, como las posturas humanistas, que el ser humano tiene una naturaleza bondadosa y la capacidad racional para conocer el bien y tender a él, entonces ¿cómo podemos explicarnos sucesos tan dramáticos como la destrucción de las torres gemelas en N.Y. el 11 de septiembre de 2002?. Por el contrario, si contestamos a esta pregunta como lo hace la concepción del ser humano decadente, entonces toda teoría ética, toda ley moral es contra-natura, en otras palabras la ética negaría la realidad humana.

Si bien es cierto que pocos son los filósofos que se sitúan explícitamente en esta concepción¹³², un área de reflexión que nos revela esta postura y que debemos tomar en serio es la de la violencia humana. Violencia que de una u otra manera es la condición que subyace y se potencia en concepciones éticas competitivas, individualistas y utilitaristas como es la ética liberal de R. Nozick. Pero también en visiones escatológicas del mundo que proclaman el fin de los valores, de la humanidad, la pérdida de rumbo.

Un autor que ha estudiado el tema de la violencia humana es el etólogo¹³³ Konrad Lorenz en su obra *Sobre la agresión* (1971).¹³⁴ En este texto Lorenz expone sus

¹³¹ Cfr. Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Decimocuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

¹³² Nuevamente nuestra condición de sujetos de auto-conocimiento nos impide reconocer explícitamente cierta minusvalía y más bien tendemos a sobrevalorar nuestras capacidades humanas, problema que hemos llamado ceguera antropocéntrica.

¹³³ La etología es la ciencia que estudia el comportamiento del ser humano, pero a diferencia de la psicología en general que considera que el comportamiento humano es producto de impulsos individuales adquiridos, los etólogos consideran que los comportamientos se fundamenta en acciones grupales innatas.

investigaciones y deducciones acerca de la agresividad interhumana como un factor de supervivencia de los mismos miembros de la especie. Un factor que incluso debe persistir pues afirma que destruirlo puede llevar a algunas especies, incluyendo la humana, a desequilibrios sociales que impedirían la integración y la subsistencia en su comunidad. Si bien es cierto que las investigaciones y generalizaciones de Lorenz son actualmente cuestionadas en el ámbito científico y filosófico, lo cierto es que su concepción sobre la violencia innata de los seres humanos es una creencia extendida en muchos grupos humanos, creencia que subyace como modelo narrativo justificativo en acciones de competitividad, deslealtad, intolerancia, agresión y muerte, resultando con ello altamente improductiva cualquier apelación a las normas morales y éticas. En este sentido la línea progresiva de tiempo que representaba la concepción racionalista se revela como una línea torcida hacia la peor decadencia.

Aunque Lorenz da un sesgo de supervivencia a sus estudios sobre la violencia humana, acepta que es necesario reconducirla si es que no queremos convertirla en un factor de autodestrucción de la vida misma, dado el gran desarrollo que han adquirido los mecanismos de violencia actuales. Lorenz finalmente recomienda en su obra sobre la agresión que en vez de tratar de abolir la agresión humana puede y debe ser encausada por otras vías no mortales como lo son el deporte y la risa. El deporte como forma de competitividad pero acompañada de rituales altamente especializados como los de compañerismo del equipo y sin resultados catastróficos; y la risa como forma de reconocimiento de nuestra propia nulidad frente a la infinitud del universo.

¹³⁴ Lorenz, Konrad. *Sobre la agresión*. Siglo XXI editores. México, 1971.

2.1.5. Concepción del hombre responsable

Cuando Scheler llega a la quinta concepción de su propuesta de análisis afirma que si la postura del hombre decadente ha colocado a éste en el último escalón de los seres vivos, la quinta concepción recupera la conciencia que el ser humano puede tener de sí mismo. Su punto de partida es el "asco y el rubor doloroso" con que Nietzsche caracteriza al hombre en *Zarathustra*. El hombre responsable. "Esta nueva forma de antropología ha recogido la idea nietzscheana del "superhombre", dándole una nueva base racional."¹³⁵ Así esta concepción retoma los aspectos relevantes de las concepciones anteriores y no hace ver las múltiples posibilidades en las que se da el ser humano en su autoconcepción. Superando lo que haya de ser superado y potenciando lo que haya de ser potenciado.

Como pudimos observar, cada postura tiene sus aspectos enriquecedores pero también aspectos que pueden poner en peligro la existencia humana. La concepción del ser humano responsable parte del supuesto de que éste tiene la capacidad de autodeterminarse –capacidad necesaria para cualquier planteamiento ético–, pero ya no la capacidad *cuasi* divina que se atribuía la concepción racionalista, sino la capacidad humana que nos permite el reconocimiento de que no todo en el ser humano es consciente ni controlable, que es un ser falible y que hay otras dimensiones humanas que es necesario y placentero dejar ser y desarrollar.

El recorrido que hace esta concepción a través de las posibilidades de nuestro ser que las otras versiones nos dejan ver es similar al que realiza el viejo Harry Heller de la

¹³⁵ Scheler, Max. *Op. Cit.* Pág. 70.

novela *El lobo estepario* (1927).¹³⁶ En esta extraordinaria novela del alemán, premio Nobel, Hermann Hesse, el personaje principal es un sujeto producto de su época y en desacuerdo con el mundo; que trata de explicar su condición acudiendo a los dos conceptos extremos con los que la filosofía le ha provisto para entender-se, ser racional y ser animal. Pero esos dos conceptos no le sirven para comprender la totalidad de su ser y por ello no puede salir de su desasosiego existencial. La novela es el intento de este personaje por tener una imagen más completa de lo que es y así tratar de comprenderse. En su viaje por esa búsqueda irá pasando por una serie de experiencias que descubrirán su sensibilidad, su labilidad y su falibilidad y que lo llevarán hasta el Teatro Mágico, el lugar donde es posible acceder a todas las puestas de su ser que le revelan en todas sus posibilidades racionales, sensibles, pasionales, irascibles, multidimensionales. Finalmente debe reconocerse así: multidimensional; pero la razón no le servirá para asumirse, sólo la risa, el reconocimiento de su insuficiencia frente a la infinitud de lo posible, será la vía para desmontar los candados con los que lo sujeta la razón.

Además, para Scheler la concepción del ser humano responsable supone un nuevo ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad humana. Podemos o no saber de la existencia de un Dios, lo decisivo es "que no *puede* ni *debe* existir un Dios para servir de escudo a la *responsabilidad*, a la *libertad*, a la *misión*; en suma, al *sentido de la existencia humana*."¹³⁷

Hartmann afirma en su *Teología de los valores y metafísica del hombre* que sólo en un mundo no construido teológicamente tiene posibilidad de existencia un ser moral libre,

¹³⁶ Hesse, Herman. *El lobo estepario*. Ed. Época. México, 1977.

¹³⁷ Scheler, Max. *Op. Cit.* Pág. 71.

una "persona".¹³⁸ Sólo en libertad se podrá concebir la existencia de un ser moral. Pero no se habla aquí del asumir la responsabilidad de la humanidad sino de que la persona única y concreta asuma su responsabilidad. La historia pues no está sustentada en ninguna fuerza divina, metafísica, evolucionista, o progresista, ni sobre colectividades; la historia está hecha por los individuos concretos que se reconocen en su animalidad instintiva, en las profundidades desconocidas de su subconsciente, pero también y no mayormente en su racionalidad y productividad; y que se asumen responsables de su propia historia en un constante reconocimiento de sí mismos.

Aunque el texto *La idea del hombre y la historia* de Scheler es un texto póstumo pues fue publicado por primera vez en 1929, un año después de su muerte, en este texto ya aparece la idea de Scheler de la necesidad de desarrollar y escribir una antropología filosófica que se sustente en esta última idea del hombre responsable. Scheler estaba trabajando en este proyecto cuando le sobrevino la muerte y sólo algunos fragmentos de su propuesta antropológica fueron después reunidos en el texto *El puesto del hombre en el cosmos*. Sin embargo, el espíritu de la propuesta de la responsabilidad del ser humano puede verse continuado en el pensamiento que a mediados del siglo XX se expresa en otros filósofos como Martín Buber, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Erich Fromm, hermeneutas como Paul Ricoeur, cuya propuesta antropológica y ética trabajaremos más adelante.

Esta es la concepción antropológica que actualmente trata de conciliar a la Ética material y a la Ética formal, ambas Éticas momentos necesarios pero no suficientes por sí mismos. Finalmente, como propone Paul Ricoeur en su texto *Sí mismo como otro*¹³⁹

¹³⁸ Cfr. Scheler, Max. *Ibid.* Pág. 72.

¹³⁹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI, 1996.

se trata de encontrar una reflexión ética que nos conduzca a “vivir bien con y para los otros en instituciones justas”. Sin embargo, todavía requerimos de darnos tiempo para pensar, discutir y dialogar acerca de qué imagen de nosotros mismos podemos tener que nos permita el desarrollo de todas nuestras potencialidades, el reconocimiento del otro y la buena vida.

Por ahora retomemos como ejemplo de hombre responsable la propuesta filosófica que 20 años después de Scheler planteará Jean-Paul Sartre principalmente en su texto *El existencialismo es un humanismo* (1946).

Se ha denominado Filosofía de la existencia o existencialismo más que a una corriente de pensamiento a un modo de filosofar que tiene como punto de partida el plantear la cuestión del Ser desde el ser humano que está siempre en tensión entre el dato y el proyecto. De este modo, la mayoría de los historiadores de la Filosofía enmarcan dentro del título de existencialistas a filósofos tan diversos como Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset; sólo por mencionar algunos. El mismo Jean-Paul Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*¹⁴⁰ define que hay dos tipos de existencialismo, el cristiano y el ateo; y clasifica a Jaspers y Marcel en el primer tipo y a Husserl, en el segundo. Aunque estos mismos filósofos reniegan de su participación en algo denominado como tal. Es pues sólo Sartre quién se nombra a sí mismo como pensador existencialista.

¹⁴⁰ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un Humanismo*. Doceava reimpresión. Ediciones Quinto Sol. México, 1994.

Lo que expondremos ahora es el hilo conductor que hace posible la coherencia de pensamiento dentro de la filosofía sartreana desde su concepción del existente y su antropología filosófica hasta su propuesta ética existencial. Para lo anterior nos basaremos fundamentalmente en *El existencialismo es un humanismo*, texto que, pese a su brevedad, tiene el propósito de divulgar en palabras sencillas la esencia del pensamiento del autor.

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905, hizo estudios superiores en la Escuela Normal, y estudios de especialización en Berlín y en la Universidad de Friburgo; enseñó filosofía en Liceos de Havre, Leon y París. Fue parte del ejército francés durante la Segunda Guerra Mundial, y estuvo un año prisionero, después de lo cual se incorporó activamente al Movimiento de la Resistencia Francesa. Sartre nunca ocupó una cátedra universitaria; en cambio, como respuesta a su participación en la guerra y siendo coherente con su filosofía existencial, tomó la decisión de que no había filosofía válida sin el compromiso de la acción, por lo que a partir de ese momento participó activamente en mítines, proclamas y todo tipo de acción a favor de la libertad. En 1964 fue reconocido por su actividad como literato y pensador con el premio Nobel, el cual rechazó.

Sartre publicó un gran número de novelas, cuentos y obras dramáticas, por lo que mucha gente lo conoce como literato; pero aunque sólo publicó pocos textos de carácter meramente filosófico, no podemos considerarlo como un pensador poco sistemático y serio. Lo que sí podemos asegurar es la importancia que tiene Sartre como pensador en el pensamiento contemporáneo pues, cansado de los sistemas filosóficos idealistas que

habían olvidado la realidad concreta que vive el ser humano, vuelve la mirada a este ser en situación y lo toma como punto de partida y eje de toda su filosofía.

La filosofía existencial de Sartre parte de una concepción inmanentista del ser. Para él, sólo es posible conocer lo existente, y aunque parte del *cogito* cartesiano, supera el solipsismo en el que cayó su antecesor afirmando que la conciencia es siempre conciencia *de* algo, y que así como nos percatamos indudablemente de nuestra conciencia individual, de la misma manera no podemos negar la conciencia del otro pues se manifiesta en libertad; en una libertad que se nos impone y a la que no podemos reducir a simple objeto.

Así pues, Sartre plantea la cuestión del conocimiento de lo existente, lo que se da en una situación y circunstancia concreta, diciendo que no hay posibilidad de conocimiento de esencias porque lo que hay son existentes. El problema de la filosofía para él no es el problema de la metafísica tradicional, sino el de una ontología en la que la existencia precede a la esencia. Habla entonces de dos tipos de existentes: el *en sí* que es el ser de las cosas, es inmóvil, estático; y por otra parte, el *para sí* que es la conciencia humana, dinámica, activa, no ser. Estos dos tipos de seres están siempre en oposición, el *para sí* trata de captar al *en sí* para hacerse uno con él pero, por su misma constitución, esto es imposible pues son completamente opuestos.

Esta concepción ontológica, trata de llevarla a todos los ámbitos de la problemática filosófica. Para el caso de la presente reflexión nos ocuparemos de la explicación que hace en estos términos de lo que entiende por “condición humana”.

No podemos negar que la Antropología Filosófica de Sartre se opone a la esencialización del hombre y que por el contrario, siguiendo a Descartes, su punto de partida es la conciencia prerreflexiva. El único ser *para sí* es la conciencia humana, pero –a diferencia de lo que piensa Descartes– el hombre también tiene un cuerpo y una historia que son el objeto de su conciencia de *algo*. Por ser *para sí* se esforzará en unificar su conciencia con su *en sí*. Su existencia se dirigirá a esa unificación, pero como son dos seres completamente opuestos, la unión es imposible por lo que Sartre dirá que la existencia del ser humano es un sin sentido, un absurdo. “Increado, sin razón de ser, sin relación a ningún otro ser, el ser *en sí* es gratuito por toda la eternidad.”¹⁴¹

El único ser que tradicionalmente se ha concebido como la comunión del *para sí* y del *en sí* es Dios, sin embargo, Sartre piensa que eso es imposible, y que es el ser humano mismo el que ha concebido a Dios como ese ideal al que él mismo aspira. Como existencialista ateo, piensa que el hombre no tiene justificación para su existencia la cual está dada como de más. “Existir es simplemente *estar ahí*.”¹⁴² El sentido que el ser humano concreto le dé a su existencia individual es algo que él mismo decide; no hay valores ni principios que la rijan, el ser humano es el que intenta a éstos. El ser humano está irremediamente condenado a su libertad que es lo que lo constituye como ser *para sí*.

Qué significa esto, “que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya

¹⁴¹ Sartre, Paul. *El ser y la nada*. Segunda reimpresión. Alianza Editorial. México, 1986. Pág. 34.

¹⁴² Sartre, Paul. *La náusea*. Alianza Editorial. México, 1986. Pág. 171.

hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (...) el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”¹⁴³

Si bien el ser humano es constitutivamente un ser *para sí* cuya conciencia intencional es la que da sentido a su existencia, y por la cual es ineludiblemente libre, este ser humano concreto vive en una circunstancia y una situación específica que contextualizan su libertad. Así, Sartre se niega a hablar de una naturaleza humana universal, pues para él, el ser humano no es nada *a priori*; prefiere hablar entonces de “condición humana” conformada por la libertad como única posibilidad. No hay naturaleza humana, lo que hay es un ser *para sí* que va libremente haciéndose. “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser.”¹⁴⁴

Se le ha criticado a Sartre por esta negación de una naturaleza humana universal, diciendo que por ello su filosofía es individualista, solipsista y anárquica, a lo que Sartre contesta en *El existencialismo es un humanismo* que esta absoluta libertad implica a su vez una absoluta responsabilidad, el ser humano es responsable de lo que haga con su propia existencia, y al ser responsable de su existencia es también responsable de la condición de los demás. No por una ley universal sino porque cuando el ser humano actúa crea con sus actos nuevas circunstancias o reafirma las ya existentes; por eso, cuando el ser humano concreto actúa, decide por él y por el resto de los humanos.¹⁴⁵

¹⁴³ Sartre, Paul. *El existencialismo es un Humanismo*. Doceava reimpresión. Ediciones Quinto Sol. México, 1994. Pág. 33.

¹⁴⁴ Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

¹⁴⁵ Cfr. Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 35.

Así entonces, el *para sí* al darse cuenta de su conciencia de algo, simultáneamente se da cuenta de la existencia del otro como de otro *para sí* libre que con su libertad se le impone como un ser no objetable (ser *en sí*). La conciencia del otro “me” mira y con su mirada “me” objetiva, me hace un *en sí para él*. Como libertades distintas que son cada ser humano concreto, las relaciones inter-subjetivas serán siempre relaciones de conflicto; sin embargo, es en estas relaciones de conflicto en las que se hacen existentes continuamente siendo.

Así pues, podemos decir que la “condición humana” es la de un ser concreto haciéndose por medio de sus actos entre los otros. Para Sartre es más importante lo que se hace que lo que se dice o piensa, pues lo que se hace es lo que más se valora, incluso se puede actuar de “mala fe” engañándose a sí mismo, pero lo que finalmente quedará como aquello que más se valoró es lo que se hizo.

Sartre introduce en el problema de la acción el concepto de la *Autenticidad*. Como no hay naturaleza humana, no hay un patrón *a priori* de la acción humana, ni tampoco una justificación teleológica de ella. Entonces, lo que el ser humano hace, lo hace con absoluta libertad, por lo tanto, será auténtica su existencia si su acción es conforme con lo que libremente ha decidido que sea lo mejor.

Sartre trata de salvar su postura ética de las críticas que se le hacen como una concepción anarquista diciendo que el ser humano concreto nunca podrá valorar como lo mejor para sí aquello que no sea lo mejor para los otros, pues si lo hace con libertad, decidir con libertad es lo mejor para cualquier ser humano ya que la libertad es la parte fundamental de su condición humana y debe seguir siéndolo. Así pues, podemos

deducir que el criterio ético de acción para Sartre es la salvaguarda de la libertad de cada ser humano concreto.

Desde nuestro punto de vista, aunque puedan ser muchas las ideas que refutarle a Sartre sobre su filosofía existencial, lo más valioso de su postura ética es el acento que le da a la responsabilidad: “Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia.”¹⁴⁶ Pero además, la responsabilidad es aún mayor pues es responsable también de todos los demás seres humanos.

Como no hay normas, se es libre de decidir sobre la propia vida. Por supuesto, esto le causa al ser humano concreto una gran angustia pues antes podía responsabilizar de su existencia a Dios, a la Naturaleza, al Otro o al Destino, como fuerzas legisladoras de su vida. Pero al encontrarse solo frente a su propia existencia, lo único que le queda es realizarla por medio de su acción. Aunque Sartre hace notar que el ser humano puede engañarse por mala fe, eso no le quita que sea responsable de su propio autoengaño, pues es nuevamente él quién decide darle sentido a algo exterior a sí para creer que la normatividad ética le viene desde fuera y sólo puede acatarla. Par explicar esto, Sartre retoma el ejemplo que utiliza Kierkegaard en su obra *Temor y temblor* sobre la historia bíblica de Abraham y el ángel. Sarte afirma que es Abraham el que finalmente decide creer que es un ángel el que le ha ordenado que sacrifique a su hijo, y que de igual manera hubiera podido decidir creer que se trataba de un sueño. Así pues, la angustia se

¹⁴⁶ Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

da en el ser humano concreto porque elige solo y porque solo tiene que hacer frente a la responsabilidad que conllevan sus actos.

“En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. (...) Estamos solos, sin excusas.”¹⁴⁷

Para Sartre, ni siquiera hay signos, sino que nuestra conciencia intencional es la que le da sentido a los objetos del mundo. Incluso, cuando decimos que algo es significativo es porque hemos decidido que así sea, pero sólo será verdaderamente un valor para nosotros cuando lo elegimos y actuamos en consecuencia. El pensamiento sólo tendrá realidad si está acompañado por la acción.

Para Sartre no hay moral general *a priori*, pues la única moral real es la producida por nuestros actos. El ser humano elige su moral, aunque la elección no es gratuita, elige, inventa actuar según lo que más valora y lo que más valoran todos y cada uno de los seres humanos concretos es su libertad. ¿Por qué asegura esto Sartre? Porque dice que valoramos lo que hacemos y lo que hacemos es –ineluctablemente- decidir en libertad. Podemos deducir por lo dicho que el criterio de bondad de la moral existencial de Sartre es la autenticidad, que es la comunión entre lo que una persona concreta decide y lo que

¹⁴⁷ Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 40.

hace. “La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre de la libertad.”¹⁴⁸

Conforme a esto declara que, contrario a las críticas que se le han hecho, el existencialismo se opone al quietismo pues sólo en la acción el ser humano se hace. Su ética existencialista es una ética de la acción, no de la intención. De la misma manera, aunque el existencialismo sartreano parta de situar al ser humano en su abandono existencial, no es una ética pesimista o del *Hombre decadente*, pues al ser éste pura *nada* está abierto a llegar a ser todo aquello que él haga. No está predeterminado, será lo que él realice. Sartre piensa que quizá la gente que lo critica quiere creer que su postura antropológica es pesimista porque le causa terror aceptar que lo que somos es porque lo hemos decidido y preferirían culpar al carácter, a las circunstancias o a un ser superior; o quizá porque no se conciben con las suficientes fuerzas y decisión para cambiar lo que no les gusta de lo que han hecho de sí. Siempre es más cómodo culpar a otro.

Ahora bien, en este mismo orden de ideas, Sartre niega una moral que se dedique a enjuiciar los actos de los demás, pues en primera instancia cuando valoramos, lo hacemos según nuestra única interpretación, pero como para él lo único que podemos considerar como real son los actos libres que nos revelan como siendo o no siendo seres auténticos (comunidad entre pensamiento y acto libre concreto), sólo podemos valorar nuestros actos realizados, jamás los de los demás a no ser que sea bajo la premisa de la acción en libertad.

¹⁴⁸ Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 63.

Quisiéramos concluir lo dicho hasta aquí con las propias palabras de Sartre que sintetizan la congruencia de su epistemología, su ontología y su antropología existencial y su ética:

“No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de trascendencia, como constitutiva del hombre (...) y de subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano.”¹⁴⁹

Como conclusión de lo expuesto hasta este momento podemos decir que el modelo de análisis propuesto por Scheler nos puede servir para corroborar que si bien no podemos pretender una concepción definitiva y absoluta de lo que es el ser humano, los diferentes relatos presentados por cada concepción nos ofrecen modelos narrativos a través de los cuales los seres humanos concretos obtienen y continúan sus propias identidades narrativas en las cuales pretenden encontrar el sentido de su existencia. El objetivo no es pues juzgar como positiva o negativa alguna de estas concepciones sino retomar de

¹⁴⁹ Sartre, Paul. *Ibid.* Pág. 67.

ellas lo que puede servir para potencializar una imagen narrativa que permita un relato más completo y complejo de nuestras vidas en relación de intersubjetividad.

2.2. El ser humano ¿es bueno o es malo?

Como hemos visto, cuando nos adentramos al estudio de la Ética, tarde o temprano nos topamos frente al problema de la misma concepción del hombre. Y si hacemos un esfuerzo de abstracción mayor, podemos darnos cuenta que la pregunta que subyace en la relación entre el hombre y la ética es la pregunta acerca de la bondad intrínseca del hombre. ¿Es el hombre bueno o es malo? se pregunta Erich Fromm en su libro *Ética y psicoanálisis* como punto de partida para la posible validación de una ética humanista. Si parte del principio de la maldad intrínseca al hombre, entonces cualquier postulado ético que pretenda delimitar o sustraer los actos malvados del hombre, irá en contra de su propia naturaleza. Por otro lado, si el hombre es bueno por principio, entonces ¿cuál es el origen de la maldad que vemos representada en actos del hombre como las atrocidades de Auschwitz?

El estudio sobre el hombre debe nacer de esta pregunta inicial: ¿es el hombre bueno o es malo? Como ya reconocimos anteriormente, para abordar esta pregunta es indispensable penetrar en los problemas que la definición de lo humano presenta, y como ya dijimos también, el punto de partida antropológico supone otra relación problemática. Enfrentar la pregunta ¿qué es el hombre?, es enfrentar un problema epistemológico.

Sin embargo, aunque partamos del principio de la imposibilidad de conocernos de manera absoluta –y con esto postulamos nuestra posición epistemológica con respecto

al ser del hombre—, lo cierto es que vivimos y actuamos dirigidos por una imagen acerca de nosotros mismos, sea esto consciente o no en nosotros. Como ya hemos visto en los apartados anteriores, ésta es la idea que desarrolla Max Scheler en su libro *La idea del hombre y la historia*. Dicho sea de otra manera, aunque reconozcamos la imposibilidad de concebirnos absoluta y definitivamente, en nuestra dimensión existencial concreta funcionamos bajo determinada idea de lo que somos.

Por otro lado, si retomamos en su conjunto el proyecto filosófico de Michel Foucault (1926 – 1984), podríamos resumirlo en la siguiente pregunta que se formula: ¿Qué relación puede haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece la existencia individual?¹⁵⁰ Traducido al problema que en este trabajo nos ocupa podríamos preguntarnos ¿qué relación puede haber entre nuestra existencia concreta individual y el conjunto de estructuras históricas que nos definen como seres humanos y en las que aparece nuestra existencia individual?.

Asimismo Foucault se pregunta, retomando a Kant, ¿qué somos hoy?, pero también con Marx ¿qué hemos sido siempre?; sin olvidar lo paradójico de esta pregunta: el hombre es el ser que da unidad al conocimiento de sí y a la vez es el objeto de ese mismo saber: el hombre es sujeto del conocimiento y a la vez objeto de conocimiento.

Para Foucault, el hombre no puede ser un sujeto que sea la conciencia universal de todo saber y devenir posibles:

¹⁵⁰ Cfr. Martiarena, Oscar. *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*. ITESM-CEM / El equilibrista. México, 1995. Pág. 11.

"A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizá incluso toda herencia biológica del hombre, están situados dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que pueden ser descritas por cualquiera, el hombre, por así decirlo, deja de ser sujeto de sí mismo, de ser a la vez sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto de estructuras que, ciertamente, puede pensar, describir, pero de las que la conciencia soberana ya no es el sujeto." No es entonces a partir de una figura trascendental que hay que pensar al sujeto."¹⁵¹

Foucault postula así la "muerte del hombre" pero no en el sentido de que deje de haber sujetos y deje de haber hombres como tales. Foucault se refiere a la pérdida del lugar en que Occidente, desde Descartes, colocó a la conciencia como sujeto de razón. A su vez, lo que implica la "muerte del hombre" es la desaparición del trascendental "hombre" como fundamento epistemológico de las ciencias humanas.¹⁵²

Ante la pregunta, Foucault apuesta a una ontología a partir de una arqueología y una genealogía de lo que hemos sido. Y a la cuestión del sujeto, de la existencia individual, añade otra cuestión: una especie de incomodidad por el presente mismo, por la forma en que se construye nuestra existencia individual hoy. Específicamente le preocupa alentar nuevas formas de subjetividad, cambiar la vida, la individualidad; debemos –dice– *pensar de otra manera*.

¹⁵¹ Martiarena, Oscar. *Ibid.* Pág. 37.

¹⁵² Cfr. Martiarena, Oscar. *Ibid.* Pág. 38.

Para cambiar la vida, Foucault interroga al presente en la manera en que el presente da cuenta de sí para explicarse; pero también sabe que nuestro presente se asienta en todo un *campo de historicidad*. Para pensar de otra manera hizo genealogía, hizo historia: "se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permite pensar de otro modo."¹⁵³

Este es el camino que pretendemos seguir, inspirados en la propuesta de Foucault: pensar de otra manera la dualidad bondad-maldad del ser humano a partir de conocer las estructuras que han permitido pensarnos hoy así; para ello nos apoyaremos en el trabajo realizado por Paul Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad* que nos parece sigue esta misma idea arqueológica de Foucault.

2.2.1. Paul Ricoeur: *Finitud y Culpabilidad*.

En su obra *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur (1913 -) pretende hacer una hermenéutica de la simbólica del mal, en la cual la exégesis de estos símbolos es la que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere sobre sí mismo. En la simbólica del mal descubre el comienzo de la relación de los mitos prefilosóficos con el razonamiento filosófico en sí.

Ahora bien, ¿por qué nos interesa una exégesis de los símbolos del mal? En primer lugar porque al conocer la genealogía y la arqueología de los símbolos del mal,

¹⁵³ Citado por Martiarena, Oscar. *Ibid.* Pág. 17.

podemos, como Foucault, vislumbrar la posibilidad de pensarnos de otra manera. Sin embargo, no solamente un fin cognoscitivo es el que nos mueve, también esta exégesis nos permite comprender lo que Ricoeur llama *Grandeza y límite de una visión ética del mundo*, comprender la experiencia existencial de nuestro ser, pues ser es existencia y la pletórica existencia liberada de tabúes racionalistas permite la experiencia de ser:

“Efectivamente, por un lado, parece que esta *revisión* de la simbología del mal por la reflexión filosófica tiende precisamente a una visión ética del mundo en el sentido hegeliano de la palabra, si bien, por otro lado, cuanto con más claridad apreciamos las exigencias e implicaciones de esa visión ética del mundo, con tanta mayor fuerza resalta la imposibilidad de abarcar toda la problemática del hombre y del *mismo* mal en una visión ética del mundo.”¹⁵⁴

Ricoeur entiende por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente.

"Intentar comprender el mal a la luz de la libertad es un paso arriesgado e importante: es decidirse a entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando el mal desde el principio como algo <<humano, demasiado humano>>. (...) Pero para completar la grandeza de esa visión ética es preciso apreciar a la vez el beneficio que supone para la inteligencia la misma libertad: una libertad que se hace cargo del mal

¹⁵⁴ Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 17.

tiene el camino abierto a una comprensión de sí misma excepcionalmente plétórica de sentido.”¹⁵⁵

En *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur elabora el concepto de Labilidad: "... el hombre lleva marcada constitutivamente la posibilidad del mal moral."¹⁵⁶ La maldad del hombre radica en el sentimiento de contingencia, en la experiencia de finitud que para Ricoeur es una de las raíces de la negación. La relación de finitud e infinitud es la que constituye el lugar ontológico entre el ser y la nada. Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinónimo de labilidad; labilidad que ha tratado de contrastar el hombre a lo largo de la historia del pensamiento por medio de la razón que trasciende su carácter contingente y lo proyecta hacia lo infinito. Así pues, la contingencia se traduce en labilidad porque el hombre vislumbra su posibilidad de no haber sido, de dejar de ser y esto le aterra y busca en el concepto de espíritu una razón trascendental, en el sentido de trascender su contingencia.

Ricoeur ejemplifica esto precisamente con el trabajo del artista: “Estos monumentos, estas instituciones, no hacen sino prolongar la síntesis de las cosas; la cosa estaba comprendida en la unidad entre el decir y el ser; la obra está hecha en la unidad entre el sentido y la materia, entre el valor y el trabajo; el hombre, el artista, el artesano, el legislador, el educador, se ha encarnado para sí mismo, puesto que la Idea se ha materializado en sí misma; en particular, si dura la obra de arte es porque los elementos duros, resistentes, del cosmos salvaron del olvido la Idea que ella encarna. Pero esta disciplina de lo finito(...) no puede operar la síntesis entre la exigencia y la contingencia,

¹⁵⁵ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 18-19.

¹⁵⁶ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 149.

más que en un nuevo confrontamiento del hombre que es precisamente la obra. En sí mismo y para sí mismo el hombre sigue siendo desgarramiento."¹⁵⁷

Sin embargo, Ricoeur no sitúa el origen del mal en el ser humano, éste es sólo la ocasión (por su limitación) en la que se manifiesta el mal: la limitación hace posible el mal. La labilidad del ser humano es el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en él. Pero hay una diferencia radical entre ser posibilidad y el hecho real de cometer el mal, y todavía hay una mayor diferencia entre la posibilidad y la culpa. Esta última posición –la de la culpa, la del hombre como ser caído– es la visión de la escolástica que continua Descartes¹⁵⁸ y que sigue hasta nuestros días por la vía de la concepción judeo-cristiana.

Si relacionamos lo dicho hasta aquí con la problemática inicial de este trabajo podríamos decir que si partimos de la concepción de una ética normativa tradicional, ésta tendría como cometido dictar las pautas de acción para reconducir la labilidad del hombre; pero si partimos de una ética que considere la labilidad como parte fundamental de la condición humana no podríamos por ningún modo pretender que dicha ética fuera normativa sino únicamente descriptiva de las fuerzas pulsionales y vitales de la existencia individual; y quizá lo que tendríamos que pensar es por qué la labilidad del ser humano se convirtió en sinónimo de maldad, de deshumanización, cuando el hombre *sólo puede ser malo dentro de las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y de su destino.*¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 156-157.

¹⁵⁸ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 157.

¹⁵⁹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 159.

Hay un último aspecto positivo que descubre Ricoeur en la labilidad como posibilidad de caer. Labilidad, posibilidad, no es aún caída, acto; sin embargo concebir la debilidad humana nos permite reconocer la falibilidad humana. Concebirse como expuesto a infinidad de fallas, reconocerse como fundamentalmente humano y no como idealmente divino.

Así pues, Ricoeur procede en su libro a buscar las causas de la equívoca concepción de la labilidad como una caída y como culpabilidad; y lo hace indagando en diferentes manifestaciones míticas que tienen que ver con la exégesis de la simbología del mal: los símbolos primarios (mancha, pecado, culpabilidad), los mitos del principio y del fin, etc. Sin embargo, por los límites y para los fines del presente trabajo, nos interesa solamente detenernos en las reflexiones que hace Ricoeur sobre *El mito del alma desterrada y la salvación por el conocimiento*, por la conexión que hay de este mito con las concepciones judeo-cristiana y racionalista del ser humano.

Precisamente uno de los dualismos antropológicos más antiguos y más difundidos en occidente es el del cuerpo-alma. Es tan antiguo que su origen se desconoce, pero el mito ya aparece en forma acabada desde el Orfismo con las características del cuerpo como cárcel del alma que le impide la purificación como vía de retorno a la divinidad, además de ser el alma la conexión con lo divino. Sin embargo, Ricoeur demuestra lo absurdo de la existencia que proclama el mito pues, el alma para purgar su error es destinada a un cuerpo donde deberá purificarse, pero a su vez, este cuerpo material impide su purificación; recordemos por ejemplo el mito de Sísifo. Asimismo, ya desde los mitos en los que se enraza la filosofía platónica, se encuentran las relaciones de materia, caos,

desorden en contraposición con alma, sentido, orden en visiones mitológicas de tipo escatológico.

Este mito se conecta en la filosofía platónica con el pensamiento propiamente filosófico y emprende así su camino hacia la filosofía occidental en renovadas concepciones en las que el alma, la razón y después el espíritu serán vistos como los elementos hegemónicos de la dualidad cuerpo-alma, res-extensa-res-cogitans, materia-espíritu.

Ahora bien, ¿qué tipo de salvación corresponderá a este tipo de mal?:

"El mito del alma desterrada contiene por excelencia el principio, la base y la promesa del <<conocimiento>>, de la <gnosis>. Los órficos que, según Platón, dieron nombre al <<cuerpo>>; por el mismo hecho, lo dieron también al alma. Ahora bien, ese acto por el cual el hombre se percibe a sí mismo como alma, o, mejor dicho, se identifica a sí mismo como su alma y considera a su cuerpo como extraño, como algo distinto de sí –distinto de la pareja alternante de la vida y de la muerte–, ese acto purificador por antonomasia es el conocimiento. En esta toma de conciencia, en que el alma desterrada despierta a sus propios ojos, se encierra toda la <<filosofía>> de corte platónico y neoplatónico: así como el cuerpo es deseo y pasión, así el alma es el origen y principio de todo aislamiento y distanciamiento del logos con relación al cuerpo y su pathos; y todo conocimiento de cualquier cosa que sea, toda ciencia de cualquier materia que sea, se basa en ese conocimiento del cuerpo

como deseo y de sí mismo como pensamiento, como el polo opuesto del deseo."¹⁶⁰

Pero aún sin conocer el origen del mito, por la trascendencia que cobró a lo largo de la historia del pensamiento occidental, cabe preguntarse ¿por qué el cuerpo es visto como la cárcel del alma? Y, a partir de esta visión, ¿por qué lo material debe ser superado por lo espiritual? Aunque en este momento no podemos contestar a estas preguntas, si seguimos a Foucault podemos decir que estas preguntas corresponden a una manera de pensarnos. ¿Qué pasaría si nos pensamos de otra manera? Es decir, ¿qué pasaría si pensamos el cuerpo como condición de posibilidad de la conciencia?. De esta manera dejamos de pensar cuerpo-alma como dos realidades opuestas y contradictorias, de esa manera quizá lograremos diluir la dualidad cuerpo-alma. En este mismo orden de ideas: ¿por qué se empezó a pensar el mal a partir del cuerpo? Una posible respuesta será porque el cuerpo termina, es finito; y se apuesta a que el espíritu, alma sea infinito porque el yo pensante (el acto de pensar) piensa en presente y sólo estando en relación con el cuerpo es que puede pensar el tiempo, el cambio; por lo que hay que alejar al espíritu del cuerpo para evitar la sensación de contingencia. Pero se preguntaría Foucault ¿por qué seguir pensándolo así?. Si bien el cuerpo nos pone en contacto con el movimiento, la contingencia, no sólo permite esto sino la misma posibilidad de la conciencia.

Ricoeur termina su libro *Finitud y culpabilidad* con una conclusión que lleva por título un aforismo por demás elocuente: "El símbolo da que pensar"; y explica la doble

¹⁶⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 446- 447.

trayectoria del símbolo: por una parte pone algo de manifiesto, pero por otra, eso que pone de manifiesto da qué pensar.

Ricoeur pretende en esta conclusión dar las pautas de lo que llama una hermenéutica filosófica, dedicada en su caso al estudio del mito –en su caso, aunque podría aplicarse a cualquier manifestación artística por su categoría de símbolo–, que desde nuestro punto de vista sería un camino de experiencia de la existencia humana, pues el estudio y comprensión de las diversas manifestaciones de formas míticas nos acercan –a través del camino de la interpretación– a la posibilidad de pensarnos de otra manera y descubrir las múltiples posibilidades de nuestro ser y las implicaciones éticas de éstas.

2.2.2. Crítica de lo establecido: Pensando de otra manera.

Si no el primero, el más recordado filósofo que en el siglo XIX se atrevió a pensar de otra manera fue Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) quien, también haciendo genealogía del bien y del mal va en busca de las condiciones que permitieron la valoración occidental de estos conceptos. Y quizá a partir de esta genealogía, reivindicó al cuerpo no sólo como condición de posibilidad de la conciencia, sino como el recinto de toda forma de relación sensible e inteligible con el mundo. En su pensamiento filosófico Nietzsche anuncia los síntomas de la decadencia del hombre producto de la dominación progresiva de los débiles sobre los fuertes. Primeramente, esta decadencia se caracteriza porque ante el desorden de los sentidos el hombre débil trata de establecer un equilibrio. Para ello apela a la razón erigiéndola como dictadora moral creyendo férreamente en el imperio de la lógica.

El hombre decadente en lugar de dejarse vivir, rumia sus recuerdos dolorosos, motivándose un sentimiento de venganza. Gracias a este control fomentado en la educación se logra domesticar al hombre y lo que en éste hay de incomprensible. Se domina sus energías apasionadas y se le convierte en rebaño dócil, laborioso y mediocre.

De la misma manera, Nietzsche critica al idealismo iniciado con Platón y lo culpa del nihilismo moderno. Propone entonces superar la concepción metafísica de la vida para realizar la transmutación de los valores a fin de sustituir la humanidad decadente por el “superhombre”.

La famosa propuesta de Nietzsche: "Dios ha muerto" niega la posibilidad de seguir sometiendo la realización del presente por darle un sentido a la existencia humana en un más allá sobrenatural. Por el contrario, el “superhombre” de Nietzsche vive hoy, ahora.

Nietzsche caracteriza lo establecido con las distintas etapas que se van dando del nihilismo. Primeramente habla del pesimismo, mezcla de disgusto, nerviosismo, nostalgia. Schopenhauer sería el representante de esta etapa justificando el dolor para proclamar la superioridad del *no ser* sobre el *ser* y así exhortar la anulación del querer vivir por un ascetismo extremo. Pero el pesimismo de Schopenhauer invita a la inacción, no a un enfrentamiento directo con la nada. Su ascetismo es por esto evasivo, no acepta el caos que existe en el hombre, no lo deja manifestarse. En lugar de activar al hombre para que cree nuevos valores, pide que enuncie la extinción del deseo, de la vida: propone el nihilismo pasivo.

Paralelamente al nihilismo pasivo, los decadentes más feroces reclaman una destrucción total de los valores. Se da entonces el nihilismo activo, éste no se conforma con la extinción pasiva de la vida personal sino que desea destruir todo lo que esté desprovisto de sentido y fin. El nihilista activo es para Nietzsche el último hombre quien ya no teniendo el pretexto de Dios, prefiere la estaticidad del bienestar. Pero, en qué consiste su bienestar: el bienestar es la eliminación de todo lo que pueda ser fuente de conflictos, de dudas, de luchas, de tensión, de descontrol. Su racionalidad lo llevará a escindir la vida en lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo para instaurar así el imperio de la lógica, de la moral, de la seguridad y de la pureza. Los instintos, las pasiones, los deseos serán castrados.

Esta antropología racionalista concibe al hombre como un ser dualista que ha de ser controlado para orientar su vida a estados positivos. Pero para Nietzsche, lo que el último hombre considera como lo negativo, es no sólo parte del hombre mismo sino además indispensable para todo propósito creativo; si se niega lo "malvado" en el ser humano se niega como totalidad. Encontramos aquí una semejanza directa con los conceptos de labilidad y libertad expuestos por Ricoeur.

Así como Nietzsche critica la valoración parcial que se ha hecho sobre los conceptos de bueno y malo, asimismo lo hace sobre el pedestal en el que se ha colocado a la razón por encima de los sentidos. Entre la sensibilidad y la razón práctica, juzga que desde Platón hasta Kant se ha calumniado y desprestigiado al cuerpo y al conocimiento sensible, acusándolos de engañarnos y perdersnos. Pero para Nietzsche estas concepciones racionalistas no son más que nuevamente la lucha por imponer un idealismo característico de la decadencia, del miedo a la diversidad, al caos, al

descontrol que ha llevado a la atrofia de los sentidos y al desconocimiento de lo sensible. Propondrá, en cambio, reactivar los sentidos, dejarlos libres del yugo de la razón para que en sí mismos den paso a la vida creativa.

"Desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ha colocado antitéticamente a Sócrates y Dionisio, para expresar el conflicto radical entre el optimismo lógico llamado a guiar a la ciencia, y la concepción trágica del mundo, que animará la filosofía de la voluntad de poder."¹⁶¹

Nietzsche criticará a aquellos que creen en una verdad absoluta a la que nuestra razón tiene acceso. Piensa que al hacer esto se denigra a la existencia al grado de pretender meterla en un cálculo matemático. El cogito no es el campo de experiencia privilegiado, de hecho, Nietzsche introduce mucho de lo que después planteará el psicoanálisis al hablar del ámbito de la experiencia humana que tiene que ver con lo inconsciente.

Contrario al puesto privilegiado en el que el hombre débil ha puesto a la razón, Nietzsche proclama al arte como protector de la vida; bajo este concepto expresa todas las actividades creadoras de formas y de ilusiones. El arte para él no es aquel concebido por la estética clásica; el concepto de arte de Nietzsche es antropológico. El arte no es un producto de la actividad del hombre sino la naturaleza misma de éste. La voluntad de vivir es la expresión del arte, el arte es la expresión de la voluntad de vivir.

Por el exclusivo razonamiento científico hemos creado una representación artificial y superflua del mundo, una aparente división entre lo espiritual y lo corpóreo, atraídos por

¹⁶¹ Granier, Jean. *Nietzsche*. Publicaciones Cruz. México, 1991. Pág. 38.

el resplandor engañoso del idealismo. Para Nietzsche es indispensable dejar esa fascinación que tenemos por la conciencia para dar cabida al cuerpo.

"El cuerpo es una gran razón, una multitud unánime, un estado de paz y de guerra, un rebaño y su pastor. Esta pequeña razón que tú llamas tu espíritu, mi hermano, no es más que un instrumento de tu cuerpo, y un pequeño instrumento, un juguete de tu gran razón."¹⁶²

Nietzsche condena así la separación cartesiana de la *res cogita* y la *res extensa*. El decadente tiene los instintos debilitados por ello se resguarda en su conciencia racional y moral para disciplinarlos. El decadente vacila y enaltece a la lógica y a la moral para que no lo dejen caer.

Si tomamos al cuerpo como condición de posibilidad de la existencia humana podemos entender la propuesta nietzscheana de la voluntad de poder, el cuerpo nos dejará sentir a ésta, pues la vida misma dada en un cuerpo es la manifestación plena de la voluntad de poder. Asimismo, "conquistar es el efecto necesario de un ascendente de poder, lo mismo que el acto de creación o de fecundación; así pues, es la incorporación de su propia imagen en una materia extraña. Es por esto que el hombre superior debe crear, es decir imponer al prójimo su superioridad, ya sea como maestro, ya sea como artista."¹⁶³

Más aún, el hombre superior debe superarse a sí mismo, no por una razón externa y superior sino superarse desde dentro de él mismo.

¹⁶² Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial Edaf. Madrid, 1985. Pág. 93.

¹⁶³ Nietzsche, F. *Póstumo 243*. Citado por Granier. *Op. Cit.* Pág.87.

La idea de superarse a sí mismo es enmarcada dentro de la idea del Eterno Retorno y reforzada por ésta. Es decir, Nietzsche no piensa de manera dialéctica cuando habla de superarse a sí mismo como si con el transcurrir del tiempo estuviese asegurado el cambio de un menos a un más, de un estado de menor perfección a uno de mayor. No, superarse a sí mismo no se sitúa en un camino progresivo en el sentido hegeliano-marxista, superarse a sí mismo es asumirse a sí mismo. De la misma manera como el Eterno Retorno ha abolido las ideas de finalidad y de sentido, superarse a sí mismo no tiene finalidad ni tiene sentido. El Eterno Retorno es la inocencia del devenir.

"Presentémonos este pensamiento bajo su forma más formidable: la existencia tal como es, sin tener ni sentido ni fin, pero reapareciendo ineluctablemente, sin conducir a nada: "el Eterno Retorno"¹⁶⁴

El Eterno Retorno educa la voluntad de poder para la tarea más valiente: el servicio a la verdad. La proyecta más allá de todas las ilusiones consoladoras, más allá aún de las ficciones ventajosas del pragmatismo vital; la hace renunciar al dogmatismo idealista del saber absoluto, para aceptar la aventura de la interpretación.¹⁶⁵

Precisamente, esta misma concepción del Eterno Retorno es la que se debe tener en mente cuando Nietzsche habla del "superhombre". No es el superhombre el producto de un evolucionismo darwineano pues éste supone el idealismo y el progreso; la humanidad no se dirige a él ni tampoco el hombre actual es el resultado perfecto de la evolución del animal inferior al hombre. Nietzsche reprueba por completo la idea de la superioridad del hombre sustentada en la supremacía de la razón. El "superhombre"

¹⁶⁴ Nietzsche, F. *Voluntad de poder II*. Pág. 12. Citado por Granier. *Ibid.*. Pág. 93.

¹⁶⁵ Cfr. Nietzsche, F. *Voluntad de poder II*. Págs. 288-289. Citado por Granier. *Ibid.*. Pág. 97.

nietzscheano es la voluntad de poder que se sitúa por encima de los convencionalismos e idealismos morales para expandir su fuerza productiva, creadora en el Eterno Retorno de lo Mismo.

El “superhombre” es un ser dionisiaco que desborda y lleva a sus límites a la decadencia moderna, amoral e inmovible frente a las verdades más horribles de sí mismo. Horribles según la visión idealista del hombre que le ha castrado los sentimientos, la inconsciencia y la sin razón, por un logicismo que lo controle todo.

"Dionisio simboliza, en efecto, para Nietzsche, el ser dotado de una energía tan exuberante que ella puede transmutar todo en afirmación, y así pues acoge con un fervor igual los términos contradictorios cuya lucha está en el corazón de la vida misma."¹⁶⁶

Los convencionalismos de la moral no atinarán más que a condenar al “superhombre” por su actitud dionisiaca y lo condenarán como demonio; pero para el superhombre creador es necesaria la colaboración del bien y del mal.

"El ser más desbordante de vida, el dionisiaco, dios y hombre, puede permitirse no solamente mirar lo enigmático y lo espantoso, sino cometer también lo terrible y librarse a no importa qué lujo de destrucción, de trastorno, de negación; la maldad, la insanidad, la fealdad le parecen permitidas en virtud de un exceso de fuerzas creadoras que pueden hacer del desierto mismo un suelo fecundo. El

¹⁶⁶ Granier, Jean. *Ibid.*. Pág. 102.

superhombre es el artista realizado, la encarnación misma de la voluntad de poder artista."¹⁶⁷

Consideramos que Nietzsche ha sido interpretado de maneras diversas a lo largo de la historia de la filosofía y que podemos estar de acuerdo con él o no pero nunca tendremos una interpretación cabal de su desbordante pensamiento, como el pensamiento desbordante del mismo artista que proponía; sin embargo nos parece su visión de lo humano menos reduccionista que la que nos propone la concepción racionalista que sólo le concibe como razón, además de que nos acerca a la maldad (labilidad) humana como cualidad intrínseca de su ser. Después de todo, como dice Ricoeur, permitirnos la idea de labilidad del ser humano nos posibilita el acceso a una más plena comprensión humana, demasiado humana y nos permite –a su vez– hacernos cargo de ella en una visión ética de nuestra existencia.

Haciendo una recapitulación de lo que llevamos planteado hasta aquí, podemos recordar que nuestro punto de partida para poder establecer una relación entre el ser del hombre y su obrar, es decir, para poder plantearnos una postura ética, fue la cuestión acerca de la bondad o maldad intrínsecas al hombre. Desde el principio del presente trabajo descubrimos la dificultad de la misma definición: con Hannah Arendt planteamos la imposibilidad de definir al hombre, pero con Max Scheler aceptamos que aunque no tengamos acceso a una definición absoluta, lo cierto es que actuamos y nos conducimos de acuerdo a una idea predeterminada de lo que es el ser humano –o de lo que debe ser–. Foucault nos enseñó que esta idea predeterminada surge y funciona dentro de estructuras históricas. Frente a la incomodidad que siente de cómo es que nos definimos

¹⁶⁷ Nietzsche, F. *Gaya Ciencia*. Editores Mexicanos Unidos. México, 1994. Pág. 204.

hoy, Foucault hace genealogía para desenmascarar la forma en que nos hemos pensado y abrir las pautas para pensarnos de otra manera.

Ricoeur acepta la apuesta e indaga las raíces que nos han llevado a pensarnos e interrogarnos sobre la bondad y la maldad intrínsecas del hombre y descubre lo que él llama la *Grandeza y límite de una visión ética del mundo*. Ricoeur nos llama la atención sobre algo por demás importante: "*cuánto con más claridad apreciamos las exigencias e implicaciones de esta visión ética del mundo, con tanta mayor fuerza resulta la imposibilidad de abarcar toda la problemática del hombre y del mismo mal en una visión ética del mundo.*"¹⁶⁸ Sin embargo, también nos descubre un dato importantísimo para nuestra indagación sobre las relaciones entre el hombre y su obrar: "*una libertad que se hace cargo del mal tiene el camino abierto a una comprensión de sí misma excepcionalmente pletórica de sentido.*"¹⁶⁹ Si esto lo pensamos así, es decir, si pensamos como Ricoeur, en el presente trabajo tendremos que orientarnos no hacia la pretensión de una ética normativa, sino hacia una ética descriptiva de las fuerzas punsionales y vitales de la existencia individual, y en todo caso pensaríamos en una ética *implicativa* de la posibilidad y falibilidad humana.

Así pues, Ricoeur nos muestra que los conceptos de bondad y maldad tienen un largo origen que se remonta hasta los órficos y que estos conceptos tienen que ver con los conceptos de racionalidad y animalidad, en los que el cuerpo comenzó a ser pensado como lo malo.

¹⁶⁸ Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág.17.

¹⁶⁹ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 18-19.

Y continuando con la propuesta de Foucault, finalmente intentamos pensarnos de otra manera ayudándonos de las propuestas vitalistas de Nietzsche: el cuerpo como condición de posibilidad de la vida, como recinto de toda forma de relación sensible e inteligible con el mundo. El cuerpo como espacio de posibilidad del obrar. Siempre resaltando la idea nietzscheana del superarse a sí mismo como asumirse a sí mismo: El “superhombre” nietzscheano es la voluntad de poder misma, que se sitúa por encima de los convencionalismos e idealismos morales para expandir su fuerza productiva, creadora en el Eterno Retorno de lo Mismo.

Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, lo que trataré de hacer a continuación es buscar una comprensión del ser humano, no desde una conciencia universal que defina su esencia inmutable, sino buscar una comprensión que nos permita, como un *mapa de último viaje*, seguir pensándonos en esta dimensión que es el obrar del hombre. Recordemos que finalmente a lo que honestamente aspiramos es a una ética descriptiva de las fuerzas punsionales y vitales de la existencia individual, y en todo caso pensaríamos en una ética *implicativa* de la posibilidad y falibilidad humana, buscando a ese ser que se asume en su totalidad y que se hace responsable de sí; no con el fin de lograr la perfección, de hacerse Dios, sino con el propósito de *vivirse* humano en el eterno retorno de lo mismo.

2.3. Mapa de Último Viaje

Después de reflexionar acerca de las concepciones y posturas sobre el ser humano tan diversas y hasta opuestas que hemos investigado podríamos preguntarnos ¿Hay algo común entre todas ellas? ¿Algún sustrato yace en ellas? Nos parece que sí:

Siguiendo la argumentación que hemos llevado hasta aquí acerca de la imposibilidad del conocimiento absoluto de la realidad humana no podemos seguir adelante sin un punto de partida mínimo común. Como dice Ricoeur¹⁷⁰, superar la estructura anticipatoria de comprensión por un acto de ATESTACIÓN: es decir, aceptar que se analiza desde un punto de vista. Lo que trataremos de proponer en este apartado es, después de todo lo dicho, qué es lo mínimo que podemos pensar como lo humano. Lo primero que nos resulta evidente es que se trata de un cuerpo frente a nosotros por lo que no podemos negar la corporeidad humana, ¿pero eso qué implica? Yendo todavía un poco más allá. Esta corporeidad no es como la de una piedra o una planta, está conectada con una serie de procesos físico-psíquicos de los que solamente tenemos un precario conocimiento, pero no por ello podemos negar las perspectivas de lo humano que nos han abierto la neurolingüística, el psicoanálisis y la fenomenología, entre otras ciencias. Más bien con Maurice Merleau-Ponty deberíamos hablar de *carne* que somos.¹⁷¹

Cuando nos referimos a este *ser*, nos referimos a un ser particular que es conciencia *de ser* y ontológica y simultáneamente, conciencia *del ser*. Esta conciencia de sí – conciencia *de ser* y conciencia *del ser*– está inserta a su vez en un cuerpo en una relación irreductible e indisoluble en la que cuerpo, emociones sensibles, razón y libertad residen, llamada por Merleau-Ponty, *carne*. Esta relación irreductible no es una relación accidental y por ello intercambiable o prescindible, sino una relación óptica en la que el cuerpo –ese cuerpo– es el cuerpo de esa conciencia de sí y sin el cual no sería

¹⁷⁰ La propuesta epistemológica de P. Ricoeur que rige el presente estudio fue expuesta ampliamente en el capítulo I.

¹⁷¹ Cfr. Merleau-Ponty, Marcel. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Artemisa. México, 1985. El texto de Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty* U. Iberoamericanan. México, 1996, es muy esclarecedor del sentido del término *carne*.

la misma conciencia de sí. Es decir, *yo soy yo porque soy esta carne que percibe y es percibida, si fuera otra carne ya no sería yo sino otra.*

Para Merleau-Ponty, los órganos sensoriales no son sólo unos conductores que conecten los estímulos con las terminaciones nerviosas. Estos anticipan el estímulo, se preparan para recibirlo y de alguna manera lo anteceden. Podemos decir que Merleau-Ponty se sitúa entre un objetivismo y un idealismo absolutos.¹⁷² Para él, precisamente porque sentimos podemos establecer una comunicación vital con el mundo anterior a cualquier relación racionalista, porque sentimos se no hace presente el mundo como lugar familiar de nuestra vida.¹⁷³ En el objetivismo, el cuerpo viviente reacciona a un exterior sin interioridad; en el subjetivismo, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial. Para Merleau-Ponty no existe tal dualidad cartesiana de razón-cuerpo, incluso, si no fuera por la encarnación del ser, no habría percepción.¹⁷⁴

Merleau-Ponty no habla de la relación alma-cuerpo, sujeto-objeto, como de dos conceptos distintos por opuestos; dice que el que percibe lo puede hacer precisamente porque también es percibido, si no fuera cuerpo no podría sentir. Con él, ya no podemos hablar de un Yo trascendental a la manera Kantiana, por encima de un yo empírico. No hay tal Yo trascendental puesto que todo Yo está dado en un cuerpo.¹⁷⁵

Ahora bien, debemos agregar que esta relación óptica entre cuerpo y conciencia propuesta por Merleau-Ponty, conlleva otra relación, la de la insuficiencia de nuestro ser

¹⁷² Cfr. Merleau-Ponty, Marcel. *Op. Cit.* Pág. 38.

¹⁷³ Cfr. *Ibid.* Pág. 73.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.* Pág. 77.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.* Pág. 77.

en relación a lo pensable. Sólo desde mi YO integral puedo percibir el mundo y relacionarme con él.

Pero no es sólo esto lo que podemos encontrar de común entre las diferentes interpretaciones acerca de lo que caracteriza al ser humano. Éste, como conciencia *de sí*, y como conciencia *del ser*, descubre el *ser del otro* que tiene enfrente. Lo descubre como distinto, como ajeno a él y al mismo tiempo poseedor también de una conciencia *de sí*; con el que convive y a quien necesita: sin la unión con el otro terminaría su existencia. El otro es, por esto, parte de su propia realidad, prescindir de él como ser humano es prescindir de una parte constitutiva de uno mismo. Reconocer al otro como ser humano que es, es reconocerse a uno mismo como humano.

Esta relación intersubjetiva se da en un contexto exterior al que llamaremos mundo de la vida de manera genérica. El mundo de la vida en el que somos es todo aquello que pertenece a la naturaleza mineral, vegetal y animal que, aunque no sabemos si tiene conciencia de sí, sí es necesario para la subsistencia del ser humano, el mundo se relaciona con él y, en alguna medida, también lo influye, y así el ser humano *habita* en un mundo creando la cultura. Sin el equilibrio del mundo de la vida, la naturaleza propiamente humana no puede darse. Es decir, sin cosmos no hay humano porque precisamente esta relación: carne-otro-mundo, es una relación sistémica inseparable e imprescindible.

Nuestro punto de vista es que el ser humano no ingresa a la vida en una fase terminativa; es decir, tiene que obrar para construir un mundo en el cual vivir y para que, a partir de ello, pueda conducir su vida realizando plenamente sus potencialidades

como humano. Entonces, el ser humano se realiza actualizando sus capacidades, ya que no puede sobrevivir sin actuar y sin construir un mundo humano en el cual habitar.

Por tanto, existe una dimensión ética en el ser humano porque tiene que actuar para poder conducir su vida y porque tiene razón y libertad, ambas necesarias para la conducción de su existencia que no le está dada de manera terminativa, sino que con su voluntad debe encauzar, aunque es libre de hacerlo o no hacerlo, y aquí nos separamos de la idea del ser humano decadente que desconoce estas capacidades, pues sin el reconocimiento de estas capacidades no podríamos hablar de reflexión ética, pero no por ello caemos en la posición racionalista de enaltecer la razón humana como una capacidad omnipotente.

Finalmente, es el uso de la razón y la libertad del ser humano lo que ofrece la posibilidad de realizar nuestro ser. Es decir, en la búsqueda del desarrollo conjunto de este sistema: conciencia de sí en un cuerpo dado - otro - exterior, es posible tender a la realización de nuestra condición humana concreta.

Por lo contrario, el querer el desarrollo y crecimiento solo de la propia persona sin querer el desarrollo del otro y del exterior, es un no quererse a sí mismo puesto que la persona humana está constituida por esta triple dimensión: *sí mismo - otro - mundo*. El sólo querer el bien para uno con exclusión de los demás elementos del sistema es un egoísmo y una falta de amor propio pues si la vida propia sólo se da en relación, el amor propio reconoce el amor al otro como condición necesaria para el aprecio de sí. Podemos decir que las condiciones necesarias para el actuar ético son: el amor a sí

mismo –que implica el amor al otro– y la tendencia irrestricta a la felicidad, ambos ónticos.

Como se puede resolver la aparente dicotomía entre el amor a sí mismo y el querer el bien para el otro. En una primera instancia, decimos que ésta es una falsa dicotomía puesto que, si retomamos lo dicho arriba, el ser humano está constituido no solamente de lo que forma a mi ser concreto sino por aquello que constituye la posibilidad de mi concreta continuidad como persona. Pues bien, en nuestra propia construcción física está –en una primera instancia– fundamentada la necesidad natural del otro dada la dualidad sexual que nos constituye. Decir ser humano es decir hombre y mujer, alteridad, complementariedad. En una subsecuente instancia, querer el bien para sí no significa siempre y necesariamente querer <<mi bien propio>>. El desear y procurar el bien para el otro es el desear en último término el bien propio. No difieren esencialmente la benevolencia dirigida a otro y el amor a sí mismo, pues el yo asume como suyo lo que es un bien para otro y justamente por serlo es un bien para uno. Puesto que la alteridad es esencial a la naturaleza humana, procurar el bien del otro es procurar el bien para sí.

La persona egoísta en realidad posee un recortado concepto de sí misma, en el que no reconoce que parte de su naturaleza humana es el reconocimiento del otro y de lo exterior. Solamente puede darse una posición así cuando es confundido el egoísmo con el amor a sí mismo.

"El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos. La persona egoísta no se ama a sí misma demasiado, sino

muy poco; en realidad se odia. Esta falta de afecto y de cuidado para con ella misma, que es solamente una expresión de su falta de productividad, la sume en un estado de vacuidad y de frustración. Es necesariamente infeliz y está ansiosamente interesada en arrebatar a la vida aquellas satisfacciones cuya obtención ella misma obstaculiza. (...) Es cierto que las personas egoístas son incapaces de amar a otros, pero tampoco son capaces de amarse a sí mismas."¹⁷⁶

Entonces, el interés por el propio provecho no debe ser considerado –como actualmente lo es– como egoísmo, como interés por bienes materiales, poder y éxito, si se parte de lo que es irreductible en el hombre.

El resultado de esta concepción del propio provecho es que el hombre moderno vive de acuerdo con el principio de la autonegación y piensa en relación de un interés propio reduccionista: cree que está obrando en favor de su interés, cuando en realidad su interés supremo es el dinero y el éxito; se engaña a sí mismo puesto que sus potencialidades humanas quedan estancadas y se pierde a sí mismo en el proceso de buscar lo que supone que es lo mejor para él.

El interés por el propio provecho sería entonces el interés por el enriquecimiento como ser humano que no sólo es el interés por el bien propio –como lo veíamos más arriba– sino el interés por el bien del otro y de lo exterior; que es al mismo tiempo el interés por el enriquecimiento del ser de uno mismo. Es imprescindible, pues, el conocer la propia condición a fin de comprender cuáles son nuestras necesidades y cómo satisfacerlas.

¹⁷⁶ Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Decimocuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1986. Pág. 144.

Resulta evidente, en consecuencia, que el ser humano puede engañarse acerca de su interés propio si no se conoce a sí mismo y sus necesidades y que la Antropología Filosófica puede ser la base para reflexionar acerca de lo que constituye el interés propio del ser humano.¹⁷⁷

Una última precisión aún, como común denominador en nuestro mapa de último viaje podemos estar de acuerdo en lo que constituye la individualidad de nuestro ser y a lo que podemos llamar *constitutivos humanos*: En un primer acercamiento, proponíamos hablar de una conciencia de sí dada en un cuerpo determinado, pero ¿qué significa esto?

Pues bien, decir ser humano es decir mínimamente una serie de constitutivos elementales que conforman la estructura de éste y a partir de los cuales por medio de su acción se va modificando. El ser humano está constituido por una dimensión dada, estática, la que conforman estos constitutivos mínimos y una dimensión dinámica, la que se realiza potenciando las facultades de estos constitutivos.

Los constitutivos mínimos que conforman la dimensión estática del ser humano y que radican en su corporeidad se refieren a que todo ser humano es un ser vivo, irreplicable en su concreción, finito, y por ello sufre un proceso de deterioro hasta su muerte, requiere de alimento para sostenerse en vida y descanso para reponerse de la fatiga, todo ser humano es por su corporeidad sexuado lo cual también implica necesidades de tipo sexual, también es un ser que al estar conectada de manera óptica su corporeidad y su conciencia manifiesta así su ser usando su cuerpo, ya sea por medio de su aparato fonador, golpeando alguna parte de su cuerpo o moviéndolo rítmicamente: es entonces

¹⁷⁷ Cfr. Fromm, Erich. *Ibid.* Pág. 147.

un ser manifestativo. Todos estos constitutivos de su ser expresión de su corporeidad lo son también de su conciencia y de la razón que utiliza para valerse de los medios necesarios para su subsistencia y desarrollo. Es decir, es un ser inteligente, capaz de elección con visión teleológica, desiderativo; es un ser que no se termina en su individualidad sino que requiere de otro para continuar con su especie: es un ser social, religado por sus necesidades físicas y metafísicas. Finalmente, es un ser que tiene la capacidad de modificar el mundo, pero también la necesidad de ello para sobrevivir, es un ser que se conoce a sí mismo, que se autodetermina pero que no se conoce ni se posee del todo.

Según Fromm, todas estas cualidades que lo constituyen en su dimensión estática son simultáneamente facultades que le crean necesidad. Por ejemplo, porque tiene capacidad de moverse, el ser humano tiene necesidad de hacerlo y si no lo hace sus músculos, articulaciones y huesos se atrofian. Porque tiene capacidad de comunicarse, el ser humano tiene necesidad de hacerlo y si no lo hace, esa capacidad genera frustración y fracaso en la vida productiva.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Cfr. Fromm, Erich. *Ibid.* Pág. 236.

Capítulo III.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ÉTICA: LA IDEA DEL SER HUMANO Y SU REALIZACIÓN EN UN SISTEMA ÉTICO

*Sólo puedo, por ello, partir de la creencia
de que puedo y que soy lo que puedo,
que puedo lo que soy. El único punto de
partida posible de una ética es la correlación
inicial entre la creencia y un acto, de un acto
que se afirma, de una creencia que es
la luz de un acto.*

Paul Ricoeur. *Amor y justicia*. 1990.

En las últimas décadas se ha manifestado en el mundo la preocupación por reflexionar sobre acontecimientos de todo género desde una perspectiva ética. Como síntoma del fin e inicio de un nuevo milenio, con un cierto carisma apocalíptico se anuncia la pérdida de valores, el declive de la humanidad, el sin sentido de la existencia. Todas y cada una de las personas sin importar condición social, filiación religiosa o política, edad o sexo opinan acerca de lo ético o no ético, de los valores humanos, de lo justo o injusto y se distingue a los sujetos que se juzga entre los humanos y los inhumanos. Sin embargo, pocas veces nos detenemos a pensar en el significado de esta palabra que tanto usamos y sobre la cual sustentamos todos nuestros juicios: ética. Hablamos y hablamos y no nos percatamos de que las palabras tienen su historia y sus diversas

acepciones y quizá no nos ponemos de acuerdo entre nosotros precisamente porque sin darnos cuenta estamos usando la misma palabra pero con significados opuestos y tan diversos que no nos entendemos.

La palabra *Ética* tiene numerosas acepciones, desde su acepción etimológica griega *ethos* que significa costumbre y que está emparentada con la etimología latina *more* que significa, entre otros sentidos, morada, costumbre. Sin embargo, nos interesa precisar al menos dos acepciones: “ética” como adjetivo y “Ética” como sustantivo.

El adjetivo es una palabra que tiene como función calificar a un sustantivo, decir algo sobre él. Así, utilizamos la palabra *ética* como adjetivo para agregar a un sustantivo la cualidad de “bueno”, “correcto”, “justo” de acuerdo a un criterio previo: “La empresa tiene una responsabilidad (sustantivo) *ética* (adjetivo)”;

“La película X (sustantivo) no es *ética* (predicado adjetival)”;

“Ejercer el derecho al voto (sustantivo) es *ético* (predicado adjetival)”;

“La tolerancia es una virtud (sustantivo) *ética* (adjetivo)”, por poner algunos ejemplos. Esta acepción de la palabra *ética* no es la que desarrollaremos directamente en este trabajo pero llegaremos a su análisis después de haber revisado la acepción de ésta como sustantivo.

La acepción a la que nos referiremos es la de la palabra “*Ética*” como sustantivo o nombre de una rama de la Filosofía que tiene por objeto la *reflexión acerca del comportamiento del ser humano en relación con un sentido*. En esta acepción tendríamos que distinguir la palabra “*Ética*” de su hermana latina la palabra “*moral*”. Esta última se refiere al conjunto de costumbres, a la forma de comportamiento de una cultura, sociedad o comunidad específica. Así, al haber diversas culturas, encontramos

diversas morales. La *Ética* es la reflexión filosófica sobre la(s) moral(es), sobre las costumbres, los comportamientos del ser humano y la relación de estos comportamientos con sus posibles repercusiones. Cabe agregar que como en cualquier rama del conocimiento, dentro de esta disciplina también encontramos escuelas a las que llegaremos analizando la misma definición de *Ética*.

Ahora bien, nos interesa partir de la acepción de *Ética* como sustantivo porque como disciplina de pensamiento representa el punto de inicio racional para llegar al juicio práctico de lo que adjetivamos como bueno o malo de acuerdo a criterios previos – “ética” como adjetivo–. Es decir, la “*Ética*” con mayúscula es la reflexión filosófica que nos lleva a la “ética” con minúscula, al juicio reflexivo acerca de lo conveniente o no de un comportamiento en relación con un sentido.

Volviendo a la definición propuesta, la *Ética* es la:

*Disciplina filosófica que reflexiona sobre el COMPORTAMIENTO del SER HUMANO
en relación con un SENTIDO.*

De esta definición se desprenden varios conjuntos de preguntas que tenemos que resolver previamente para poder iniciar la reflexión *Ética* –siguiendo la propuesta epistemológica de la presente tesis–:

1. ¿Qué es el ser humano?, ¿qué entendemos por humano?

2. ¿Cómo debe ser el comportamiento de aquello que entendemos por humano? ¿qué relación hay entre su comportamiento y su ser? ¿qué puede hacer y qué no es capaz de hacer?
3. ¿Cuál es el fin o sentido del ser humano?

El orden en el que se plantean las preguntas tiene una implicabilidad, es decir, de lo que respondamos en el primer conjunto, depende lo que concibamos en el segundo conjunto y, así, en el tercero; pero también una reflexibilidad que nos lleva a la reflexión en sentido contrario.

Immanuel Kant en el siglo XVIII contestó así: Hay 3 preguntas fundamentales que la humanidad a través de los filósofos se ha hecho:¹⁷⁹

- *¿Qué puedo saber y qué no?*, a esta pregunta trata de contestar la Epistemología que es la disciplina encargada del estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento y su proceso en sí.
- *¿Qué me es permitido hacer y qué no?*, a esta pregunta pretende contestar la Ética como reflexión filosófica acerca del actuar humano.
- *¿Qué me cabe esperar y qué no?*, a esta pregunta contestaría la Metafísica.

Y Kant dice, finalmente, que todas estas preguntas apuntan a plantear la pregunta fundamental: ¿Quién soy? Así podríamos decir que para Kant la respuesta a la pregunta sobre qué es el ser humano –qué puede conocer, que puede hacer y qué puede

¹⁷⁹ Cfr. Buber, Martín. *¿Qué es el Hombre?* Decimonovena reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1995. Pág. 12.

esperar¹⁸⁰ es la pregunta que subyace en todo el conocimiento humano. Todo conocimiento humano, en otras palabras, es un conocimiento desde el hombre y para el uso y comprensión del ser humano.¹⁸¹

Estas cuatro preguntas están íntimamente relacionadas con la reflexión Ética pues si la Ética reflexiona sobre el comportamiento del ser humano, lo primero que tiene que pensar es –en este mismo orden de ideas– cuál es el comportamiento *propio* del ser humano, pero antes, qué es el ser humano, cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento sobre el ser humano, cómo se da ese proceso de conocimiento. Y si es posible contestar a este grupo de preguntas podremos continuar con la interrogante antropológica de qué es el ser humano y cuál es el comportamiento que le es propio. La Ética no estudia el comportamiento de los animales ni de las plantas, sino el comportamiento humano, pero más allá de la psicología, la Ética lo relaciona con un fin, un sentido, una búsqueda. Así descubrimos que la antropología física, la psicología y la etnología humana son ciencias que aportan a la reflexión Ética sus descubrimientos y de la respuesta que demos a todas y cada una de estas preguntas dependerá el sistema ético que se promulgue. Fundamentalmente, la combinación tanto de los estudios epistemológicos como de los estudios antropológico-filosóficos proporcionarán los presupuestos argumentativos de los diversos sistemas éticos.

Por ello, desde el inicio de la presente tesis nos preguntamos con Kant, ¿qué podemos saber y qué no?, indagando así en los presupuestos epistemológicos de la reflexión

¹⁸⁰ Y que implican también la formulación negativa: ¿qué no puedo conocer, qué no me es permitido hacer y qué no puedo esperar?. El planteamiento kantiano implica tanto la reflexión acerca de las posibilidades del ser humano como sus límites.

¹⁸¹ Cfr. Buber, Martín. *Ibid.* Pág. 12.

Ética, para pasar posteriormente a las diversas respuestas que se han dado acerca de lo que creemos que es el ser humano como fundamento de la reflexión Ética.

Relacionando las indagaciones que hemos hecho acerca del ser humano, en primer término debemos decir que la forma de conocimiento de las ciencias sociales es distinta a otras formas de conocimiento, es decir, cuando nos preguntamos qué podemos saber del ser humano no es lo mismo que cuando nos preguntamos acerca de las ciencias naturales. En el caso del conocimiento del ser humano y específicamente de su comportamiento no podemos tener un proceso preestablecido pues si hay algo que distingue al ser humano es que es un ser en libertad, no lo podemos programar ni predecir, porque por más coaccionado y obligado que esté, es un ser libre. En ese sentido tenemos una primera dimensión epistemológica sobre el conocimiento del ser humano.

En segundo término es un requisito fundamental para hacer reflexión Ética hacer reflexión antropológica, es decir, hacer antropología filosófica, preguntarnos qué es el ser humano, quién es, quiénes somos, y a partir de esa pregunta, qué comportamiento cabe esperar a ese ser que creemos que somos.

En tercer término debemos decir que la reflexión ética es un discurso ordenador, es un discurso que dice: como pensamos que el ser humano es así, su comportamiento debe ser de esta manera para que pueda obtener estos resultados. Si revisamos las distintas propuestas éticas a lo largo de la historia veremos que detrás de cada una de ellas hay una idea de ser humano a partir de la cual el filósofo espera que pueda y deba

comportarse de una manera o de otra. Para obtener lo que el mismo sistema considera el bien, lo ético.

En congruencia con lo afirmado hasta aquí, ¿cuál es nuestra propuesta de respuesta ante las preguntas de Kant? En cuanto a la cuestión epistemológica hemos mostrado en el capítulo I que no podemos saberlo todo, y del conocimiento sobre nosotros mismos casi nada. Después de que S. Freud a principios del siglo XX nos proporcionó su teoría del subconsciente y su método psicoanalítico, independientemente de que aprobemos o no su teoría, tenemos que aceptar que nos hizo ver, nos dio a notar ese ámbito de nuestro ser que hasta antes de él no habíamos reconocido: el ámbito del subconsciente. Si no todo lo que hacemos pasa por nuestra capacidad racional, si buena parte de nuestras motivaciones son inconscientes, sólo con ese dato podemos pensar que entonces no podemos conocerlo todo de nosotros mismos pues un buen porcentaje de nosotros nos es inconsciente. Sin embargo, aunque no podemos conocerlo todo de nosotros, sí creamos imágenes de nosotros y más que imágenes fijas, narraciones o sucesiones de imágenes como en un film, y con base en ellas creamos sistemas éticos.

Por exponerlo de manera personal, yo no puedo saber de mí absolutamente todo, hay partes de mí –esas partes de la ventana de Johari– que son desconocidas, sin embargo, sí tengo una imagen de quién soy yo, porque he construido una identidad, una imagen narrativa. Y precisamente de esa imagen depende todo el sistema de comportamiento a través del cual me realizo. Traducido esto a nivel del ser humano, el conocimiento que la humanidad tiene de sí no es un conocimiento absoluto, sin embargo, cada cultura en cada época de la historia ha creado una identidad cultural y a partir de esa identidad cultural ha creado un sistema ético que interioriza y por medio del cual actúa.

Por ejemplo, Aristóteles tenía un concepto muy claro del ser humano como animal racional. Animal cuya racionalidad lo hace superior más allá de cualquier otro ser vivo. En ese sentido, su *Ética Nicomaquea* expone que el ser humano debe tener un comportamiento de acuerdo a su naturaleza, y si su naturaleza es racional pues su comportamiento debe ser racional, es decir, regido por las virtudes. Cuál es el sentido de la vida del ser humano, ser lo que es, ser un ser racional, por lo tanto, ser feliz es, para Aristóteles, ser racional.¹⁸² Debemos notar cómo a través de su construcción antropológica establece un discurso ordenador, un discurso ético que consiste en esperar del ser humano el que sea racional, en ser lo que su naturaleza para Aristóteles es, con el fin de lograr la felicidad.

Volviendo a nuestros presupuestos epistemológicos y antropológicos, si no podemos tener un conocimiento absoluto de nosotros mismos, tampoco podemos controlarnos de manera absoluta, somos seres falibles. En nuestra libertad está nuestra falibilidad. Esto quiere decir que podemos equivocarnos, que podemos crear sistemas virtuosos pero que también podemos deshacerlos, que podemos actuar positivamente –por dar un adjetivo– pero que no somos seres determinados, somos seres libres que en cada momento estamos ejerciendo nuestra libertad. Quizá no absolutamente conscientes pero sí ejerciendo nuestra libertad.

¿Por qué es importante resaltar esta afirmación?, porque cuando se habla de Ética en muchas ocasiones se piensa en ésta como pretensión de perfección. Si partimos de la idea que nuestras sociedades están conformadas por personas que somos las que

¹⁸² Aristóteles. *Op.Cit.* Libro X. (1172a –1181b) Págs. 155 y ss.

hacemos que sean lo que son, y si los seres humanos somos seres que actuamos, que nos vamos construyendo en cada acción y que también somos seres falibles que podemos equivocarnos, que podemos confundirnos, entonces, pensar en la Ética como la creación de una sociedad perfecta resulta fuera de toda posibilidad humana, pues el ser humano no es un ser perfecto. Vale más contemplar la idea de la posibilidad de equivocarnos para cuidar esa posibilidad, para cuidar la falibilidad humana, o en términos de Paul Ricoeur en su texto *Finitud y Culpabilidad*¹⁸³, cuidar la labilidad humana. Labilidad porque es posibilidad de desvío que hay que atender.

Como veíamos en el capítulo dos, Ricoeur reconoce la maldad humana porque hay libertad, es decir, porque hay posibilidad de distanciamiento entre mi deseable y mi preferible. En este sentido dice que la primera condición de ser humano es su anhelo de identidad consigo mismo y en ese anhelo el rechazo a lo disperso. Esta misma relación dialéctica de lo uno y lo múltiple que se da en la identidad personal, la encuentra también en la identidad grupal, es decir, la adhesión a un colectivo y en esa adhesión se instaure simultáneamente la diferencia con respecto del otro. Sin embargo, anhelar ser reconocido implica simultáneamente el reconocimiento de la altura y dignidad del otro como mi igual para que me reconozca, muy a la manera hegeliana de la aparición de la conciencia a través de la relación del amo y el esclavo.

“... reconocer la diferencia instaurada por la adhesión, es renunciar a soñar una sociedad sin conflictos y trabajar más bien por la instauración de una sociedad que dé a los conflictos los medios de

¹⁸³ Cfr. Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982.

expresarse y cree los procedimientos, reconocidos por todos, capaces de convertir en negociaciones los conflictos.”¹⁸⁴

Dado todo lo anterior, de lo que se trata es de analizar las imágenes que sobre nosotros tenemos y visualizar sus posibles repercusiones, es decir hacer reflexión Ética que parte del cuestionamiento acerca de lo que creemos que es el ser humano y lo que creemos que podemos esperar de él.

De las reflexiones que venimos haciendo se desprende más concretamente: ¿el ser humano es un ser bueno o es un ser malo por naturaleza? Esta es la pregunta fundamental que hay que recoger de la antropología filosófica para plantearnos la reflexión Ética. Si contestamos que el ser humano es malo por naturaleza, de una manera muy hobbesiana, entonces todo discurso ético es *anti-natura*, es decir, *anti* la naturaleza del ser humano que definimos como mala. Esta es una respuesta que en sí genera numerosas interrogantes más y la desesperanza de la posibilidad humana de seguir existiendo. Pero si contestamos que el ser humano es bueno, entonces nos quedan fuera de esta respuesta otros actos que vemos que lleva a cabo el ser humano concreto como lo son las guerras, la destrucción, la tortura, la muerte.

En el capítulo anterior ya veíamos cómo Erich Fromm en su texto *Ética y psicoanálisis* divide los distintos sistemas éticos en estos dos tipos de propuestas definiéndolas como éticas humanistas que creen en la bondad del ser humano, y éticas anti-humanistas que

¹⁸⁴ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós editores. Con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier. Colección Esprit. 5. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid, 1993. Pág. 102.

más bien creen en la maldad natural del ser humano, en su destructividad y en su autodestructividad.¹⁸⁵

En relación a estas dos posturas encontramos también la pregunta acerca de la razón de hacer reflexión Ética y la de actuar en consecuencia. Sobre esto nos dice la reflexión antropológica que el ser humano es un ser irremediamente ético pues su acción no está enmarcada en el determinismo de un aparato instintivo. Es decir, que nacemos con una cierta constitución mínima que nos posibilita a actuar, pero que a partir de esas capacidades al actuar nos vamos haciendo. La vida humana y todo el comportamiento humano –nuestra manera de asociarnos, de generar los medios de subsistencia, de repartir los bienes y responsabilidades, de educarnos, de amar, de hacer arte– tiene una dimensión ética porque somos seres libres. En este sentido, la reflexión Ética no es una reflexión que tiene que ver en un primer nivel y de manera inmediata con dictar códigos de conducta que las personas en general deben aprender y acatar para comportarse de determinada manera. La reflexión Ética tiene que ver primero con la reflexión sobre el ser humano y sus sentidos de vida, y después como consecuencia de esa reflexión se puede llegar a la conclusión de que determinadas pautas, que determinadas normas pueden ser las adecuadas en relación al cumplimiento de este determinado fin o sentido y a este sistema ético que se deriva. Afirma Ricoeur al respecto que cuando se asegura que la ética se da en el terreno de la libertad, no en el de la norma en una primera instancia, significa una llamada a la imaginación, para explorar en el orden de lo ético el espacio de lo inédito, de lo posible.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Cfr. Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Decimocuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

¹⁸⁶ Cfr. Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós editores. Con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier. Colección Esprit. 5. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid, 1993. Pág. 77.

Sartre también contestó a la pregunta sobre la razón de la reflexión Ética en el ser humano al decir que nuestra vida no está regida por un sistema cerrado de instintos sino que la vida humana está abierta a hacer con ella algo, a actuar sobre ella. Sartre claramente lo dice: *no somos libres de no ser libres*. Hasta cuando donamos nuestra libertad lo hacemos en un acto de libertad. Y además en el actuar nos vamos haciendo, usando sus palabras: *La existencia precede a la esencia*.¹⁸⁷

En este actuar libremente hay otro aspecto que hay que tomar en cuenta, toda acción tiene una doble repercusión: Un efecto trascendente y un efecto inmanente. Trascendente porque toda acción produce un efecto exterior al agente, pero también produce un efecto inmanente en él. Cuando el ser humano actúa transforma el mundo creando un mundo humano, habita el mundo creando cultura pues no podría vivir en un mundo natural –dada su baja capacidad instintiva– sólo puede hacerlo en un mundo artificial, en este sentido de arte: hecho por él. Pero también cuando actúa se hace capaz de, el efecto de su acción queda en él. Dicho en primera persona: nos creamos a nosotros mismos, somos lo que hacemos, diría Sartre. En conclusión, es importante la reflexión Ética como toma de conciencia y de dirección de nuestra existencia, porque cuando actuamos a los primeros que construimos, que afectamos, es a nosotros mismos, nos hacemos a nosotros mismos.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, hemos establecido en qué consiste este discurso ordenador, esta reflexión acerca del comportamiento del ser humano en relación con un sentido, y hemos planteado que dependiendo del momento cultural ha sido la propuesta

¹⁸⁷ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Duodécima reimpresión. Ediciones Quinto Sol. México, 1994. Pág. 31.

que se ha dado, el sistema ético. En este sentido, a lo largo de la historia existen diferentes corrientes éticas que podríamos dividir tajantemente en tres:

(1) En primer lugar las éticas materiales que ponen el acento de su preocupación en el contenido de la ética, en la materia, en el fin de la acción, en el sentido de la acción y a partir de éste llenan de contenido nociones como lo son el sentido de la existencia humana, del bien y el mal, de lo correcto y lo incorrecto, de la norma moral. A estas éticas se les llama también teleológicas por su visión a mediano y largo plazo. En este ámbito actualmente se discute sobre cuáles deben ser los bienes propiamente humanos según determinada concepción antropológica y cuáles deben ser las posibilidades para alcanzarlos. En éste ámbito tenemos éticos como Richard Rorty, o como Enrique Dussel que estudian cuáles deben ser los bienes mínimos que deben ser distribuidos para el bien de toda la humanidad. De la misma manera tenemos otra conceptualización del bien en las virtudes, es decir, considerar la capacitación en determinados actos como un bien para toda la humanidad, representada esta corriente con el famoso neo-aristotélico Alasdair MacIntyre y su texto *Tras la virtud*. De forma similar podemos encontrar en este terreno éticas que reflexionan acerca del sentido de la existencia humana. En este último ámbito algunas éticas religiosas podrían ser situadas en esta corriente en su aspecto material por definir de manera explícita el contenido a lo que el ser humano debe hacer y el sentido que debe darle a su existencia.

(2) Otra perspectiva que encierra a varias éticas es la formal cuya preocupación es acerca del comportamiento y más precisamente de cuáles deben ser las reglas propias para la convivencia humana. Se preocupan entonces por la ley, por el deber, por la normatividad, por los procedimientos de consenso. A estas éticas se les llaman

deontológicas. En éstas actualmente se discute principalmente la validez y universalidad de los imperativos categóricos kantianos –que más adelante discutiremos–. En este ámbito formal encontramos también la discusión del sentido y la validez de los Derechos Humanos. Es decir, si esta declaración puede ser el fundamento de las reglas de convivencia universales que reflejen a la totalidad de la humanidad o si su formalidad sólo oculta el contenido de una forma de pensamiento meramente occidental. Otro aspecto discutido aquí es el tema de la justicia con filósofos como John Rawls y Robert Nozick; así como la ética discursiva representada principalmente por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel que plantean cómo deben de ser las condiciones de posibilidad para que se dé la reflexión Ética para llegar a acuerdos a través de la comunicación, a través del discurso.

Puede parecer que nos encontramos ante dos formas de la reflexión Ética distintas: el contenido y la forma. Sin embargo, actualmente se da (3) otra corriente de pensamiento ético que pretende ser una sistema integrador de estos dos aspectos que aparentemente son ajenos al concebir que en realidad no se trata de dos propuestas distintas sino de dos momentos de la misma reflexión Ética. En este ámbito tenemos al ya estudiado filósofo y hermeneuta que tanto nos ha inspirado en el presente trabajo porque sus ideas son generadoras de nuevas ideas y aplicaciones de sus conceptos, Paul Ricoeur.¹⁸⁸ Él ofrece como definición de reflexión ética una idea por demás propositiva:

*La reflexión ética es el deseo de vivir bien por y con los otros en instituciones justas.*¹⁸⁹

¹⁸⁸ Esta misma orientación es la que presenta el filósofo vasco Xabier Etxeberria en su texto *Temas básicos de ética* con la idea de ética como articulación de plenificación (ética teleológica) y convivencia (ética deontológica). Etxeberria, Xabier. *Temas Básicos de Ética*. Centro Universitario de la Compañía de Jesús. Deusto, 2002.

¹⁸⁹ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós editores. Con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier. Colección Espirit. 5. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid, 1993. Pág. 107.

En una primera lectura podemos observar cómo en esta definición está integrando la preocupación por el bien –momento teleológico– con la preocupación por la forma –momento deontológico–. Pero además está integrando una dimensión más que es evidenciar la propuesta antropológica de la que parte. Pero de esto hablaremos más adelante, por lo pronto detengámonos más en profundizar acerca de tres de los más influyentes filósofos que han servido de basamento a las éticas occidentales tanto materiales como formales actuales: Aristóteles, Kant y Hegel.

Cabe aclarar que lo que sigue no pretende ser una historia de la reflexión ética. Historias sobre el tema podemos encontrar numerosas pues la mayor parte de los textos sobre Ética tienen un enfoque histórico. Por el contrario, lo que nos interesa es rastrear tres de los más importantes sistemas éticos que *influyeron y siguen influyendo* en la concepción contemporánea del ser humano en su relación con el trabajo. En otras palabras, revisar estos tres sistemas éticos que produce la concepción racionalista y su influencia en la construcción y consolidación de una idea de ser humano; así como las repercusiones que esta concepción ha llegado a tener sobre el ser humano concreto.

3.1. Sistema ético material: Aristóteles: Ser, conoCer, haCer.

*...lo que es propio de cada uno por naturaleza
es también lo más excelente y
lo más agradable para cada uno;
para el hombre lo será, por tanto,
la vida conforme a la mente,
ya que eso es primariamente el hombre.
Esta vida será también, por consiguiente,
la más feliz.*

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*.

En los apartados precedentes hemos ido afirmando que a lo largo de la historia de la humanidad, recurrentes han sido las preguntas que el ser humano se ha planteado. ¿Qué es este mundo?, ¿Cómo explicarlo?, ¿Qué puedo conocer?, ¿Cómo puedo conocerlo?, ¿Quién soy yo? Incluso estas preguntas no han surgido en la humanidad de manera genérica, cada uno de nosotros en nuestra individualidad, en la intimidad, nos hemos enfrentado a ellas. Así, más temprano que tarde la persona se pregunta desde su yo ¿quién es?, ¿qué lo constituye?, ¿cómo entender?, ¿cómo actuar? Y desde el cuestionamiento de sí –necesario para cualquier cuestionamiento ulterior– revalora su exterior, replantea su relación con el otro que también es un yo que lo observa en una relación de intersubjetividades, replantea cómo ha comprendido, actuado y cómo deberá seguir encauzando su vida.

De esta manera hemos planteado que la pregunta inicial que el hombre debe hacerse en el primer paso por el camino del conocimiento y encauzamiento de su vida es una pregunta antropológica. Pues dependiendo de la respuesta que intente darle a la misma, dependerá la posición que tome con respecto a las demás interrogantes.

Específicamente, si cualquiera quisiera indagar acerca de los fundamentos del obrar humano, es decir de la moral, para, a partir de ello, establecer ciertas pautas de acción, lo primero que tendría que esclarecer es quién es, quiénes son los otros; y de ahí, una serie de aspectos de la acción, cuyo vértice es el hombre.

Tradicionalmente, un sistema filosófico que quisiera ser eso: un sistema, debía mostrar consistencia en las propuestas que ofrecía en los distintos ámbitos de su reflexión. Así pues, si se pretendía tener consistencia, la concepción que un filósofo tuviera de la ética dependía directamente de la concepción que éste tuviera del ser humano.

El propósito de este apartado es demostrar la perfecta armonía entre la concepción antropológica de Aristóteles y su propuesta ética de felicidad.¹⁹⁰ Comencemos por retomar los más sobresalientes rasgos antropológicos de Aristóteles presentados en el capítulo anterior para argumentar su sistema ético.

Cuando Aristóteles se refiere al hombre, dice de éste que es una sustancia animal cuya característica específica es que tiene un alma racional. Aristóteles afirma que todos los

¹⁹⁰ Aunque, Antonio García Ninet hace la afirmación contraria demostrando la inconsistencia que hay entre fundamentos intuicionistas de la primera etapa todavía influida por Platón de la *Ética Eudemica*, pasando por un fundamento social y, finalmente eudemonista, similar al que más adelante veremos en Kant. Cfr. García Ninet, Antonio. "La ética aristotélica: El problema de su fundamentación." en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid. 2001. Vol. 57. Núm. 217. Enero- abril, 2001.

seres vivos tienen un alma como principio de vida y con base en este principio hace una clasificación de los grados de alma dependiendo de la complejidad de sus facultades. En el capítulo anterior expusimos estos tres tipos o niveles de alma y cómo es que Aristóteles considera que el alma racional propia de los animales racionales –hombres libres– es la más perfecta dado su grado de complejidad y de capacidad. Así, el alma racional es esa característica que nos distingue como especie superior, pues el alma intelectual tiene la facultad de reflexionar sobre los datos que nos proporcionan los sentidos, es la actividad que transforma los datos sensibles en pensamiento conceptual y abstracto.

Reiteremos, el intelecto en acto definido por Aristóteles es la cualidad específica que nos distingue de los demás seres vivos, nuestra esencia, nuestra naturaleza. Además, el alma humana que siempre está en acto del intelecto, es para Aristóteles un alma en perfección.

Por otro lado, para Aristóteles la Ética es aquella rama de la Filosofía cuyo objeto material de estudio son los actos humanos y cuyo objeto formal será la manera en como orienta al hombre en la conducción de sus actos. El objetivo que busca Aristóteles con el cual pretende orientar los actos del hombre es para que, con su obrar alcance la felicidad.

Precisamente, Aristóteles no parte de un principio trascendente para formular su concepción Ética, sino que parte de lo que considera la esencia del hombre mismo, conforme a la consistencia de su pensamiento filosófico; tomando en cuenta lo que

encuentra en la vida real del hombre, su corporeidad irracional, para conducirla por el camino de la perfección moral gracias al uso hegemónico de lo racional que hay en él.

Si en algo están de acuerdo las éticas teleológica es en que el hombre actúa para alcanzar la felicidad, pero en lo que no están de acuerdo es en definir en qué consiste eso que llamamos felicidad. En su *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dedica todo el *Libro X*¹⁹¹ a definir la felicidad. Parte de lo que cree que es la naturaleza humana para definirla y lo hace consistentemente afirmando que la felicidad es el uso supremo de las potencialidades que nos corresponden según nuestra naturaleza, según lo que más propiamente nos define como seres humanos. Aquello deseado por sí mismo y no en razón de otra cosa más. Así pues, el sujeto se especifica por su objeto y el objeto propio del intelecto es el conocimiento, aquello que hará feliz al hombre será la sabiduría. La felicidad no se determina por el subjetivismo del sujeto sino por el objeto propio de las facultades de la vida racional. Así, la felicidad es una actividad del alma racional.

La felicidad verdadera no es el placer de las satisfacciones no exclusivamente humanas, el placer verdadero está en la realización de la esencia propiamente humana: el ejercicio de la razón. En ese caso, el placer vendrá como resultado del perfeccionamiento de las facultades que es la felicidad, pero el placer no es la felicidad en sí. El placer resulta de los actos propios del hombre, pues los placeres siguen a los actos. Cabe hacer notar que Aristóteles supera el idealismo y ascetismo de su maestro Platón, pues para este último, alejarse de todo lo terrenal y material era condición necesaria para la virtud y la felicidad. Sin embargo, para Aristóteles no es así, pues, consistente con su epistemología, si todo conocimiento racional parte de un conocimiento sensible que es

¹⁹¹ Cfr. Aristóteles. *Op Cit.* Libro X. (1172a - 1181b). Pág. 155.

posteriormente abstraído por el intelecto, es claro que el cuerpo es condición necesaria pero no suficiente para la tendencia a la felicidad, pues sin el conocimiento sensible no habría conocimiento intelectual.

Entonces, Aristóteles no sólo se dedica a explicar lo que somos –pues que seamos seres racionales no significa que actuemos racionalmente siempre–, también postula lo que debemos ser por medio de lo que debemos hacer, pues perfeccionamos nuestras potencialidades como seres humanos en lo que hacemos con éstas.

Además para Aristóteles, el hombre es un ser social que se realiza en la comunión con los otros, pero no de una manera accidental sino con el uso pleno de la razón, que como ya mencionamos, es lo que caracteriza nuestra naturaleza humana.

Agrega además que la manera en como podemos desarrollar lo propiamente racional es por medio de las virtudes, aquello que aprendemos y desarrollamos por nuestra actividad racional, de ahí la suprema importancia que le da a la educación en las virtudes. Para Aristóteles, la virtud es el justo medio entre dos extremos irracionales. Se podría interpretar entonces que para él la virtud es la felicidad del hombre. Pero la felicidad no es algo que se da en el hombre de manera pasiva, la felicidad es una actividad. Especifica que hay un cierto tipo de actos deseables en razón de otra cosa y otros actos deseables por sí mismos. La felicidad es un acto deseado por sí mismo. “...todas las cosas las escogemos en vista a otra, salvo la felicidad que es un fin.”¹⁹²

¹⁹² Aristóteles. *Ibid.* Libro X. (1176b) Pág. 165.

Los actos deseables en sí mismos son aquellos en los que no hay nada que buscar fuera del acto mismo, y éstas son las acciones virtuosas. El acto más apetecible será el acto conforme a la virtud. Aristóteles no considera suficiente con tener el conocimiento de aquello que le es propio al ser humano sino que para llegar a ser feliz hay que realizarse en acto; es decir, al incluir el tema de las virtudes en su ética está enfatizando la importancia de desarrollar actos virtuosos. Sólo el hombre que realiza actos virtuosos puede ser feliz. Y, nuevamente, supera a Platón al indicar la importancia del cuerpo para el cumplimiento de la virtud pues, por ejemplo, como podría realizar actos valientes el hombre si no tuviera cierta fuerza, vigor y resistencia corporal.¹⁹³

Para Aristóteles, dentro de las virtudes propias del ser humano, la virtud más perfecta de todas es la actividad contemplativa que es la que lo asemeja con lo divino: La actividad contemplativa. “En efecto, esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa.”¹⁹⁴ Así, la vida contemplativa es la vida feliz porque es la única amada por sí misma ya que de ella no resulta nada fuera de la contemplación.

Como lo mencionamos en el capítulo anterior, esta interpretación aristotélica del sentido de la acción, de la contemplación como acto deseado en sí mismo que no se desborda en ningún producto fuera del acto mismo, resulta muy controversial en la época contemporánea en la que se menosprecia la inacción y se sobrevalora el productivismo, el progreso, el cambio. Pero nuevamente constatamos que el sistema ético es coherente

¹⁹³ Cfr. Aristóteles. *Ibid.* Libro X. (1178a) Pág.167.

¹⁹⁴ Aristóteles. *Ibid.* Libro X. (1177a) Pág. 166.

con el presupuesto antropológico aristotélico, pues el acto de contemplación corresponde a la máxima perfección de la vida racional propia y exclusivamente humana.

Como podemos ver, el concepto aristotélico de felicidad –tema central de la ética material– es el propio de su definición de ser humano. De la misma manera podemos hablar de la importancia que le da a los actos virtuosos en general y al acto virtuoso por excelencia, sin apartarse ninguno de sus presupuestos de la consistencia de su epistemología y de la relación hilemórfica entre cuerpo y alma planteada por él y expuesta en el capítulo anterior. Pero hay que precisar que su definición de ser humano es dualista y aunque apartándose de Platón reconoce la corporeidad humana como requisito para la vida racional no deja de privilegiar esta última por encima de cualquier otra dimensión humana y de suponer un poder superior para ella.

Aunque hasta aquí hemos mostrado la consistencia entre la concepción racionalista del ser humano y su propuesta ética comúnmente llamada eudemonista, no podemos dejar de mencionar que los escritos aristotélicos acerca de la ética no son del todo consistentes, principalmente por dos razones: En primer lugar, por el desarrollo que va teniendo Aristóteles de una primera etapa *intuicionista* en la que defiende la realidad en sí de las virtudes y del Bien supremo, todavía influida por Platón y a la que pertenecería la *Ética Endémica*, hasta sus *Lecciones de Ética*. En segundo lugar porque la misma *Ética Nicomaquea* mencionada en esta tesis consiste en una serie de apuntes para uno o varios cursos aparentemente sin revisar.¹⁹⁵ Por lo anterior, es conveniente señalar la

¹⁹⁵ Cfr. García Ninet, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 47.

discusión sobre las diversas fundamentaciones contrapuestas observadas en la ética aristotélica.

Según Antonio García Ninet, son tres los fundamentos mostrados no solamente a lo largo de su producción, sino que, en ocasiones como en la *Ética Nicomaquea* coexisten simultáneamente: Por una parte, y el menos sólido de todos, el fundamento intuicionista que, como decíamos, es atribuible a la influencia de Platón y que aparece en sus primeras obras, según el cual el Bien Supremo, y las virtudes son entidades en sí, deseadas y practicables por su propia bondad, en relación a los cuales, el ser humano no agrega ningún valor.

El segundo fundamento sería el social, en función de que Aristóteles no sólo define al ser humano como un animal racional, sino como un ser social. Incluso afirma en varias ocasiones que la vida del individuo es la vida de la ciudad y que la vida del individuo sólo es realizable en la polis.¹⁹⁶ Sin embargo, en este aspecto tenemos que preguntarnos ¿qué entiende Aristóteles por social? Pues como lo demuestra García Ninet, para el espíritu griego y explícitamente para Aristóteles, lo social, la comunidad no es la humanidad. No sólo en cuanto que excluye al extranjero, sino dentro de la ciudad misma al esclavo, comerciante, agricultore.¹⁹⁷

García Ninet afirma basado en la ética nicomaquea:

¹⁹⁶ Cfr. García Ninet, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 50.

¹⁹⁷ Cfr. Filippi, Susana. "El dinamismo ético-social y la educación del hombre según Aristóteles." En *Sapientia. Órgano del Departamento de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica de Argentina. Año XLI. Núm. 161. Jul-Sep. 1986. Pág. 205.

“Un último matiz que interesa destacar en la *fundamentación social* de la moral es el de su *carácter restrictivo*, en el sentido de que Aristóteles no extiende el valor de lo *social* a toda la *humanidad*, sino sólo a los miembros de *la propia comunidad*. Llega incluso a defender la *esclavitud* –<<el esclavo es un instrumento animado>>–, y, en consecuencia, la exclusión de tales personas de los derechos que reconoce a los miembros de la propia comunidad, afirmando que el carácter social del hombre hay que considerarlo <<dentro de ciertos límites>>. ¹⁹⁸

Y más aún, muestra cómo aunque establece como criterio del actuar virtuoso la dimensión social, inmediatamente después agrega que el reconocimiento social y el bien común son un bien individual, por lo que para García Ninet, el fundamento social se restringe al fundamento eudemonísta. Lo mismo hace con las virtudes, aunque en la *Ética Nicomaquea* proporcionalmente dedica mucho más espacio a las virtudes éticas – incluso dándoles un fundamento intuicionista al establecerlas como bienes en sí mismas– y sólo un libro a afirmar que la virtud de la contemplación es la verdadera felicidad del ser humano. En este último libro afirma que todas ellas tiene como función propiciar la vida teórica que no se desborda en nada fuera de sí y con ello establece la virtud dianoética como superior a las virtudes éticas. ¹⁹⁹

Otra característica que aporta a una interpretación eudemonista sobre una fundamentación social es el carácter individualista y especialmente aristocrático de su ética. Cuando García Ninet hacer un análisis de virtudes como la magnificencia, la

¹⁹⁸ García Ninet, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 51.

¹⁹⁹ Cfr. García Ninet, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 52.

magnanimidad y la amistad, las cualidades que debe tener el virtuoso lo sitúan como un ser superior que sólo con iguales puede tener relación. Un ciudadano ateniense que sólo puede dedicarse a actividades buenas por sí mismas como la contemplación, la filosofía, la gimnasia, no a aquellas dedicadas a servir como lo son el comercio, la artesanía, etc.²⁰⁰

La ética aristotélica resulta entonces una ética cuyo criterio de moralidad es el individuo, aunque éste sea un ser social pues lo social está en función de su individualidad. Así, junto con una fundamentación intuicionista coexisten el fundamento social y el eudemonista, pero con palabras de García Ninet:

“De esos dos fundamentos, Aritóteles sitúa en primer lugar el *eudemonista*, aunque, paradójicamente, dedica la mayor parte de sus reflexiones a estudiar las virtudes éticas, relacionada con la *fundamentación social*.”²⁰¹

El bien común, el bien de los amigos, el bien de la polis son criterios fundamentales para la moral, pero todos ellos están en función del bien individual que es el criterio último de la moral aristotélica. Y el bien individual sólo puede ser aquél con respecto a lo que es: la vida teórica.

²⁰⁰ Filippi, Silvana. *Op. Cit.* Pág. 206.

²⁰¹ García Ninet, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 63.

3.2. Sistemas éticos formales

3.2.1. Immanuel Kant y el sentido del deber

Pero pasemos a pensar la propuesta antropológica y ética de Kant, por muchos considerado el padre de la ética moderna. Al principio del presente capítulo planteábamos las preguntas que Kant consideraba eran las grandes preguntas de la filosofía y que esas preguntas lo llevaban a plantearse la pregunta fundamental sobre la naturaleza del ser humano. Kant intentó contestar a ellas a través de sus *Críticas* que no son otra cosa que su Epistemología y su *Ética*.²⁰² Sin embargo, a través de su propuesta Epistemológica y *Ética* podemos deducir su concepción antropológica. Vamos a detenernos un poco más en el pensamiento kantiano debido a la influencia que su filosofía racionalista tiene en la tradición de la ética deontológica basada en el cumplimiento de norma o ley como imperativo categórico incondicional.

Kant piensa que teorizar sobre lo que nos hace felices es una discusión sin fin, pues en cuestión de felicidad llegar a principios universales es imposible y una teoría debe basarse en principios universales.²⁰³ En cambio, encontrar estos principios sólo puede hacerse en el aspecto de cómo debemos actuar, es decir, en la *Ética Formal*. Así, Kant apuesta por buscar la respuesta a la segunda cuestión de la *Ética*: la cuestión de las normas morales, del deber.²⁰⁴

Concretamente su apuesta es por lo que cree que es común a todos los seres humanos, es decir, apuesta por la razón teórico-práctica: Esto es, si usamos nuestra razón humana,

²⁰² Kant consideró que el problema sobre ¿qué me cabe esperar? no era un problema que le correspondiera a la razón humana resolver, pues era una cuestión de Fe.

²⁰³ Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe. Trad. Manuel G. Morente. Madrid, 1942. Págs. 21 y ss.

²⁰⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Ibid.* Pág. 24.

si indagamos dentro de ella y seguimos las reglas del razonamiento lógico, ella, la razón, nos dirá *cómo* es que debemos actuar. No hace falta que un principio exterior a nosotros nos dicte pautas de acción, sea Dios, el sacerdote, el padre o el maestro; todos y cada uno de nosotros –siguiendo los principios de la lógica racional– podemos llegar a saber *cómo* actuar. “El cielo estrellado sobre mí, y la ley moral dentro de mí” dice en *Crítica de la razón práctica*. (1788)²⁰⁵. Tenía 64 años cuando llegaba a la conclusión de que la ley moral emanaba de su propia racionalidad.

De esta manera, Kant en su texto *¿Qué es la ilustración?* (1784)²⁰⁶ nos invita a salir de la minoría de edad y del miedo a la libertad y a atrevernos a pensar por nosotros mismos, a ser adultos. Tenía 60 años de edad. Así,

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otros. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela del otro. *¡Separe aude!* ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. (...) Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertar de hacer *uso público* de su razón íntegramente.”²⁰⁷

²⁰⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Edición de Roberto R. Aramayo. Alianza Ed. Madrid. 2000.

²⁰⁶ Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978. Pág. 25 y ss.

²⁰⁷ Kant, Immanuel. *Ibid.* Págs. 25-28.

Su ética es una ética *autónoma* en oposición a otras éticas *heterónomas* que reciben de otro (Dios, sacerdote, autoridad) la instrucción de lo que es correcto hacer. Por el contrario, Kant nos asegura que si usamos la razón podemos por nosotros mismos *autodeterminarnos*.

Según Kant, si usamos correctamente nuestra razón, ésta nos va a decir que lo que cuenta no es *qué* buscamos u obtenemos cuando actuamos sino *cómo* debemos actuar y debemos actuar apegándonos a ese *deber*. Los motivos éticos que nos lleven a actuar no deben ser por interés personal sino por cumplimiento del deber que nuestra razón nos dicta: En otras palabras, debemos ser racionales, no interesados. Como anteriormente decía Aristóteles, debemos actuar apegados a lo que somos: seres racionales.

Este mismo razonamiento “correcto” de Kant nos lleva a descubrir los deberes o *imperativos morales* que serán aquellos que nos permitan autodeterminarnos. Reiteremos, Kant creía que nuestra razón tiene la capacidad de *autodeterminarnos*.

Kant dice que hay dos tipos de deberes o *imperativos* que nuestra recta razón nos dicta en cuanto a comportamiento:

1. Los imperativos hipotéticos: Si quiero B debo hacer A, pero si no quiero B no tengo que hacer A.
2. Los imperativos categóricos: Debo hacer X en cualquier condición necesariamente, es decir, de manera incondicionada.

Y llegó a 2 formulaciones del imperativo categórico:

1. Tratar siempre al ser humano como un fin y nunca sólo como un medio. Y con ello reconoce la dignidad humana.
2. Toda acción moral debe poder ser convertida en ley universal. Y con ello introduce al otro como límite de mi acción.²⁰⁸

Tres son las ideas a resaltar de la ética de Kant: (1) Su ética es fundamentalmente formal. (2) Los conceptos de *autonomía* y la *autodeterminación* gracias a la razón teórico-práctica. (3) Los imperativos categóricos: El ser humano siempre como un fin y la acción moral como ley universal.

Pues bien, pasemos a discutir la propuesta kantiana, y para ello, contextualicemos a Kant:

Immanuel Kant, filósofo alemán, nació en 1724 y murió en 1804. 80 años vivió recluido en su misma ciudad natal Königsberg que pertenecía a Prusia Oriental y que posteriormente pasó a depender de Rusia. La influencia del pensamiento kantiano ha trascendido las fronteras de su pequeña ciudad no sólo en espacio, sino también en tiempo pues todavía hoy es reconocido como uno de los filósofos que más aportaron con su pensamiento a la difícilmente definida Modernidad, sin embargo, jamás salió de su pequeña ciudad.

²⁰⁸ Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe. Trad. Manuel G. Morente. Madrid, 1942. Págs. 54 y ss.

Kant fue educado en el pietismo que, como todos saben, es una de las religiones fundadoras del protestantismo. El pietismo se caracteriza fundamentalmente por su ascetismo y desprendimiento de todo bien superfluo, por su racionalismo e interpretación individual de las Sagradas Escrituras y en consecuencia por su creencia en la salvación individual. Asimismo, otras características que se le atribuyen son el aprecio por la laboriosidad y el ahorro. Es de todos sabida la anécdota acerca de la rigurosidad sistemática de éste filósofo que durante años se concentró en una rígida disciplina de trabajo, heredada de su educación religiosa, a tal punto estricta que siguió la misma rutina de estudio de tal suerte que la gente de su pueblo ponía el reloj a tiempo a la hora –misma hora– que el filósofo realizaba su paseo diario.

De esta educación pietista le viene su desinterés por la pregunta de la Ética acerca del bien que planteamos al principio de la exposición, porque en su ascetismo y racionalismo lo único que lo conduce es la ley. “Hay que cumplir la ley no por interés sino porque es ley”, diría Kant. De esta misma educación pietista le viene el imperativo moral de *autodeterminarnos* por medio de la razón práctica expuesto en su *Crítica a la razón práctica*. Se podría interpretar que el deber de Kant, entonces, no es ajeno a un sentido: al significado que le da el pietismo.

Kant escribe el texto citado *¿Qué es la ilustración?* en 1784, a la edad de 60 años, y 4 años más tarde, en 1788, *Crítica de la razón práctica*, su Ética. Obviamente, además de su educación férreamente pietista, todavía faltaban muchos años para que se produjera todo el desarrollo de la medicina y de la neurología que llevaría a Sigmund Freud al concepto del inconsciente y su método psicoanalítico. Kant le apostó a lo único que tenía: su educación en la razón y el autocontrol, pero lejos estaba de saber del poder

irracional –o mejor de otro tipo de racionalidad– del inconsciente freudiano: Nuestros actos están grandemente motivados por impulsos que desconocemos y, por ello, de los que no podemos tener control, mucho menos determinarlos. En otras palabras, no podemos autodeterminarnos absolutamente, al menos al grado al que pretendía Kant.²⁰⁹

En 1788 era aún inexistente *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche, texto en el que expone que este afán racionalista de nulificar los deseos, las pasiones y en sí la vida a través del dominio de la razón científico-práctica no es más que una muestra de la decadencia burguesa que, ante su temor a la vida, lucha por autodomesticarse a través de la educación.

Kant también estaba lejos de la reflexión hermenéutica del siglo XX que se da entre filósofos como Hans-Georg Gadamer *Verdad y Método*; Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, *El orden del discurso*; Jürgen Habermas “*Conocimiento e interés*”; y el mismo Paul Ricoeur *Finitud y Culpabilidad*, *Los caminos de la interpretación*, *Existencia y hermenéutica*; por mencionar sólo algunos. Kant estaba lejos de aceptar que la razón teórica, y menos aún que la razón teórico-práctica no es sólo una y menos desinteresada. Los caminos de las diversas racionalidades –como formas de explicarnos y ser en el Mundo– cruzan los valles de las distintas culturas, razas, sexos, edades, temporalidades y no conducen al mismo fin.

No obstante, es necesario detenernos a profundizar aún más en el supuesto antieudemonismo kantiano, y para tal efecto, revisaremos el sugerente artículo del especialista en Kant, Roberto R. Aramayo. Para éste, el formalismo ético kantiano tiene

²⁰⁹ Cfr. Aramayo Roberto R. “Autoestima, felicidad e imperativo epistemológico: Razones y sinrazones del (anti)eudemonismo Kantiano.” *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM–FCE. México. Año XLIII. Núm. 43. 1997. Págs. 77 – 78.

como gran preocupación el emanciparse de cualquier tipo de heteronomía de la ley moral. De tal forma que así como en la *Crítica de la razón pura* realiza una “revolución copernicana”, al situar al sujeto como centro del conocimiento y al objeto girando en torno a él. De la misma forma en su ética buscará fundamentar la moral en el ser humano y no ésta sobre una concepción religiosa o de cualquier otro tipo, externa al ser humano, lo cual lo lleva a enunciar que los hombres no pueden ser utilizados como meros medios instrumentales ni siquiera por Dios.²¹⁰

Por supuesto que estas pretensiones de autonomía moral kantiana son una aportación a la valoración de la identidad del ser humano, al situar su capacidad racional como suficientemente poderosa al grado de autodeterminarse; más aún, para Aramayo, el concepto de autoestima será un concepto capital en la ética de Kant al distinguirlo de lo que comúnmente se entendía por felicidad. El propósito de Aramayo es proponer una reconsideración al estigma con el que se ha caracterizado el formalismo kantiano como extremadamente rigorista al no considerar aspectos tales como la felicidad y el bienestar, por lo que pasará a demostrar que Kant sí estaba interesado en el tema de la felicidad. A continuación seguiremos su argumentación.

En un primer momento, Kant retoma la definición tradicional de felicidad como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones. Lo que le interesa a Kant es encontrar un principio o criterio para la moralidad de carácter universal, por ello su análisis sobre esta definición de felicidad versará sobre la posibilidad de que sirva o no como ese criterio de moralidad que busca. Pues bien, así planteada, en realidad la definición es un

²¹⁰ Aramayo, Roberto. *Ibid.* Págs. 77 y ss.

término vacío en el sentido de que nos dice *cómo* es la felicidad pero no *qué* es eso que satisface todas nuestras inclinaciones.

Aramayo resume en 5 las razones por las que Kant considera que esta definición de felicidad no es apropiada como criterio de moralidad, a saber²¹¹:

1. No somos capaces de llegar a determinar con exactitud aquello en que ciframos nuestra felicidad.
2. Aunque lo supiéramos, no podríamos conseguirla por nosotros mismos ya que –en el ámbito de la felicidad– precisamos del apadrinamiento de la suerte, del azar o de la fortuna. Pero como en este aspecto Kant está buscando un principio autónomo, cuya puesta en práctica no dependa sino de uno mismo, el término analizado de felicidad condicionada por el azar, no le funciona.
3. No es necesario prescribir la búsqueda de la felicidad pues esta búsqueda ya se hace sin más, no puede observarse como un deber.
4. Adoptar la felicidad como principio de nuestro comportamiento sólo consigue dar lugar a conflictos, pues cada cual perseguiría su propio bienestar, lo cual no bastaría para establecer una ley universal.
5. Por todo lo anterior, la felicidad definida como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, como bienestar, se muestra incapaz de proporcionarnos un principio cuya validez sea universal, esto es, que no esté sujeto a infinitas excepciones y dependa del concurso de la mera casualidad. Para esta felicidad no hay principios certeros, sólo consejos dependientes del

²¹¹ Cfr. Aramayo, Roberto. *Ibid.* Págs. 82 – 83.

azar que no tienen validez infalible. Así, la felicidad, el bienestar, es en buena medida, un regalo de la suerte y no algo que dependa de nosotros.

Sin embargo en la *Crítica de la razón práctica*, Kant distingue entre felicidad y moralidad y explica que esta distinción no significa una necesaria oposición entre ambos conceptos, ni tampoco que se debe renunciar a las pretensiones de la felicidad, sino únicamente que, al tratarse del deber, no se le tenga en cuenta como criterio de moralidad. Incluso considera que ciertas condiciones de bienestar son necesarias para el cumplimiento del deber pues de no tenerse, por ejemplo salud, alimento, se trataría de una condición que podría obstaculizar el cumplimiento de la virtud.

Como podemos observar hasta aquí, lo que está tratando de hacer Kant con su teoría ética es lo mismo que hizo con su teoría del conocimiento, establecer los límites y las capacidades: ¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer? Ser feliz es algo que el ser humano no puede hacer por sí mismo, por lo que no depende de él como criterio de moralidad. Ser virtuoso –actuar por deber– sí depende de él, y puede ser tomado como criterio de moralidad.

Sin embargo, hay un sentido de felicidad que sí depende única y exclusivamente de uno: *hallarse contento con uno mismo*. Según Aramayo, al final de *Crítica de la razón práctica* define “estar contento consigo mismo” como la satisfacción con la propia existencia, análoga a la felicidad, que acompaña necesariamente a nuestra conciencia de obrar virtuoso. Felicidad que consistiría en eludir los remordimientos de la conciencia cuando se ha obrado mal, y que no necesita de la suerte pues obrar de tal forma no depende sino de uno mismo. Ahora bien, esta recompensa de la virtud no tiene que ser

tomada como el motivo de la acción virtuosa, sino como una consecuencia necesaria de la misma acción virtuosa. Kant insiste en este punto pues no desea caer en la misma crítica que él hace al círculo vicioso del eudemonismo que consiste en afirmar que se actúa virtuosamente por el bienestar que ese actuar proporciona, poniendo la felicidad como motivo de la acción y no, como él pretende, como consecuencia de la misma. Aramayo afirma que su insistencia en este punto la trata en varios de sus textos, tales como sus *Críticas, Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía, Metafísica de las costumbres, Doctrina de la Virtud*.²¹²

Según el comentarista, hay un periodo en la producción de Kant que va de 1770 a 1781, al que se le ha llamado “La década del silencio” porque no entrega ningún texto a la imprenta, pero en el que sí estuvo anotando sus pensamientos, recogidos en *Reflexiones*. En estos fragmentos Kant insiste en explorar las posibilidades de la *autoestima* o de *hallarse contento con uno mismo*, posibilidades que puedan ofrecerse como criterios de la moralidad. Es decir, proponer la autoestima como criterio de moralidad, toda vez que, cuando menos, logra difuminar la zozobra causada por las reglas del cálculo eudemonístico, y cita el fragmento 21 de la Reflexión 6619:

“El modo más eficaz de estimular a los hombres hacia lo moralmente bueno es mostrar que uno sólo puede *estimarse a sí mismo* en cuanto se conforme con la virtud e igualmente que, *aunque no se le persiga de modo consciente*, el mayor *sosiego* acompaña a la ejecución del bien.”²¹³

²¹² Cfr. Aramayo, Roberto. *Ibid.* Pág. 83.

²¹³ Aramayo, Roberto. *Ibid.* Pág. 85.

Aramayo muestra que hay una continua insistencia de Kant en distinguir entre *contento con uno mismo*, que sería lo que entiende por autoestima, y mostrarse satisfecho con la propia situación, que sería el primitivo concepto de felicidad o de bienestar y en presentar a la virtud como la *epigénesis* de la felicidad:

“El principio de la moral es la autocracia de la libertad con respecto a toda felicidad o la *epigénesis de la felicidad* conforme a leyes de la libertad. La felicidad carece de valor propio en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad y el virtuoso detenta el principio de la epigénesis de la felicidad. El ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales constituye al mismo tiempo *la forma de toda felicidad.*”²¹⁴

Así mismo, Kant esclarece el concepto de *hacerse digno de ser feliz* como una consecuencia del ser virtuoso y que descansa en la autonomía y no en el azar o la fortuna.

Podemos sintetizar que son tres los requisitos básicos para que se dé la *autoestima* y la *autosatisfacción*: 1. La independencia del azar, 2. La libertad sometida a leyes *a priori* de la razón, 3. El autodomínio pues sólo quien se halle liberado del apremio de las inclinaciones puede llegar a la autosatisfacción. Para Aramayo, en el trasfondo de los planteamientos del formalismo ético kantiano se oculta este deseo de evitar el desprecio

²¹⁴ Reflexión 6867 (1776 – 1778); fragmento 102. Citado por Aramayo, Roberto. *Ibid.* Págs. 85 – 86.

de una escrupulosa conciencia moral. Finalmente, aunque la felicidad no puede ser el principio de la moralidad, sin embargo sí es una consecuencia necesaria de ella.²¹⁵

Después del análisis realizado, Aramayo llega a la conclusión de que el móvil de su antieudemonismo entrañaría un sofisticado eudemonismo –no es reiteración–. Al complicado cálculo del eudemonismo, opone la dicha segura de hallarse satisfecho consigo mismo cuando logra esquivar su inconsciente aversión a transgredir el deber y caer en la indignidad. Al acallar los remordimientos de la conciencia moral, se logra una tranquilidad que está completamente a nuestro control. Además, este desasosiego se acompaña de la esperanza de obtener la felicidad, pues la virtud nos hace dignos de ser felices, requisito sin el cual no podríamos disfrutar ninguna felicidad.²¹⁶

En una primera lectura, a la rigurosa ética formal kantiana parece que le hace falta el sentido, el fin, el bien, la felicidad que el cumplimiento de la norma permite alcanzar. Pero este aparente formalismo oculta el *sentido del deber* de la autosatisfacción de Kant.

Pero pasemos ahora al estudio del otro pilar de la Ética contemporánea:

3.2.2. Hegel y el Sistema de la Eticidad: La libertad como conciencia de la necesidad histórica

En el capítulo sobre los presupuestos antropológicos de la Ética decíamos que la filosofía de Hegel es un sistema cerrado y circular que inicia con la pregunta sobre la negatividad del ser y termina con la determinación del contenido del ser. Hegel ha

²¹⁵ Cfr. Aramayo, Roberto. *Ibid.* Págs. 86 – 89.

²¹⁶ Cfr. Aramayo, Roberto. *Ibid.* Pág. 93.

dispuesto cabalmente que los diversos conceptos que va desarrollando en su sistema estén estrechamente interconectados, por ello es de esperarse que el concepto del hombre que emana de la *Fenomenología del Espíritu* del año 1807 sea el mismo que ya había presentado en *El sistema de la eticidad* de 1801-1802. Y si bien había declarado en la *Fenomenología* que es por medio de la acción, del trabajo como la autoconciencia se constituye y se realiza, esa misma idea es de la que había partido para desarrollar el concepto de eticidad como un sistema. Sin embargo, condiciona el actuar humano particular a la voluntad del pueblo y ésta a su vez al reconocimiento de la necesidad universal y su unificación con el Espíritu Absoluto.

En primera instancia convendría precisar qué entiende Hegel por eticidad y por qué sistema. Lo que entiende por eticidad, José Gaos lo ha traducido por cividad. Ya que no entiende al hombre como individuo aislado sino únicamente en sociedad, la cividad sería el grado de acoplamiento del pueblo como individuo objetivo en relación con la razón absoluta, subsumiendo la acción de éste a la Idea y a su vez, la Idea subsumida a la acción de éste. Además, le denomina sistema porque concibe este acoplamiento como un conjunto de dimensiones concéntricas que van de lo más elemental –para él– que es la familia, siguiendo progresivamente por la sociedad civil, hasta llegar al Estado.

“Pues bien: la idea de la absoluta eticidad consiste en el recogerse de la absoluta realidad (*Realität*) en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad constituyen una totalidad (*Totalität*) absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto equivale al absoluto ser-uno de las individualidades.”²¹⁷

²¹⁷ Hegel. G. W. F. *El sistema de la eticidad*. Colección Pensamiento Filosófico. Monte Ávila editores. Venezuela, 1990. Pág. 110.

En la primera potencia, subsunción del concepto en la intuición, encuentra la eticidad natural, o auténtica naturaleza. El sentimiento de la separación entre el concepto y la intuición es la necesidad y el sentimiento en cuanto ser-asumido de dicha necesidad es goce.²¹⁸

Anteriormente hablábamos de la preocupación constante de la época en la que vivió Hegel: la corriente filosófica denominada *Veeinigungsphilosophie* que trataba de encontrar la respuesta ante lo uno y lo diverso, encontrar el principio que explicase las escisiones, que fuese capaz de desaparecer el antagonismo entre el Yo y el mundo. Y también comentábamos que lo que más preocupaba a los amigos, Hegel, Schelling y Hölderlin era cómo no perder la identidad en la fusión con el todo. Pues bien, Hölderlin llegó a la conclusión de que nunca se logra la unificación total y con ello, salvó el lugar del individuo en la fusión con el Todo.²¹⁹ Hegel no estuvo de acuerdo con su amigo y quiso ir más allá, apostó por la Unidad Total. Creó un enorme y aparatoso sistema filosófico y sometió la realidad al concepto; con esto perdió al individuo con la justificación de que ser ético es querer el Absoluto. Resulta entonces obvio no encontrar en la filosofía de Hegel la idea de una ética preocupada por las acciones particulares de las personas, y por ello que su concepto de eticidad se refiera a una concepción global del comportamiento de los pueblos. Por esta última idea podemos decir de él que es más bien un liberal que un romántico.

²¹⁸ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 112.

²¹⁹ Cfr. Cortés Gabaudán, Helena. *Claves para una lectura del Hiperión*. Editorial Hiperión. Madrid, 1996. Pág.

“Lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad (...).”²²⁰

En *El sistema de la eticidad*, Hegel inicia el tema de la dialéctica del amo y el esclavo y afirma la mayor valía del siervo con respecto al amo, dada la condición esencial del trabajo para la constitución de la autoconciencia y su realización en el sistema de la eticidad. El trabajo supera el ser uno con el objeto, y lo que aparece es diferencia con respecto a la necesidad, pues el siervo logra su indiferencia con respecto a la necesidad. Con el trabajo superfluo, la inteligencia práctica, deja de pertenecer a la necesidad y al puro trabajo. Esta relación constituye el momento del goce y posesión legítimos, formalmente éticos. Emerge así lo que estaba oculto en el siervo, aparece el valor.²²¹

Así, querer el Absoluto se realiza en el trabajo, dice Hegel en *El sistema de eticidad*. El trabajo permite desprendernos de la necesidad natural, superar el objeto determinado por el deseo.²²² A su vez, el trabajo permite establecer, entre el objeto y el sujeto tres momentos: 1. La toma de posesión sobre el objeto, o el establecimiento de la relación; 2. La actividad misma del trabajo o acción del sujeto sobre el objeto; 3. La posesión en sí del objeto, el consumirlo y hasta llegar a gozar de él.²²³

Hegel establece que la inteligencia que es la vida del ser humano es la indiferencia de todas las determinaciones que finalmente ha logrado el siervo por medio del trabajo.²²⁴

²²⁰ Hegel. Hegel. G. W. F. *El sistema de la eticidad*. Colección Pensamiento Filosófico. Monte Ávila editores. Venezuela, 1990. Pág. 165.

²²¹ Cfr. Hegel. *Ibid.* Págs. 130-131.

²²² Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 115.

²²³ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 115.

²²⁴ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 135.

Aunque en la relación fundamental natural²²⁵ de dominio y servidumbre no se puede hablar propiamente de derecho e igualdad; sin embargo en la medida en que los individuos que han superado este estado de dominio y servidumbre se relacionan cada vez más con el concepto, es decir, se acoplan más a la Razón Absoluta, podemos hablar entonces de eticidad del individuo.²²⁶ Porque en la relación de dominio y servidumbre estamos hablando de una lucha y una desigualdad dialéctica –o como dice Hegel, interior–, en cambio en la subsunción de la acción al concepto, la eticidad, estamos hablando de un buscar la identidad externa. Es en la familia donde se une la totalidad de la naturaleza y el concepto; toda la particularidad se transmuta en universal concreto. La familia es la primera identidad de la eticidad.²²⁷

Si Hegel logra la superación del enfrentamiento del amo y del esclavo gracias al método dialéctico (A y no-A dan lugar a la síntesis) en la *Fenomenología* y más ampliamente el problema del trabajo en *El sistema de la eticidad* como fundamento del mismo sistema; seguidamente, ya a nivel del progreso que implica el cambio hacia el mayor acoplamiento de la acción con la Razón Absoluta –la eticidad en sí–, también debe hacer uso de su método dialéctico, lo cual lo lleva a tener que tratar el problema del mal (como antítesis de lo positivo), y es curioso que a este capítulo lo titule: “Lo negativo o la libertad o el delito”²²⁸

Hegel debe partir del principio de que la síntesis trasciende lo Uno sobre lo Diferente. Lo diferente tiene valor sólo en cuanto entra en el movimiento de la síntesis, no tiene fundamento en cuanto diferente sino por su relación con lo Uno. Como hemos visto, en

²²⁵ Porque “en la realidad está establecida la desigualdad de la vida, y con ello la relación constitutiva de dominio y servidumbre.” Hegel. *Ibid.*. Pág. 136.

²²⁶ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 136.

²²⁷ Cfr. Hegel. *Ibid.* Págs. 137-138.

²²⁸ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 140.

Hegel no hay cabida para el individuo como lo entendemos comúnmente pues el singular no es lo mismo que el individuo particular de Hegel. Si la eticidad consiste en la adecuación del singular a la Razón Absoluta, el mal consiste en la preocupación para sí mismo particular fuera del sistema del Estado; no así la guerra en la cual el singular se sacrifica por el Todo, la guerra constituye un sacrificio para el Todo. Por medio de la guerra la salud ética de los pueblos es conservada. Así, la Racionalidad Absoluta penetra los lugares en los cuales nace la violencia como momento de la misma Racionalidad en cuanto que es negatividad.

Si el camino de la razón es la integración progresiva hacia el Todo, el mal es un momento de la dialéctica que le da movimiento a este progreso y el Estado es el cumplimiento de la Razón Absoluta que va más allá de la razón formal; de tal modo que la Paz tiene que darse a final de la historia.

La libertad, entendida en relación con lo negativo y el delito dentro del sistema de la eticidad, nuevamente no es libertad de elección sino de determinación con respecto a lo natural. Precisamente porque el hombre es un ser indeterminado, libre con respecto a lo natural, es que emerge en el proceso hacia lo absoluto, la posibilidad del delito. Este estado de delito es sólo la antítesis que debe ser superada, porque de lo contrario, el delincuente es un ser que se ha suprimido a si mismo.²²⁹

“La eticidad absoluta se alcanza sobre la determineidad por el hecho de que lo negativo la suprime, si bien de tal modo que la unifica con su contrario en algo superior; así pues, a la verdad absoluta no deja

²²⁹ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 144.

subsistir lo negativo, poniéndolo solamente con significado negativo, sino que supera su forma o identidad gracias a la perfecta identidad con su opuesto, quitándole precisamente lo negativo y haciéndolo positivo o real.”²³⁰

Para Hegel, el mal está solamente en lo particular. Pero lo ético, que consiste en acoplarse a la Razón Absoluta, es objetivamente universal. El aniquilamiento de su particular es al mismo tiempo aniquilamiento de la indiferencia y de establecerla como algo negativo. Lo positivo de este establecer consiste en que la determinidad permanece como tal, quedando establecido solamente con determinidad negativa. Ahora bien, puesto que la indiferencia de la determinidad es la persona, y ésta queda aquí lesionada, la reducción de la propiedad resulta ser una lesión personal; y esta lesión es necesariamente así en toda esta potencia de la particularidad.²³¹

Este aparecer del delito no afecta a la relación constitutiva del amo y el esclavo. Así, el crimen y la opresión no han de confundirse con la relación constitutiva de dominio ni con la lucha que se da en ésta.²³² De esta aclaración hecha por Hegel, podemos deducir nuevamente que la dialéctica del amo y el esclavo no es una lucha real sino que son seres de razón que les sirven de punto de partida para establecer la autoconciencia que requiere de la angustia ante la muerte y del trabajo –formal-educativo– para constituirse.

²³⁰ Hegel. *Ibid.* Págs. 141- 142.

²³¹ Cfr. Hegel. *Ibid.* Págs. 146 y ss.

²³² Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 150.

La única opresión injusta para Hegel es una opresión personal y una lesión, realizadas de tal forma que con ellas quede suprimida toda lucha, al punto que al otro le resulte imposible defenderse y librar el combate.²³³

Así entonces, para Hegel, el mal, la violencia, la negatividad tienen un sentido dentro del discurso de la historia. El Discurso Absoluto no se cierra en sí mismo, es un horizonte que puede integrar los sentimientos y las pasiones en una tensión que no destruye el sentido de la unificación.

Por su parte, la Naturaleza Absoluta, superada en su negatividad, no está presente como eticidad, según como la entiende Hegel. “La eticidad ha de ser identidad absoluta de la inteligencia, con aniquilamiento completo de la particularidad y de la identidad relativa de la que únicamente es capaz la relación fundamental; o bien, la identidad absoluta de la naturaleza ha de estar acogida o integrada en la unidad del concepto absoluto y ha de estar también presente en la forma de la unidad.”²³⁴

“Así pues, en la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual. (...) aquella singularidad del obrar, del pensar o del ser tiene su esencia y significado sola y exclusivamente en el todo.”²³⁵

En el pueblo, la identidad de la intuición y de la idea queda establecida de un modo absoluto formal, el pueblo es la relación de una multitud de individuos, no una multitud

²³³ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 150.

²³⁴ Hegel. *Ibid.* Págs. 155- 156,

²³⁵ Hegel. *Ibid.* Pág. 156.

exenta de relación ni una mera mayoría o pluralidad; no se trata de una multitud sin relación: una multitud en cuanto tal no establecería la relación que existe en la eticidad, la subsunción de todos en lo general.²³⁶

Finalmente, Hegel llega a distinguir entre eticidad relativa y eticidad absoluta. En tanto eticidad absoluta, ésta no es para Hegel una idea reguladora, sino la indiferencia de todas las virtudes. No es amor a la patria, al pueblo y a las leyes, sino la vida absoluta en la patria y para el pueblo.

“La eticidad absoluta es la absoluta verdad, pues la falta de verdad o la inautenticidad se da solamente al fijar una determineidad; sin embargo, toda singularidad queda suprimida en lo eterno del pueblo (...). La eticidad absoluta constituye el absoluto desinterés o altruismo, pues en lo eterno no hay nada que sea propio. La eticidad absoluta representa en cada uno de sus movimientos el más alto grado de libertad y belleza, pues su belleza es el ser-real y la configuración de lo eterno. La eticidad absoluta está exenta de pena y es dichosa; pues en ella se encuentra suprimido todo tipo de diferencia y de dolor.”²³⁷

En cambio, “la eticidad relativa se refiere a las relaciones fundamentales y no se organiza libremente ni se mueve en ellas, sino que deja existir la determineidad que en ellas se encuentre, pero llevándola a una igualdad superficial, parcial, que sólo se realiza en el concepto. Esta forma de la eticidad crea, por tanto, el derecho, la honestidad y la rectitud. (...) La totalidad de la rectitud es la existencia empírica del

²³⁶ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 157.

²³⁷ Hegel. *Ibid.* Pág. 160.

individuo singular, de cuya conservación se ocupa la rectitud en sí y en otros. (...) La razón de la eticidad consiste, pues, en darse cuenta de que la eticidad absoluta ha de seguir siendo un pensamiento.”²³⁸

Hegel define más precisamente, los modos de la eticidad al presentarse en la realidad como totalidad, éstos constituyen tres estados diferentes: a) un estado de absoluta y libre eticidad, b) un estado de la rectitud u honestidad, y c) un estado no libre o eticidad natural.²³⁹

a) En el estado de absoluta y libre eticidad, la ética no tiene en este nivel de identidad real ninguna connotación práctica. No significa como tradicionalmente lo es, el estudio de las acciones de los hombres en relación con un fin. Este estado se refiere a la acción pura que no tiene nada que ver con la necesidad. Esta relación constitutiva de este estado con los otros dos consiste en dar cabida en la indiferencia a una relación fundamental de la misma realidad existente según la forma posible.²⁴⁰

“Esta forma es aquí la igualdad; y, puesto que esta relación constitutiva representa por su contenido una utilidad de los otros estados para el primero, de modo que aquellos le proporcionan algo que le es necesario, convirtiendo éste en propios los bienes y productos ajenos, resulta que, de acuerdo con la igualdad ha de ser a su vez útil para los otros.”²⁴¹

²³⁸ Hegel. *Ibid.* Pág. 163.

²³⁹ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 166.

²⁴⁰ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 167.

²⁴¹ Hegel. *Ibid.* Pág. 167.

Encontramos aquí similitud del método dialéctico entre la función que tiene el amo para el surgimiento de la autoconciencia del siervo igual a la función que tiene el estado de absoluta eticidad para el surgimiento de la eticidad relativa. Es decir, en un primer momento aún a simple vista el esclavo le servía al amo; sin embargo, era el amo el que al ser ejemplar frente al siervo le sirvió de modelo para el surgimiento de su autoconciencia, entonces, finalmente es el siervo el que, valiéndose del amo, logra la autoconciencia, se libera de la necesidad. De la misma forma, los estados inferiores de eticidad (eticidad relativa y eticidad natural) se valen de la eticidad absoluta, la cual utilizan como la imagen de lo absoluto que se mueve y existe.²⁴²

Seguidamente, b) el estado de la rectitud u honestidad se da en el trabajo de la necesidad, en la posesión, en la actividad adquisitiva y en la propiedad; es decir únicamente adquiere realidad en el pueblo y se realiza por medio de los contratos. El trabajo aquí es visto como una actividad concreta cuyo valor se determina por las necesidades de los demás. Aparece el dinero como universal concreto y el concepto de ganancia. En esta parte de *El sistema de la eticidad* no es visto el trabajo como constitutivo de la fundación de la autoconciencia sino como una actividad concreta de interrelación entre los individuos singulares con la cual constituyen la ciudad (eticidad) del pueblo.²⁴³

Y finalmente, c) el estamento de la eticidad bruta o el estado de los campesinos ubicado en relación con la necesidad física y en el sistema de la dependencia universal. Debido a que el tipo de trabajo realizado por el campesino depende de la tierra o del animal, no es

²⁴² Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 168.

²⁴³ Cfr. Hegel. *Ibid.* Págs. 160-170.

visto por Hegel como totalmente inteligente, la eticidad propia de este trabajo es la confianza frente al estado absoluto.

Hegel es el filósofo del movimiento progresivo que consiste en ir de lo positivo a lo negativo como condición de posibilidad para realizar el absoluto que es unidad de suyo positiva. Por eso, todo lo analiza en dos niveles: en un nivel macro donde sólo se ve el progreso y en un nivel micro del movimiento en sí de lo positivo a lo negativo para llegar a la superación de ambos. A nivel macro el progreso no revela lo que se puede apreciar a nivel micro, en este último siempre parte de la positividad. Cuando hablaba de los diferentes estamentos de la eticidad, se refería a ella desde una perspectiva estática, pero el compromiso de Hegel con su época es mostrar un sistema filosófico claro y transparente que, además de ser racional, sea aplicable, realizable en las instituciones prusianas. Para ello, en la última parte de *El sistema de la eticidad*, Hegel se refiere al Gobierno como la eticidad aplicada a la relación concreta entre individuo, pueblo y poder.

En esta última parte reflexiona sobre el modo en que lo orgánico es diferente de lo inorgánico, cuando se reconoce la diferencia entre lo universal y lo particular, así como la manera en que lo absolutamente universal está por encima de la diferencia, suprimiéndola y reduciéndola eternamente.²⁴⁴ Y nuevamente, como lo hizo con la eticidad en el estado estático, distingue entre a) el gobierno absoluto como modelador de los otros, indeterminado con respecto a cualquier particularidad, b) el gobierno universal que cuida de la necesidad, que es algo universal, y c) el gobierno libre o formas particulares de organización de los pueblos.

²⁴⁴ Cfr. Hegel. *Ibid.* Pág. 171.

Así, si la filosofía de Hegel es racionalista e idealista, sin embargo no permite que la idea se quede alejada de la realidad concreta, y aunque parta de una idea modeladora tanto en la relación del amo y el esclavo, como en la descripción que hace de la eticidad, como finalmente de la que hace del gobierno; invariablemente ha partido de la idea pero para terminar en lo realizable.

Es importante tomar en cuenta que las especialidades de Hegel fueron el Derecho y la Historia y que de *El sistema de la eticidad* pasará a desarrollar su Teoría del Estado. En sí, Hegel fue un hombre de acción y por ello, *El sistema de la eticidad* es una pieza de gran relevancia para la totalidad de su filosofía por la importancia que le daba a la eticidad como filosofía práctica. Para Hegel la esencia no es independiente de la existencia, de tal modo que el hombre no existe fuera de la historia, y si la *Fenomenología del Espíritu* es de alguna manera su antropología filosófica –su concepción del hombre como espíritu que se espiritualiza en la historia–, *El sistema de la eticidad* es la realización de esa espiritualización por medio de la acción.

El siglo XIX ha sido definido por Rüdiger Safranski como los años salvajes de la filosofía debido al reciente descubrimiento del Yo como autor de todas las cosas, en su acoplamiento al espíritu absoluto. Así como es la época en que se considera al hombre en abstracto como autor de todas las cosas, así también, la tarea del filósofo es la de constructor de un nuevo mundo donde el individuo moderno tenga las condiciones necesarias para desarrollar su autonomía, y la superación de los límites establecidos por Kant sobre la imposibilidad del conocimiento absoluto. El hombre en abstracto es la fuente de toda realidad expresada en la actividad racional de los hombres a través del

tiempo. A su vez, el proyecto de la época consiste en la construcción de un sistema que permitiera establecer la relación unificada entre el hombre y el mundo y que exigía, así mismo, que esta relación pudiera ser reconocida en las formas actuales de la cultura y las instituciones como producto histórico colectivo, necesario y universal.²⁴⁵

Hegel, con su método histórico, anuncia que toda la realidad es un desarrollo necesario de la Razón Absoluta. Hegel ha hecho que la realidad ética del individuo ya no recaiga sobre una relación personal, del individuo con su propia existencia, sino que dependa de que su voluntad se adhiera racionalmente al flujo de la Razón Absoluta. La realización ética se dará en la medida en que la razón del pueblo se subsuma a la Razón Universal y esto se muestra de manera objetiva en las instituciones y el Estado. El desarrollo ético del pueblo se dará a través del proceso cognoscitivo y las determinaciones del ser humano las adquirirá por la actividad del conocimiento. La ética absoluta es conocimiento-identidad con el Absoluto. Hegel, en coherencia con su época, plantea el Absoluto como Totalidad accesible por medio de la razón autoconsciente de los individuos que se manifiesta en los sucesos históricos. Por ser racional y discursivo, este conocimiento del Absoluto podría ser enseñado en lenguaje universal. Cualquier persona por medio de su capacidad racional podrá comprender, aprehender en sí misma y reconocer el Espíritu Absoluto que se realiza en la historia y en las estructuras racionales que conforman el lugar de cada individuo en el mundo. De esta manera, la realidad y la posición de los individuos está presentada de manera estratificada y la justificación de esta jerarquización se encontraba en la misma manifestación de la Racionalidad Absoluta.

²⁴⁵ Cfr. García Pavón, Rafael. *El problema de la comunicación el Sören Kierkegaard a partir del contra-argumento de Vigilius Haufniensis a Hegel en El concepto de la angustia*. Universidad Panamericana. México, 1999. Págs. 30- 31.

El desarrollo del Absoluto en la historia es necesario para Hegel, lo cual significa que inexorablemente sucederá por lo que no se puede hablar de leyes o dictámenes a la razón en lo que denomina ética absoluta. Identifica, pues el deber ser con el ser. Aunque a nivel personal, pueda hablar de ética relativa en la que las personas deben acoplar sus intereses particulares a la Razón Universal, el que esto pueda ser así no contradice la teoría hegeliana, porque el sistema contempla la libertad como parte de la dialéctica necesaria para la realización de la ética absoluta. Al subsumir al individuo particular al pueblo, invalida la responsabilidad individual y con ello el individuo queda absorbido en el sistema de la eticidad, el comportamiento ético para Hegel es el comportamiento del pueblo dentro del discurso de la historia y los particulares están condicionados por este discurso. A nivel de la totalidad histórica la maldad es parte necesaria para su desarrollo.

Al buscar la reconciliación del ser y el mundo, el individuo se pierde en la mediación de las estructuras sociales racionales. El individuo pierde su responsabilidad personal y se atiene a aprehender racionalmente las estructuras jerarquizadas en las que debe encontrar cabida y cumplir su función; es decir, no hay individuos en el sistema sino roles sociales funcionales. Así el sujeto individual debe querer conscientemente la voluntad general de la comunidad como su propia voluntad racional, dejar su singularidad y ocupar su puesto, en pos de la eticidad absoluta. Al develarse el poder de la razón universal para autodeterminarse, se pasa de una ética religiosa heterónoma a una ética autónoma donde ser y conciencia se identifican. Para Hegel, el hombre individual que al constituirse como autoconciencia se hace libre de determinaciones naturales, se hace espíritu cuando su voluntad singular se adecua a la verdad de su razón. La libertad en Hegel no da cabida para la expresión de la singularidad, y sólo

podemos encontrar la libertad del pueblo condicionada y determinada por el discurso histórico de la Razón Absoluta. Sólo hay que dejar ser a la historia para que la eticidad absoluta sea conocida por los individuos: ser y deber ser identificados.

Ramón Valls no está de acuerdo con la afirmación de que en el sistema hegeliano el individuo se pierde o queda sacrificado en el Todo, y la considera una afirmación falsa aunque muy común; y por ello afirma que...

“... en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria.
Debe quedar garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual”²⁴⁶

Pero después de lo expuesto en este trabajo, cabría preguntar qué está entendiendo Valls por libertad e independencia, porque si bien es cierto que Hegel habla de igualdad e independencia (independencia con respecto a lo natural), recordemos lo que quiere decir por libertad: adecuación a la razón absoluta.

Sin embargo, la objeción de Valls puede llevarnos a pensar ¿es posible que el individuo no sea sacrificado? Para contestar esta pregunta tenemos que partir de ¿qué entendemos por individuo? En cierto nivel de reflexión no podemos hablar de definir al individuo sin tomar en cuenta el innegable condicionamiento histórico-social. Resulta entonces una falsa esperanza la independencia o autenticidad del individuo particular pues caeríamos en el solipsismo.

²⁴⁶ Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Segunda Edición. Editorial Laia. Barcelona, 1979. Pág. 81.

Quizá lo que convendría cuando reflexionamos sobre esto sería preguntarnos ¿desde dónde estamos viendo al individuo? 1. ¿El punto de vista desde el condicionamiento y la definición histórico-social sobre el individuo?, o a la inversa 2. ¿El punto de vista desde la respuesta del individuo al contexto histórico-social?.

Aunque sea irrefutable el condicionamiento y la subsunción del individuo ante el Todo, Hegel olvida o al menos no habla de la otra cara de la moneda: la respuesta particular del individuo ante el mundo y la validez de esa respuesta.

Realmente, el proyecto que se planteó Hegel era un proyecto titánico: lo que le exigía la época era ofrecer el sistema filosófico que reconciliara al hombre y el mundo, y que a su vez, este sistema fuera lo suficientemente claro y transparente para que pudiera ser comprendido por todos, lo suficientemente amplio para que diera cabida a la totalidad de lo existente, transmitido por un lenguaje universal y realizado en las estructuras sociales y culturales de la época, y que se identificara con el estado prusiano y lo proyectara hacia el futuro.

“Al respecto Safranski nos comenta que: “La confianza del gobierno en él era tan grande que se le otorgó al filósofo al mismo tiempo el cargo de plenipotenciario estatal para el control de la universidad (un cargo que había sido instituido tras las resoluciones de Karlsbad). Con esta unión de cargos en su persona, Hegel encarnaba la síntesis viva de cosas incompatibles: representaba la autonomía del espíritu universitario y, a la vez, el poder que destruye esa autonomía.”²⁴⁷

²⁴⁷ Citado por García Pavón, Rafael. *Op. Cit.* Pág. 27.

Ante el compromiso con la administración prusiana, parece que Hegel no pudo sostener la independencia del individuo –recordemos que esa era la preocupación de los amigos del grupo de Jena: cómo no perder la identidad en la fusión con el otro– y así optó por la supremacía del Todo sobre lo Uno.

Se considera a Hegel un sintetizador que une la idea reguladora con la naturaleza concreta; pero, ¿realmente es sintetizador o se coloca en un extremo?. Recordemos cuando dice “Lo que es racional, eso es actual; y lo que es actual, es lo que es racional.” Quizá finalmente lo que quiso decir es: Lo que es racional, es actual; y lo que es actual, *tiene que ser* racional.

En su totalidad, el sistema filosófico de Hegel ha sido cuestionado en innumerables ocasiones, sin embargo, no podemos pasar por alto que se convirtió en el pensamiento que subyace en la cosmovisión occidental posterior, y en el paradigma dominante. Y aunque podamos encontrar desviaciones en su propuesta inicial sobre la fundación del espíritu como autoconciencia, podemos en cambio, rescatar algunas de sus ideas más sobresalientes:

Como pudimos darnos cuenta, el planteamiento de Hegel sobre la autoconciencia parte de una posición existencial, es decir, la posibilidad de la autoconciencia surge al sentir el deseo de la libertad del otro, y sólo se realiza en el miedo a perder la vida (condición de posibilidad de la existencia y de la autoconciencia) y en el trabajo que la relaciona con el mundo y consigo misma. En el servir se lleva la autoconciencia a efecto

realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su superación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.

La riqueza de la concepción del trabajo en Hegel está en descubrirnos la doble dimensión que éste tiene: La dimensión trascendente que consiste en el producto externo que realiza: la conformación de un mundo humano; así como la dimensión inmanente, el resultado interno en el sujeto que permite la vuelta a sí misma de la conciencia. Finalmente, el trabajo, al servir, permite la superación del egoísmo puramente animal. Así, el trabajo educa-civiliza al hombre y transforma el mundo, permitiendo no vivir en un mundo natural sino históricamente humano. El sujeto se realiza *en y por* el trabajo.

En efecto, Hegel configura su *Fenomenología del espíritu* como un texto antropológico en el cual su concepción del hombre es dinámica y progresiva: un hombre que no está dado ni de manera terminativa, ni de manera solipsista; sino que se va haciendo, espiritualizando, llenando de contenido por medio de su actuar en relación; y aunque ésta es la idea original de la que parte en *El sistema de la eticidad*, sin embargo, hemos mostrado cómo la persona concreta se va perdiendo en la fusión con el todo social. Finalmente, creemos que si bien Hegel logra dar respuesta a las preguntas y necesidades de su época y de su “nación”, no así logra la reconciliación del hombre con el mundo sin perder la individualidad en la Unidad Total.

**_*_*_

Aunque el sistema filosófico de Aristóteles pretende ofrecernos una ética de contenido en la que se propone una noción de felicidad, hemos mostrado que su contenido se sustenta en una visión parcial del ser humano en la que se resalta la hegemonía de la razón. Por otro lado, la ética kantiana aparenta hacer con su formalismo lo opuesto a la ética material de Aristóteles pero resulta igualmente una ética de la razón porque oculta otras dimensiones humanas imbricadas con la racionalidad teleológica, como lo es su misma fe pietista. Y finalmente Hegel, el filósofo del poder prusiano, disuelve la existencia concreta de la persona en el sentido del transcurrir de *La Historia*. Idea, esta última que será la excusa con la que se justificarán los sistemas éticos capitalistas de siglo XIX, XX y XXI, como la idea de la mano invisible de A. Smith que en su secreto accionar convierte en conclusión positiva, progresista y teleológica todos los pormenores y detalles con los que se somete la vida humana.

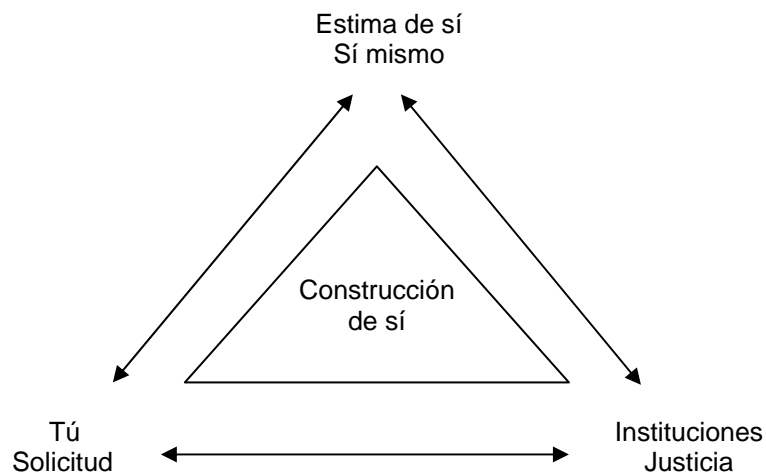
3.2. Paul Ricoeur y la pretensión de síntesis

Como decíamos anteriormente, cuando se distingue a los sistemas éticos entre sistemas materiales y sistemas formales, algunos filósofos han concebido que se trata de dos formas distintas de la reflexión Ética: la preocupación por el bien, por la felicidad; y la preocupación por la ley, por el deber. Sin embargo, y como ya adelantábamos, actualmente se da otra corriente de pensamiento Ético que pretende ser un sistema unificador de estos dos aspectos, al proponer que en realidad no se trata de dos propuestas distintas sino de dos momentos de la misma reflexión Ética. Retomemos ahora la propuesta que nos hace Paul Ricoeur acerca de lo que debe ser la reflexión

Ética en su texto *Amor y justicia*²⁴⁸ y que es la propuesta que subyace en la presente investigación:

*La reflexión ética es el deseo de vivir bien por y con los otros en instituciones justas.*²⁴⁹

Como decíamos anteriormente, en una primera lectura podemos observar cómo en esta definición está integrando la preocupación por el bien –momento teleológico– con la preocupación por la forma –momento deontológico–. Pero además está integrando una dimensión más que es evidenciar la propuesta antropológica de la que parte. Así tenemos tres elementos indispensables que ha venido elaborando desde el inicio de su filosofía: *Sí mismo – otro – Instituciones*, y que en su sistema ético hace entrecruzar en un punto central de intersección que es la construcción de la persona concreta como sujeto de eticidad. Para explicar más claramente el sistema ético de Ricoeur observemos el diseño tripartita:



²⁴⁸ Principalmente en las conferencias intituladas “El problema del fundamento de la moral” y “Aproximaciones a la persona” recogidas en *Amor y justicia* (1990- 1993); y que son una síntesis de los que de manera exhaustiva y analítica expone en el texto que representa su sistema ético completo: *Sí mismo como otro* (1990).

²⁴⁹ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Caparrós editores. Con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier. Colección Esprit. 5. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid, 1993. Pág. 107.

En primer lugar Ricoeur asegura que para ser agente ético se requiere *estima de sí*, es decir, ser capaz de reconocerse y de conducir la propia vida, de hacer algo.

Pero además para Ricoeur el ser humano no es aislado, sino que es un ser en relación dinámica en un contexto histórico y que se realiza en este mismo: es un ser *por y con* los otros. En primera persona diríamos que *no somos nada, no somos nadie sin lo que los otros nos han dado*. En estos mismos momentos no podríamos estar defendiendo una tesis si no fuera gracias a que la humanidad ha creado un lenguaje a través del cual podemos ser. Pero este ser gracias a los otros no se acaba de realizar si en lo que se hace no se hace también para el otro, también compartiendo, también produciendo, contribuyendo para el otro. Entonces, la idea de ser humano de esta propuesta es la de un ser humano integrado en la sociedad, un ser humano en una relación dialéctica. Ante esto debemos agregar que el planteamiento de la ética como realización de la libertad en primera persona no es tan problemático, donde realmente inicia lo complicado es cuando se plantea la cuestión de la ética en segunda persona, cuando se descubre que *mi libertad implica también tu libertad*.

“Se entra verdaderamente en un problema de moralidad cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer que *tu* libertad sea. Entonces, y solamente entonces, estamos en el camino de una obligación real y, como veremos después, de una ley. Pero había que comenzar por la autoafirmación de la libertad y por la exigencia de darse una historia real en las obras reales,

pues la libertad en segunda persona es en verdad el *analogon* de la primera. Aquí sigo siendo husserliano: en la *Quinta Meditación cartesiana* no puede haber problemática de la segunda persona si no sé lo que quiere decir <<yo>>, <<ego>>.”²⁵⁰

Pero así como plantea la estima de sí como condición de acción dirigida con vistas a un fin, para Ricoeur el movimiento de *mi* libertad a *tu* libertad atraviesa por el reconocimiento del otro como sí mismo y se realiza en lo que él llama la *solicitud*, que es ese querer *tu* libertad como condición *sine qua non*, logro *tu* reconocimiento de *mi* libertad.

Y así como está estableciendo una relación dialéctica Yo – Tú con *el otro que veo*, también establece en la segunda parte de su definición una relación dialéctica con el otro sin rostro, es decir, con el otro que no es *mi* pareja, que no es *mi* hijo, que no es *mi* amigo, con el otro que son los otros seres humanos, la sociedad que *no conozco* y que con la cual no hay más vía de relación que a través de instituciones justas como la política, la economía, la iglesia, el lenguaje, las instituciones educativas, etc.²⁵¹. Entendiendo por justicia no una esencia que se encontraría en algún cielo intemporal, sino el instrumento institucional por el que muchas libertades pueden coexistir.²⁵² Así, la relación con la institución es también una relación dialógica en la que Ricoeur nombra al sujeto como instituido-instituyente;²⁵³ pues correlativamente, el sí mismo se construye en lo que construye de sí en las instituciones:

²⁵⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 72.

²⁵¹ “En este contexto, el término institución no debe ser tomado en un sentido político ni incluso jurídico o moral, sino en el sentido de una teleología reguladora de una acción.” (Ricoeur. *Amor y justicia*. P: 118)

²⁵² Cfr. Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 78.

²⁵³ Cfr. Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 76.

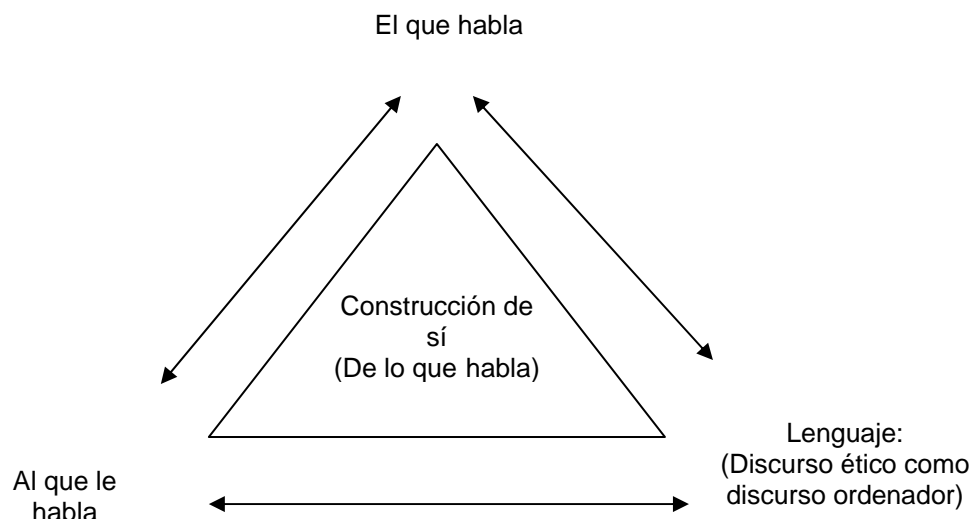
“La mayor parte de nuestra vida social consiste en coordinar roles, servicios, trabajos, obras que están débilmente personalizadas. (...) Es necesario que las libertades sean mediatizadas por todo tipo de objetos prácticos, que se expresan en lo que llamamos, en sentido preciso de la palabra, instituciones, ya sea familiares, jurídicas, económicas, sociales o políticas.”²⁵⁴

Podemos ver entonces cómo la propuesta de Ricoeur tiene tres dimensiones interrelacionadas: (1) mi libertad en relación con (2) lo próximo y cotidiano, pero también en relación con (3) lo social. En ocasiones, cuando nos preocupamos por la reflexión ética solemos verla en dos sentidos aparentemente opuestos: o la vemos por un lado como la forma de realizar mi vida individual, mi felicidad con los míos, y no vemos la dimensión de la necesidad de lo social, de la necesidad de la institución para que el bien individual pueda ser logrado. O la vemos sólo en el contexto de lo social, de lo político, de lo público, y vemos a éste tan caótico que desacreditamos cualquier posible reflexión ética en torno a él. Y entonces hacemos esta escisión, la Ética para lo privado porque no tiene qué ver para lo público, o al revés, la reflexión Ética para lo público y en la vida privada se hace lo que se quiera y nadie interviene. Sin embargo, Ricoeur está estableciendo con su definición que hay una relación insoslayable: sin lo público, sin la institución justa no se puede vivir bien pero tampoco se puede lograr esa institución justa si en lo privado no se encuentra el bien de cada uno. Ricoeur lo expone claramente:

²⁵⁴ Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 77.

“Quiero decir que no podemos obrar sino a través de las estructuras de interacción que están ya ahí y que tienden a desplegar su propia historia hecha de inercias y de innovaciones que vuelven otra vez a sedimentarse. Dicho de otra manera, no puede haber historia de la libertad ni de las libertades sin la mediación de un término neutro, dotado de una inercia propia, brevemente, de una libertad –me atrevo a decir– en tercera persona, que es más bien la no persona entre las personas.”²⁵⁵

Aunque Ricoeur hace este planteamiento tripartita primeramente en el sentido de lo que debe hacer la reflexión Ética, la intersección de los tres términos lo lleva a la construcción de sí y ésta a otro esquema del sujeto como constructor de sí en el discurso ético como discurso ordenador-sentidual:



²⁵⁵ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 75.

Independientemente de las nociones que sobre el ser humano se tenga, el que habla en el discurso ético actúa –pues siguiendo a J. Austin, el discurso, y más el discurso ético, es un acto de habla– y se construye dando sentido a su acción: *Dice algo a alguien sobre algo*. Y ese *algo* que dice es en orden a lo que entiende ser como construcción social de su identidad. Pero también en ese darle sentido a su acción a través del lenguaje ético-sentidual, vuelve a dar sentido a su hablar y a su acción en el hablar, realizando el proceso de construcción de *sí por y con* los otros en las instituciones. Sin olvidar que el discurso ético es –como el lenguaje en el que se da– una institución dada previamente al hablante pues, como dice Ricoeur:

“... nadie comienza la historia de la ética, nadie se sitúa en el punto
cero de la ética.”²⁵⁶

De esta manera, Ricoeur pasa de su definición de ética en tercera persona a analizarla en primera persona. Y aplica las ideas de *sí mismo* (hablante) *por y con* el otro (oyente) en *instituciones justas* (lenguaje), a la construcción de *sí* fundamentada en: *estima de sí* (locución), *solicitud* (interlocución), *justicia* (discurso ético).²⁵⁷ Así se cierra el círculo hermenéutico en el que “...la estima de sí, corresponde al concepto de *identidad narrativa* por el que definía la cohesión de una persona en el encadenamiento de una vida humana. La persona se fija en el tiempo como la unidad narrativa de una vida.”²⁵⁸

²⁵⁶ Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 75.

²⁵⁷ Cfr. Ricoeur, Paul *Ibid.* Págs. 114 - 115.

²⁵⁸ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 122.

Ahora bien, con el propósito de relacionar la propuesta de Ricoeur con el análisis crítico sobre el sentido y repercusión del trabajo que expondremos en el siguiente capítulo, nos interesa retomar lo que el filósofo dice en cuanto a la construcción de la identidad en el discurso y especialmente en el discurso ético.

En primer lugar Ricoeur asegura que para ser agente ético se requiere *estima de sí*, es decir, ser capaz de reconocerse y de conducir la propia vida, de hacer algo. Lo cual se logra cuando *me* reconozco como un ser que puedo: “me estimo porque puedo y el poder –poder hacer– está inscrito en una institución previa. No hay ética sino para un ser capaz no solamente de autodesignarse como locutor, sino también de autodesignarse como agente de su acción.”²⁵⁹

En segundo lugar “cada historia de vida, lejos de cerrarse sobre ella misma, se encuentra imbricada en todas las historias de vida en las que uno está envuelto. En cierto sentido, la historia de vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas.”²⁶⁰

Y finalmente, “... la aproximación narrativa aquí esbozada vale tanto para las instituciones como para las personas consideradas individualmente o en interacción. Las instituciones tienen ellas también identidad narrativa. (...) con su dialéctica del cambio y del mantenimiento de sí mismo por la vía del juramento y la promesa.”²⁶¹

²⁵⁹ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 120.

²⁶⁰ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 123.

²⁶¹ Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 123 - 124.

Dicho lo anterior, cabe preguntarse: Si decimos con Sartre que la existencia precede a la esencia, ¿cómo hemos elaborado la institución del trabajo *en* y *por* la cual nos construimos como agentes de eticidad?, ¿cómo es la dimensión ética que hemos creado *en* el trabajo de la economía contemporánea y qué repercusión ha tenido esta institución *para* el relato de nuestra identidad narrativa? Hagamos con Ricoeur hermenéutica del trabajo en el siguiente capítulo.

Capítulo IV.

TRABAJO E IDENTIDAD EN LA VIDA CONTEMPORÁNEA

*El trabajo es la fuente de las riquezas,
afirman los especialistas en economía política.*

*Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza,
que le provee de los materiales que él convierte en riqueza.*

*Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Y lo es en
tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que
el trabajo ha creado al propio hombre.*

Federico Engels.

El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.

En las últimas décadas ha crecido notablemente el interés por la reflexión ética en el campo de la economía y específicamente de la empresa. Sin embargo, las opiniones sobre este fenómeno se polarizan radicalmente: Por una parte tenemos a los amantes del holocausto que aseguran que vivimos en una crisis absoluta de valores, que la empresa se ha vuelto inhumana –prueba de ello es el creciente índice de desempleo mundial– y que es urgente devolver a ésta los valores humanos que ha perdido. Por el otro lado, tenemos a los escépticos que afirman que la ética no tiene nada que ver con la economía, que los fines de la empresa son exclusivamente económicos y que sus mecanismos se regulan solos independientemente de los intereses de las personas.

Nuestra opinión es que las posiciones extremas no ayudan a entender los problemas y que tratar de analizar el fenómeno económico y específicamente laboral que hoy vivimos desde fuera de él no nos ayudará a comprenderlo cabalmente. Este capítulo está, pues, dirigido especialmente a los empresarios, profesionistas y trabajadores y tiene como propósito que todos ellos descubran dentro de su inserción en el ámbito económico y laboral el potencial que tienen en sus manos pues la empresa no sólo es la fuente de la riqueza, sino también es la fuente directa de la condición de existencia de los seres humanos adultos. La empresa produce bienes y servicios, pero sobre todo, produce sujetos y hoy más que nunca se presenta la necesidad de producir sujetos políticos que posean la capacidad de autogobernarse.

A lo largo de los diversos capítulos de la presente investigación hemos podido observar cómo las palabras que cotidianamente utilizamos para comunicarnos tienen diversas acepciones dependiendo del contexto en el que sean emitidas o del autor que haga uso de ellas. Así descubrimos que la palabra ética es utilizada como adjetivo calificativo o como el nombre de una rama de la Filosofía; de la misma manera reflexionamos acerca de los diferentes significados que se le ha dado al concepto de ser humano a lo largo de la historia y en las diferentes culturas.

Pues el término “trabajo” no es la excepción. Sin embargo, independientemente del contenido que le demos a esta palabra y de las características de la actividad definida con este término, el trabajo tiene una relación ontológica con la condición humana. Trataremos de demostrar esta afirmación analizando el concepto de “trabajo” a través de

dos momentos: (1) Por medio de un análisis comparativo demostraremos que la humanidad le ha dado diferentes significados a esta palabra dependiendo de las culturas, por lo que las características de esta actividad son una convención modificable no estática. (2) Por medio del análisis de las relaciones que tiene esta actividad con la vida humana, demostraremos su calidad óptica por la cual somos lo que hacemos; y por lo anterior, observaremos los efectos que puede tener en la constitución de los individuos concretos determinadas condiciones laborales.

Para iniciar esta doble reflexión proponemos distinguir entre 4 dimensiones de análisis distintas:

Dimensión emotiva.

Sobre el sentido de la palabra trabajo todos y cada uno de nosotros tenemos alguna idea preconcebida. Si en un salón de clases un profesor pidiera levantar la mano a aquellos alumnos que trabajasen, seguramente sin dudarlo cada cual sabría si levantar la mano o no hacerlo. A este nivel, en nuestra época contemporánea todos damos un significado a esta palabra y damos un valor a la misma, sea esto consciente o no. El sentido individual, subjetivo que le damos a este término y su valor es la primera dimensión a distinguir. Precisamente, por su carácter emotivo, en esta dimensión solemos tener poderosas emociones encontradas sobre su sentido y emitir juicios sustentados en la pura experiencia personal. Juicios y emociones válidos para nuestra individualidad, pero insuficientes para adentrarnos en el problema social del trabajo. A lo largo de esta exposición no hablaremos de esta primera dimensión pero cada lector podrá finalmente llegar a problematizar su percepción personal. Esta dimensión de

interpretación cobra demasiada importancia porque el trabajo ocupa una parte muy importante de nuestras vidas, pero no por ello podemos dejarnos envolver solo por las emociones sin pasarlas por el tamiz del juicio crítico.

Dimensión física.

Independientemente de la idea consciente o inconsciente que tengamos sobre el trabajo o de la reflexión filosófica, económica, ética o moral; lo cierto es que a un nivel físico fundamental, *el trabajo es el fenómeno físico de liberación de energía sobre un objeto en un tiempo determinado*. Definición que implica que incluso el trabajo intelectual es trabajo físico, pues también el cerebro libera energía en su proceso de comprensión y resolución de problemas. Esta dimensión que puede parecer realmente pueril no lo es tanto cuando la relacionemos con la corporeidad del ser humano. En el caso del trabajo humano esta liberación de energía transformadora tiene dos sentidos: uno trascendente que significa que produce un efecto fuera del agente, y otro inmanente que se entiende como el efecto que causa la acción en el mismo agente. Cuando trabajamos, cuando actuamos, transformamos nuestro entorno pero, sobre todo, nos transformamos a nosotros mismos, nos hacemos capaces de seguir ejerciendo esa acción, al grado de llegar a ser un hábito. Y finalmente, pero no menos importante, esta dimensión de trabajo implica desgaste y deterioro. No hay trabajo que no deteriore y *se deteriore* en su liberación de energía.

Dimensión de la economía moderna.

Una tercera dimensión se refiere a lo que actualmente se entiende por trabajo en el ámbito económico, es decir, al sentido que cualquier consorcio, compañía,

empresa o industria entiende el día de hoy por trabajo, y que será el sentido que se le demandará al individuo aspirante a formar parte como empleado del mismo. La economía moderna entiende por trabajo en general sólo un tipo específico de trabajo: el remunerado; y así empata dos términos en uno sólo: trabajo-empleo. En este nivel dirigiremos buena parte de nuestro análisis y discusión. A esta dimensión le llamaremos “significado del trabajo en la economía moderna o en el sistema de producción capitalista”.

Dimensión antropológico-filosófica.

Por último, la dimensión que se refiere a las relaciones indisolubles entre la actividad llamada trabajo y la condición humana. En este ámbito haremos un análisis de las posibles repercusiones de la concepción del trabajo en la condición contemporánea del ser humano. A esta dimensión le llamaremos “significado del trabajo para la Antropología filosófica”.

Durante el presente análisis sobre el trabajo, sobre el ejercicio de la profesión y su relación con la vida de las personas en la época contemporánea, algunas preguntas que saldrán a la luz y sobre las que conviene ir reflexionando serán: Para uno ¿qué es el trabajo?, ¿qué diferencias y qué similitudes vamos encontrando entre la idea personal del trabajo y lo que iremos descubriendo que es esta actividad para la economía moderna, las empresas que contratan, la vida profesional?, ¿qué puede aportar a la realización de la vida la concepción del trabajo de la antropología filosófica?, ¿de qué manera el trabajo afectará el carácter, el físico, las expectativas de vida de las personas concretas?, ¿qué se puede obtener a través del trabajo?, ¿qué exigirá de cada uno el trabajo remunerado?, ¿qué no permitirá obtener el trabajo remunerado?

4.1. La invención del trabajo

Para hacer una revisión del contenido que se le ha ido dando a este término, nos inspiramos fundamentalmente en las ideas de André Gorz expuestas tanto en su libro *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda de sentido* (1991)²⁶² y como en su texto posterior *Miserias del presente, riqueza de lo posible* (1998)²⁶³ y las complementaremos con algunas ideas más. Precisamente, lo que Gorz plantea con la idea de “Metamorfosis del trabajo” es que no siempre le hemos dado el mismo sentido a esta actividad y lo que se entiende por trabajo en la época contemporánea es una construcción que empezó a realizarse en el siglo XVIII; que se transformó esencialmente en el siglo XIX y que se consolidó y extremó en el siglo XX y XXI. Es decir, la forma en como estamos acostumbrados a relacionarnos y a realizarnos por medio del trabajo es una invención producto de ciertos intereses económicos y que hoy es urgente que revisemos y replantemos.

Antes de realizar este viaje por la historia para hacer una modelación de diferentes concepciones del trabajo, es necesario agregar que, por lo común, cuando hacemos una revisión de algún proceso histórico, difícilmente evitamos la tentación de valorarlo en relación a nuestro presente y llegar a la conclusión progresista de que si es pasado ha sido de alguna manera superado. Lo que pretenderemos ahora es tratar de descubrir, diferenciar y repensar las características de ideas anteriores, sus ventajas y también sus desventajas en términos de realización humana, de convivencia social, de salud y de calidad de vida.

²⁶²Gorz, André. *Metamorfosis del Trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Editorial Sistema. Madrid, 1991.

²⁶³Gorz, André. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Editorial Piados. Bs.As., 2000.

4.1.1. Siglo V a.C. Los antiguos griegos

Así, la primera referencia que solemos tener acerca de una organización de trabajo es la clásica Grecia de los siglos V y IV a. de C. En esa época las actividades de administración, procesamiento de los alimentos, cuidado de los animales, etc; eran actividades unidas a la necesidad de la supervivencia física. El mundo griego privilegiaba la actividad contemplativa por sobre la actividad física y material, por lo que el trabajo necesario para la vida era considerado una actividad, si bien ineludible y necesaria, indigna para los hombres libres. Por lo anterior, el trabajo era realizado por las mujeres –ligadas por su condición física a la necesidad– y por los esclavos. En cambio, los hombres libres, los ciudadanos no trabajaban en este sentido físico sino que se dedicaban a actividades dignas de su condición: la filosofía, la política, la poesía, la vida pública.²⁶⁴ Por su condición de necesidad ligada a la naturaleza, el trabajo se realizaba de manera privada, no era remunerado, y lo que se obtenía a cambio era protección, alimentación, vestido, vivienda, continuidad y cierta solidaridad. Por el contrario, se carecía de libertad, de movilidad social, económica o geográfica y de remuneración monetaria.

Hoy las desventajas nos podrán parecer enormes, pero debemos ubicar esta concepción del trabajo en su contexto. Pensemos en la Grecia del siglo V a. C., pensemos en el mundo del siglo V a. C. ¿Qué conocimientos geográficos podía tener un habitante común de la antigua Atenas?, ¿qué poder de movilización?, ¿qué riesgos podría correr si se aventuraba a ir más allá de las fronteras de su propia ciudad? Evidentemente, las

²⁶⁴ Cfr. Barber, Benjamín R. *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Traducción de Carlos Ossés. Editorial Piados. Barcelona, 2000. Pág. 138.

expectativas de vida de este ciudadano eran muy distintas a las que hoy podemos tener en estos temas y los conceptos de remuneración pecuniaria, movilidad económica, social y espacial, así como de libertad actuales serían incomprensibles para éste. Por ello, ¿para qué le podía servir realmente el dinero, para qué podría servirle la movilidad, la libertad, si no deseaba salir de Atenas; para que le servía la acumulación de capital si ni siquiera conocía esos conceptos? Su vida estaba predeterminada aún desde antes de nacer y en esa predeterminación tenía una seguridad: sabía qué sería de su vida. ¿Cuántos hoy podemos saber en qué parará nuestra vida?, ¿cuánto tiempo más estaremos en el presente trabajo?. Las comparaciones resultan inapropiadas.

Sin embargo, el conocimiento de la condición del trabajo en el siglo V a. de C. nos puede servir ahora como espejo para cuestionar las características y valoraciones de nuestra propia condición. Por ejemplo, al revisar la visión griega, lo primero que nos salta a la vista es la carencia de libertad, valor que para nosotros no sólo es supremo sino que es el principio fundamental sobre el cual se erige toda nuestra cosmovisión moderna. Pues bien, tendríamos que preguntarnos qué entendemos por libertad, qué tanto somos libres hoy, para qué somos libres, qué hacemos con nuestra libertad. Y quizá descubriríamos que la forma en como nos organizamos social, económica y políticamente no es tan distinta a la forma en como se regulaba la sociedad esclavista de la antigua Grecia. Quizá llegaríamos a la conclusión de que ciertas formas de organización laboral no son tan distintas a las condiciones esclavistas del siglo V a. C.

